This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

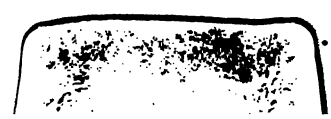
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600001765Y



DAS

MARCUSEVANGELIUM

UND SEINE

SYNOPTISCHEN PARALLELEN

ERKLÄRT

VON

DR. BERNHARD WEISS,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU KIEL.

BERLIN.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1872.

101. h. 108.

SEINEM THEUERN VATER

GEORG BERNHARD WEISS

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

OBER-CONSISTORIALRATH UND HOFPREDIGER ZU KÖNIGSBERG I. PR.

ZUM GEDÄCHTNISS SEINES

AM 30. AUGUST 1870

GEFEIERTEN

FUNFZIGJÄHRIGEN AMTSJUBILÄUMS

MIT HEISSEN SEGENSWÜNSCHEN

IN KINDLICHER LIEBE UND VEREHRUNG

GEWIDMET

VON DEM VERFASSER.

VORWORT.

Dafs die Exegese gerade auf dem Gebiete der Evangelien noch ein weites Feld zur Arbeit hat, darüber ist unter Kundigen kein Zweifel. Sind doch selbst die geläufigsten Worte des Herrn, und vielfach gerade wegen ihrer uns so geläufigen Anwendungen, welche sie leicht in eine ihnen fremdartige Beleuchtung rücken, noch keineswegs überall in ihrer geschichtlichen Beziehung und ihrem ursprünglichen Zusammenhang, sowie in der eigenthümlichen Nuancirung, die sie in den verschiedenen Fassungen unserer Evangelien erhalten, ausreichend gewürdigt worden. Insbesondere aber in der Deutung der Bilderreden Jesu, namentlich der parabolischen, will es mir scheinen, als sei unsere Exegese in neuester Zeit eher rück- als vorwärts geschritten, und entbehre mehr denn je der wissenschaftlichen Nüchternheit und methodischen Sicherheit, ohne welche die Grenze zwischen Auslegung und Anwendung nicht gezogen werden kann. Aber wenn man früher mehr im Dienste der Dogmatik oder Homiletik mit schranken- und regelloser Allegorese alle einzelnen bildlichen Züge frischweg in religiöse Vorstellungen umsetzte, so sind es heute oft Historiker und Kritiker, die, vielleicht mit glänzenderem Witz, aber sicher nicht mit besserem Recht solche allegorisirenden Deuteleien für ihre Zwecke verwerthen. Was Wunder, dafs man endlich sogar die markigen Erzählungen unserer Synoptiker zu allegorisiren beginnt und keineswegs blofs Seitens derer, denen ohnehin das Erzählte im Wesentlichen nur ein dichterischer oder Sagenstoff ist, dem der Bearbeiter jede beliebige Gestalt geben konnte.

Das mahnt aber freilich die Exegese nur an eine neue Schuld. Bei geschichtlichen Quellen kommt es ja nicht nur darauf an, was erzählt wird, sondern auch wie es erzählt wird; mit der Erklärung des Wortlauts ist noch nicht die Frage gelöst, warum der Erzähler seinen Stoff so behandelt hat, wie er es gethan. Unsere Erklärung hofft zu zeigen, wie viel reicher und lebensvoller das Bild der erzählten Ereignisse wird, wie viel klarer und sicherer in seinen Umrissen, wenn man auf die Erzählungsweise des Schriftstellers in allen Details mit liebevoller Sorgfalt achtet und ihr die Stellung und das Verhalten desselben zu seinen Stoffen abzulauschen sucht. Dazu gehört vor Allem, dafs man den Gesichtspunkt, unter welchen der Verfasser das einzelne Ereignifs stellt und die verschie-

denen zusammenordnet, sorgfältig verfolge, dafs man die von ihm beabsichtigten Gruppen und Abschnitte aufsuche, die oft freilich von den herkömmlichen, nach ganz anderen Gesichtspunkten gemachten sehr abweichen, und dafs man so Schritt für Schritt in den Plan und die Composition des ganzen Evangeliums eindringe. Hier ist freilich gerade in neuerer Zeit viel vorgearbeitet, aber auch oft genug dem Evangelisten aufgebürdet, was doch nur ein vielleicht geistreicher Einfall seines Kritikers war, weil man versäumte, aus der Detailerklärung des Einzelnen die Gesammtanschauung von der Composition des Ganzen erwachsen und an ihr sich bewähren zu lassen. Und doch zweifelt heute niemand mehr, dafs erst auf Grund einer solchen die Bedeutung ausreichend begründet und richtig begrenzt werden kann, welche jedes einzelne Evangelium für die Geschichte des Lebens Jesu hat, und so die erste Grundlage gewonnen werden für eine wirklich quellenmäfsige Darstellung dieser Geschichte. In die historisch-kritischen Untersuchungen selbst aber, die meist, nicht zum Vortheil beider, unmittelbar mit der Exegese verbunden werden, habe ich mich mit voller Absicht nicht eingelassen. Man mufs erst jede einzelne Quelle in ihrer Eigenthümlichkeit gründlich kennen und verstehen gelernt haben, ehe man dazu schreiten darf.

Das führt dann freilich mit Nothwendigkeit auch zur Vergleichung des einzelnen Evangeliums mit seinen synoptischen Parallelen; denn es wird sich offenbar die Auffassung seiner Erzählungsweise und seines Quellenwerths sehr verschieden gestalten, je nachdem im Einzelnen der Evangelist selbstständig schreibt oder von einer schriftlichen Vorlage abhängig ist. Die Exegese wird also ihr Werk gar nicht thun können, ohne in die kritische Frage nach dem Verwandtschaftsverhältnifs unserer Evangelien einzutreten. Hier begegnet sie freilich unter denen, die nicht gerade wissenschaftlich auf unserem Gebiete mitarbeiten, einem weit verbreiteten Mifstrauen, als handle es sich dabei um unfruchtbare Uebungen des Scharfsinns oder um den aussichtslosen Streit willkürlicher Hypothesen, die im besten Falle für den, welchem es um den reichen Inhalt der Evangelien zu thun ist, werthlos bleiben. Ich gebe mich der Hoffnung hin, durch meine Arbeit etwas beitragen zu können, um dieses Mifstrauen zu überwinden. Dieselbe wird auf Schritt und Tritt zeigen, wie die Erwägung des Verhältnisses der parallelen Darstellungen zu einander jede einzelne erst in ihrer Eigenthümlichkeit allseitig und sicher verstehen lehrt und in den Worten Jesu einen Reichthum von verschiedenen Beziehungen und Anwendungen, in der Geschichtserzählung eine Fülle concreter Züge und feiner Nuancirungen aufdeckt, an denen sonst die Exegese nur zu leicht achtlos vorübereilt. Ich hoffe aber auch, dafs mein Versuch, die Detailexegese fortgehend unmittelbar mit der Kritik der verschiedenen Darstellungen zu begleiten, nicht unwesentlich dazu beitragen wird, die kritische Frage zu klären und ihrem Abschlufs näher zu bringen. Es ist ja unleugbar, dafs, so lange man bei einzelnen Observationen verweilt, sich leicht bald für diese, bald für jene Hypothese scheinbare Indicien beibringen lassen. Erst die Durchführung einer kritischen Grundanschauung durch alle Details der comparativen Exe-

gese kann dieselbe so bewähren, daſs dem, der noch nach der Wahrheit sucht, dieselbe sich mit voller Evidenz aufdrängt. Wer sich in eine andersartige kritische Grundanschauung eingesponnen und in ihr verfestigt hat, den zu bekehren maſse ich mir nicht an. Es wird ihm leicht werden, durch Aufdeckung einzelner Blöſsen meiner Argumentation, an denen es gewiſs nicht fehlen wird, oder durch hochtönende Machtsprüche, die ja soviel wohlfeiler als Gründe sind, sich auch mit meiner Beweisführung abzufinden. Für den Unbefangenen glaube ich den Beweis erbracht zu haben, daſs unter unseren drei Evangelien Marcus das älteste ist, daſs er aber in vielen Partieen auf einer älteren schriftlichen Darstellung ruht, die in den beiden anderen, namentlich in unserm Matthäus, oft noch ursprünglicher erhalten ist. Daſs in der richtigen Begrenzung dieser Partieen noch viel zu thun übrig bleibt, daſs hier auch die sorgfältigste, immer wieder durchprüfte Untersuchung fehlgehen kann, versteht sich von selbst, und es kann mir jede sachliche Kritik, die hier meine Ergebnisse rectificirt, nur hochwillkommen sein. Aber auch wer meine Resultate sich garnicht anzueignen vermag, wird den Thatbestand der zwischen den synoptischen Parallelen obwaltenden Uebereinstimmung und Abweichung, den doch die verschiedenen Hypothesen zuletzt nur auf verschiedenem Wege erklären können, mit einer Genauigkeit und Vollständigkeit dargelegt und die Auffassung, resp. Beurtheilung desselben durch den Paralleldruck und die typographische Hervorhebung des Uebereinstimmenden in einer Weise erleichtert finden, daſs ich auch von dieser Seite her der kritischen Untersuchung einen kleinen Dienst geleistet zu haben glaube.

Auf die Herstellung des Textes, dessen Minutien ja selbst für die comparative Kritik von Bedeutung werden können, habe ich eine besondere Sorgfalt verwandt, und ich möchte meinen Versuch, dieselbe auf umfassende Untersuchungen über Charakter und Verwandtschaft der ältesten Majuskeln zu gründen, Sachkennern zu wohlwollender Prüfung und Mitforschern zur Nachahmung empfehlen. Bleibt doch auf diesem Gebiete noch so viel zu thun übrig, daſs bei dem mühevollen und ermüdenden Charakter dieser Studien eine vielfältige Theilung der Arbeit doppelt wünschenswerth ist. Ein Repertorium aller exegetischen Einfälle habe ich selbst an den Stellen, auf welchen dieselben besonders üppig gewuchert, nicht zu geben beabsichtigt. Mit den durch die gangbaren Handbücher geläufig gewordenen Auffassungen habe ich mich fortgehends, mit den neuesten Detailbearbeitungen des Marcus, soweit eine Discussion mit ihnen irgend Förderung bot, auseinandergesetzt. Auch die schon so oft geschriebene Geschichte der kritischen Untersuchungen noch einmal zu schreiben, konnte mir nicht einfallen. Ich habe in der Einleitung gesucht, den gegenwärtigen Stand der Untersuchung zu constatiren und meine Stellung zu den abweichenden Auffassungen in allgemeinen Zügen zu begründen. Die Beweisführung für dieselbe im Einzelnen wird Schritt für Schritt durch den ganzen Commentar hin gegeben, und auch hier habe ich die abweichenden Auffassungen, soweit sie mir irgend ein erwägungswerthes Moment zu bieten schienen, zu Worte kommen lassen.

Wer den Umfang des hier bereits aufgehäuften Materials kennt, weiſs freilich, daſs eine gewisse Beschränkung dabei geboten ist. Sollte man hie und da die Berücksichtigung neuester Erscheinungen vermissen, so erlaube ich mir zu bemerken, daſs mein Buch vor mehr als Jahresfrist, wo ich dem theuren Jubilar, dem es bestimmt war, bereits Titel und Widmung überreichen durfte, so gut wie fertig war, und daſs seine Veröffentlichung erst durch den Krieg, dann durch den ungewöhnliche Mühe und Sorgfalt erfordernden Druck länger, als ich gewünscht, sich verzögert hat. Ist mir's doch trotz der anerkennenswerthen Leistungen des Druckers und trotz der dankenswerthesten Unterstützung durch treue Freundesaugen nicht gelungen, den Druck von allen Incorrectheiten in Interpunction und Accentuation zu säubern.

Es ist meine Absicht, diesem Buche mit Gottes Hülfe eine Erklärung des Matthäusevangeliums und seiner Lucasparallelen folgen zu lassen, weil darin erst der ganze Bestand der ältesten Quelle, soweit dieselbe sich aus unseren Evangelien noch ermitteln läſst, dargelegt und die Eigenthümlichkeit des ersten Evangeliums, dessen Reichthum und schriftstellerische Rundung, so oft sie auch zu unbilliger Herabsetzung des Marcus verführte, ihm doch nicht ohne Grund jene etwas partheiische Bevorzugung verschafft hat, zur Darstellung gebracht werden kann. Die Vorarbeiten dafür liegen mir seit Jahren bereit und sind immer aufs Neue von mir geprüft, resp. rectificirt worden, wie die, auf welchen dies Buch ruht, und ich kann nur wünschen, daſs die Aufnahme desselben mir die Freudigkeit zu ihrem Abschlusse stärke. Dazu gehört freilich, daſs nicht nur die wissenschaftlichen Mitarbeiter dasselbe sich geschrieben sein lassen. Mein Ziel ist zuletzt doch nicht die literarische Kritik der Evangelien, auch nicht bloſs die Grundlegung für die historische Kritik des Lebens Jesu gewesen, sondern die Erklärung dieses in seiner Composition so durchsichtigen, in seiner Darstellung so lebensfrischen Evangeliums, dem ich gern in all seinen Details eine eingehendere Würdigung verschaffen möchte, als sie ihm bisher zu Theil geworden. Zu tieferem Erforschen und Verwerthen des Reichthums, der in unseren evangelischen Quellen flieſst, möchte ich anleiten und auch auf diesem Punkte bewähren, daſs die Wissenschaft zuletzt immer der Praxis dienen muſs. Darf dieselbe auch trockene Untersuchungen nicht scheuen, so ist mir wenigstens auch über der strengsten Erforschung seiner menschlichen Entstehungsverhältnisse nie das Bewuſstsein verloren gegangen, daſs wir auch an unserem Evangelium ein Gotteswort im Sinne der Schrift haben, von welchem Ströme lebendigen Wassers ausgehen, und ich meine, daſs jedes Sichversenken in seine Detailerklärung dasselbe nur stärken und beleben kann. Möge Gott denn auch diese Arbeit dazu segnen, daſs sie das Evangelium denen reicher und lieber mache, die für sich und für Andere nach seinen Lebenswassern verlangen!

Kiel, im October 1871.

Dr. B. Weiss.

Uebersicht.

Einleitung.

Seite

§ 1. Die patristische Ueberlieferung 1
§ 2. Die Combinationshypothese 5
§ 3. Matthäus und Marcus 11
§ 4. Die Urmarcus-Hypothese 17
§ 5. Plan und Charakter des Marcusevangeliums 21
§ 6. Die handschriftliche Ueberlieferung 27

Das Marcusevangelium 35

Die Vorgeschichte. 1, 1 — 13.

1. 1, 1—4. Das Auftreten des Täufers 37
2. 1, 5—8. Die Wirksamkeit des Täufers 43
3. 1, 9—13. Taufe und Versuchung Jesu 47

Erster Theil. 1, 14 — 45.

1, 14. 15. Das Auftreten Jesu in Galiläa 52
1. 1, 16—20. Die Berufung der vier Fischerapostel 54
2. 1, 21—28. Jesus in der Synagoge zu Capharnaum 58
   a) Die Lehrweise Jesu. 1, 21. 22 59
   b) Die Dämonenaustreibung. 1, 23 — 28 60
3. 1, 29—34. Jesus im Hause des Simon 64
4. 1, 35—39. Der Aufbruch aus Capharnaum 68
5. 1, 40—45. Heilung des Aussätzigen 70

Zweiter Theil. 2, 1 — 3, 6.

1. 2, 1—12. Der erste Conflict 76
   a) Der Anlafs. 2, 1—7 77
   b) Der Ausgang. 2, 8—12 82
2. 2, 13—17. Das Zöllnergastmahl 86
3. 2, 18—22. Die Fastenfrage 92
4. 2, 23—28. Der erste Sabbathconflict 98
5. 3, 1—6. Eine Sabbathheilung 105

Dritter Theil. 3, 7 — 6, 13.

1. 3, 7—19. Die Apostelwahl 112
   a) Der Anlafs. 3, 7—12 112
   b) Die Ausführung. 3, 13—19 117

Seite

2. 3, 19—35. Jesu wahre Verwandte 122
   a) Die Einleitung. 3, 19—21 122
   b) Die Einschaltung. 3, 22—30 124
   c) Die Erzählung. 3, 31—35 131
3. 4, 1—34. Das Parabellehren Jesu 135
   a) Das erste Gleichnifs. 4, 1—9 136
   b) Die Einschaltung. 4, 10—25 142
   c) Andere Parabeln. 4, 26—34 157
4. 4, 35 — 5, 20. Die erste Zurückweisung 165
   a) Die Ueberfahrt. 4, 35—41 165
   b) Die Landung. 5, 1—5 170
   c) Der Anlafs. 5, 6—13 174
   d) Der Ausgang. 5, 14—20 178
5. 5, 21—43. Die erste Verspottung Jesu 182
   a) Der Eingang. 5, 21—24 183
   b) Die Einschaltung. 5, 25—34 185
   c) Die Todtenerweckung. 5, 35—43 191
6. 6, 1—6. Die Verwerfung Jesu in Nazareth 197
7. 6, 6—13. Die Aussendung der Jünger 203

Vierter Theil. 6, 14 — 8, 26.

1. 6, 14—29. Jesus und der Täufer 212
   a) Die Urtheile über Jesum. 6, 14—20 212
   b) Des Täufers Ende. 6, 21—29 219
2. 6, 30—52. Die erste Speisung 222
   a) Der Anlafs. 6, 30—34 223
   b) Die Speisung. 6, 35—44 227
   c) Die Nachtfahrt. 6, 45—52 232
3. 6, 53 — 7, 23. Der Streit über die Reinigungsgebräuche 237
   a) Der Anlafs. 6, 53 — 7, 5 238
   b) Das Strafwort Jesu. 7, 6—13 244
   c) Die Parabel und ihre Deutung. 7, 14—23 248
4. 7, 24—30. Jesus im Heidenlande 254
5. 7, 31 — 8, 9. Die zweite Speisung 259
   a) Die Einleitung. 7, 31—37 260
   b) Die Erzählung. 8, 1—9 265
6. 8, 10—21. Die feindseligen Pharisäer und die unverständigen Jünger . 268
   a) Die Zeichenforderung. 8, 10—13 269
   b) Der Tadel der Jünger. 8, 14—21 272
7. 8, 22—26. Eine Blindenheilung 277

Fünfter Theil. 8, 27 — 10, 45.

1. 8, 27 — 9, 1. Die erste Leidensverkündigung 281
   a) Das Bekenntnifs des Petrus. 8, 27—30 282
   b) Der göttliche Rathschlufs. 8, 31—33 284
   c) Das Leidensschicksal der Jünger. 8, 34 — 9, 1 287
2. 9, 2—29. Die Verklärung Jesu 294
   a) Auf dem Verklärungsberge. 9, 2—8 294
   b) Die Jüngerunterweisung. 9, 9—13 299
   c) Am Fufse des Berges. 9, 14—27 303
   d) Die zweite Jüngerunterweisung. 9, 28. 29 310

Seite

3. 9, 30—50. Belehrung über die Gemeinschaftspflicht 312
   a) Die Einleitung. 9, 30—32 312
   b) Von der Demuth. 9, 33—37 314
   c) Von der Duldung. 9, 38—42 319
   d) Der Abschluſs. 9, 43—50 323
4. 10, 1—16. Belehrung über die rechte Werthschätzung von Weib und Kind 328
   a) Gespräch über die Ehescheidung. 10, 1—9 329
   b) Von der Wiederverheirathung. 10, 10—12 333
   c) Segnung der Kinder. 10, 13—16 335
5. 10, 17—31. Vom irdischen Gut und seiner Aufopferung 337
   a) Das Gespräch mit dem Reichen. 10, 17—22 337
   b) Von den Gefahren des Reichthums. 10, 23—27 342
   c) Vom Lohn. 10, 28—31 345
6. 10, 32—45. Vom Herrschen und Dienen 348
   a) Der Todesgang. 10, 32—34 349
   b) Die Bitte der Zebedäussöhne. 10, 35—40 352
   c) Die Unterweisung der Jünger. 10, 41—45 354

Sechster Theil. 10, 46 — 13, 37.

1. 10, 46 — 11, 11. Der messianische Triumphzug 358
   a) Die Blindenheilung bei Jericho. 10, 46—52 358
   b) Der Einzug. 11, 1—11 363
2. 11, 12—26. Die Gerichtsverkündigung 369
   a) Die Verfluchung des Feigenbaums u. d. Tempelreinigung. 11, 12—18 369
   b) Der verdorrte Feigenbaum. 11, 19—26 374
3. 11, 27 — 12, 12. Jesus und die Hierarchen 377
   a) Die Vollmachtsfrage. 11, 27—33 378
   b) Die Weinbergsparabel. 12, 1—12 382
4. 12, 13—27. Jesus und die Secten 389
   a) Die Pharisäerfrage. 12, 13—17 390
   b) Die Sadducäerfrage. 12, 18—27 394
5. 12, 28—44. Jesus und die Schriftgelehrten 399
   a) Urtheil eines Schriftgelehrten über Jesum. 12, 28—34 . . . 399
   b) Jesu Urtheil über die Schriftgelehrten. 12, 34—40 402
   c) Das Scherflein der Wittwe. 12, 41—44 408
6. 13, 1—37. Die Parusierede 409
   a) Die Vorzeichen. 13, 1—9 410
   b) Die Einschaltung. 13, 9—13 415
   c) Die Katastrophe in Judäa. 13, 14—23 420
   d) Die Wiederkunft des Menschensohnes. 13, 24—32 425
   e) Die Schlufsparänese. 13, 33—37 431

Siebenter Theil. 14, 1 — 15, 47.

1. 14, 1—11. Die Todesvorbereitung 435
2. 14, 12—31. Das Passahmahl 443
   a) Die Mahlbereitung. 14, 12—16 443
   b) Beim Mahle. 14, 17—25 447
   c) Der Aufbruch. 14, 26—31 453
3. 14, 32—52. Der Verrath und die Flucht der Jünger 456
   a) Das Gebet in Gethsemane. 14, 32—42 456
   b) Die Gefangennehmung. 14, 43—52 464

Seite

4. 14, 53—72. Die Verleugnung 469
   a) Das Zeugenverhör. 14, 53—61 469
   b) Das Todesurtheil. 14, 61—65 474
   c) Beim Hahnenschrei. 14, 66—72 478
5. 15, 1—20. Die Verurtheilung zum Kreuzestode 483
   a) Das Verhör vor Pilatus. 15, 1—5 483
   b) Ein Rettungsversuch. 15, 6—15 486
   c) Die Verspottung Jesu. 15, 16—20 491
6. 15, 20—47. Der Tod am Kreuze 493
   a) Die Kreuzigung. 15, 20—32 493
   b) Die Todesstunde. 15, 33—41 498
   c) Das Begräbniſs. 15, 42—47 504

Schluſs des Evangeliums. 16, 1—8 508
Der unächte Schluſs. 16, 9—20 512

Einleitung.

§ 1. Die patristische Ueberlieferung.

Die Apostelgeschichte weifs von einem Johannes, der den Beinamen Marcus führte, dem Sohn einer Maria, die in Jerusalem ansäfsig war und deren Haus den Mittelpunkt für einen Theil der dortigen Gemeinde bildete (12, 12). Mit diesem Hause mufs Petrus eng verbunden gewesen sein, da er dort, wo ihn selbst eine Magd an der Stimme erkennt, nach seiner Befreiung zuerst Zuflucht sucht (12, 13—17). Kein Wunder, dafs der Sohn des Hauses, Marcus, wie er schon Act. 15, 39 ausschliefslich genannt wird, 1. Petr. 5, 13 als sein (geistlicher) Sohn erscheint. Die Apostelgeschichte erzählt, dafs dieser Marcus den Barnabas und Paulus auf ihrer gemeinsamen Missionsreise, aber nur bis Perge (Act. 13, 5. 13), begleitete und dann, als sich Barnabas seinetwegen mit Paulus überwarf, mit jenem nach Cypern ging (Act. 15, 39). Aus Col. 4, 10 erfahren wir, dafs er ein ἀνεψιός des Barnabas war und sich später wieder in der Gesellschaft des Paulus befand (vgl. Philem. v. 24 und noch 2. Tim. 4, 11). Unstreitig ist es dieser Marcus, über welchen uns Eusebius (hist. eccl. III, 39) eine Ueberlieferung des Papias von Hierapolis aus dem Munde des Presbyter (Johannes)[1]) erhalten hat.

Der Presbyter sagte nemlich, Marcus habe, indem er der Hermeneut des Petrus geworden, genau aufgeschrieben, wessen er sich von Worten und Thaten Christi erinnerte, jedoch ohne Ordnung. Diesen Mangel seiner Darstellung erklärt Papias daraus, dafs er ja nicht selbst Ohrenzeuge gewesen, sondern nur den Petrus gehört habe, der die Worte des Herrn gelegentlich in seinen Lehrvorträgen mittheilte, also ohne die Absicht, sie in ihrer Reihenfolge zusammenzustellen. Deshalb sei Marcus ohne alle Schuld, wenn er bei der Wiedergabe seiner Erinnerungen nur auf Treue und Vollständigkeit sah, ohne die bereits von Petrus verlassene Ordnung, insbesondere der Herrenworte,

[1]) Die Behauptung, dafs dieser Presbyter kein Anderer als der Apostel Johannes sei, ist neuerdings wieder mit grofser Zuversicht vorgetragen worden (vgl. Zahn in d. Stud. u. Krit. 1866, 4.; Riggenbach in den Jahrb. für d. Th. 1868, 2; Klostermann, das Marcusevangelium, S. 326). Allein dafs in der von Eusebius a. a. O. angezogenen anderen Stelle des Papias der Presbyter Johannes, der zwar auch ein Jünger des Herrn, also ein Autopte war und insofern zu den πρεσβύτεροι im weiteren Sinne gehörte, von dem Johannes, den Papias, als seinen Lesern genugsam bekannt, unter den apostolischen Presbytern mit diesem Namen schlechthin bezeichnet, unterschieden wird, kann bei einfacher Auffassung des Wortlauts nicht geleugnet werden. Demnach kann bei jenem Presbyter (schlechthin) in unserer Stelle nur an den Johannes gedacht werden, welcher an der anderen Stelle durch diesen Beinamen von seinem Namensvetter unter den Aposteln, bei dem es eines Zusatzes nicht bedarf, unterschieden wird.

herstellen zu können[1]). Die Beziehung dieses papianischen Zeugnisses auf unser zweites Evangelium ist seit Schleiermacher (Stud. u. Krit. 1832) oft bezweifelt worden, aber ganz mit Unrecht. Ein Evangelium, das mit der Berufung des Petrus seine Erzählung von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beginnt und dem ersten Besuche Jesu in der Heimath und dem Hause des Petrus seinen ersten Hauptabschnitt widmet, in welchem das Bekenntnifs des Petrus und seine beschämende Zurückweisung sichtlich einen Höhepunkt der Darstellung bildet, die Vermessenheit und Verleugnung des Petrus in der Geschichte der Leidensnacht einen so breiten Raum wegnimmt, und welches, von einzelnen petrinischen Reminiscenzen, wie 3, 16. 10, 28. 11, 21, abgesehen, mit einer Hinweisung auf die dem Petrus zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen (16, 7) schliefst, weist von selbst auf die Erinnerungen dieses Apostels zurück. Die wiederholte Erzählung von Vorgängen, bei denen nur die drei Vertrauten Jesu zugegen waren (5, 37. 9, 2. 13, 3. 14, 33), kann nur auf Mittheilungen eines aus ihrem Kreise beruhen und die Vorliebe, mit welcher das Leben der Jünger mit ihrem Meister in seinen verschiedenen Phasen und ihre langsam reifende Entwickelung unter seiner Leitung verfolgt wird, deutet auf Eindrücke, die nur aus andauerndem Verkehr mit Einem von ihnen und aus dessen Rückblicken auf die Anfänge seines Jüngerlebens stammen können (vgl. noch 3, 17. 6, 7. 11, 1. 14, 13 und dazu Stud. u. Krit. 1861, S. 674 ff.). Die überaus farbenreiche Anschaulichkeit seiner Erzählungsweise mit ihrem Reichthum concreter Detailzüge, die, als willkürliche Erfindung betrachtet, geradezu unbegreiflich wären, besonders auch die lebensvollen Gespräche, in die gerade in unserm Evangelium die Aussprüche Jesu verflochten sind, führen immer wieder auf augenzeugenschaftliche Ueberlieferungen zurück. Dafs freilich Alles, was das zweite Evangelium von Reden Jesu enthält, aus den gelegentlichen Anführungen von Worten Jesu durch Petrus stammt (wie Papias es sich zurecht legte), ist ganz unwahrscheinlich. Eine Rede, wie die Parusierede (Cap. 13) kann, wenn sie nicht ganz freie Composition sein soll,

[1]) Die nach dem Vorgange von Tholuck und Bleek noch neuerdings von Holtzmann (die synoptischen Evangelien, S. 249) und Steitz (Stud. u. Krit. 1868, S. 84) ausgesprochene Vermuthung, dafs die Worte von *οὔτε γὰρ ἤκουσεν* an dem Papias selbst angehören, scheint mir alle in solchen Dingen nur erreichbare Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Eusebius giebt die Stelle ausdrücklich als Nachricht des Papias, der sich nur seinerseits auf eine Mittheilung des Presbyter beruft, übrigens aber mit *ὡς ἔφην* deutlich auf eigene frühere Aussagen über Marcus zurückweist, und trotz der Kürze der von Eusebius citirten Stelle zeigt dieselbe doch wiederholt seine aus anderen Citaten uns bekannte Ausdrucksweise. Papias hielt also die von dem Presbyter erwähnte Evangelienschrift hoch und suchte sie gegen den Vorwurf, den ihm die Mittheilung seines Gewährsmannes zu involviren schien, zu vertheidigen, indem er denselben zugleich auf die Verwendung und Einordnung der Herrenworte und damit nur auf Einiges (*ἕνια*) einschränkte. Gerade darin aber, dafs der Presbyter sein *οὐ μέντοι τάξει* gewifs nicht in diesem beschränkten Sinne und auch schwerlich als Vorwurf gemeint hatte, zeigt sich am deutlichsten, dafs hier ein Anderer redet. Unmöglich nun kann der Presbyter bei der Ordnung der Aussprüche und Thaten Jesu, welche er vom Marcus nicht eingehalten fand, an die wirkliche Zeitordnung gedacht haben (Klst. S. 331), da, selbst wenn er ein stetiger Begleiter Jesu gewesen war (was aus seiner Bezeichnung als *μαθητὴς κυρίου* keineswegs folgt), er unmöglich mehr die Zeitfolge aller einzelnen Thaten Jesu und die wirkliche Veranlassung aller einzelnen Worte, die Marcus berichtete, gekannt haben kann. Vielmehr kann er sein Urtheil nur mit Bezug auf eine Schrift ausgesprochen haben, deren Ordnung ihm die wirkliche zu sein schien und die mit der Marcusschrift mannigfache Berührungspunkte bot. Dafs man dabei nur an die älteste Matthäusschrift denken kann, von welcher Papias a. a. O. wahrscheinlich aus derselben Quelle berichtet und an welche seine Bemerkung über die *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* (die Petrus nicht beabsichtigt habe) offenbar erinnert, scheint mir unzweifelhaft. Uebrigens erhellt aus dem Eingange der Stelle, dafs die später gangbar gewordene Bezeichnung des Marcus als Hermeneut des Petrus ursprünglich nur den Sinn gehabt hat, dafs er durch Aufzeichnung seiner Erinnerungen der Dollmetscher der Ueberlieferungen des Petrus aus dem Leben Jesu geworden sei (vgl. Klst. S. 329).

nur aus schriftlichen Aufzeichnungen eines Ohrenzeugen stammen, ebenso manche gröfsere Spruchreihen, wie 3, 24—29. 6, 8—11. 9, 42—48. 10, 41—45. Mit solchen hatte schon der Presbyter unser Evangelium verwandt gefunden und bei der Vergleichung bemerkt, dafs dasselbe manches an anderer Stelle einfüge. Dem entspricht aber vollständig die Wahrnehmung, dafs wir in unserem Evangelium nicht nur Erzählungen, sondern auch Sprüche und Redestücke unter sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt finden, von denen nicht vorauszusetzen ist, dafs sie schon die älteste Aufzeichnung geleitet haben. Namentlich aber können wir an einzelnen Spruchgruppen, wie 4, 21—25. 8, 34—9, 1. 11, 23—26, noch deutlich nachweisen, dafs ihre einzelnen Elemente, wie so manche andere Einzelsprüche, ursprünglich einem anderen Zusammenhange angehört haben, der uns in unseren anderen Evangelien noch erhalten ist. Insofern hat auch Papias vollkommen Recht, dafs sich namentlich an den Herrenworten zeigt, wie Marcus Einzelnes οὐ τάξει wiedergegeben hat. Und auch das wird richtig sein, dafs die freie Art, wie Marcus den Petrus Aussprüche Jesu gelegentlich in seinen Lehrreden verwenden und in verschiedener Weise verbinden gehört hatte, ihn daran gewöhnte, mit gleicher Freiheit die aus seiner schriftlichen Quelle oder aus der petrinischen Ueberlieferung entnommenen Aussprüche und Redestücke in seine evangelistische Darstellung nach seinen leitenden Gesichtspunkten einzuflechten. Wenn aber der Presbyter seine Genauigkeit rühmt und Papias seine Vollständigkeit (πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν), so kann auch dies natürlich nur darauf beruhen, dafs sie ältere Darstellungen einzelner Geschichten kannten, die Marcus durch Angaben über Zeit und Ort und manche Detailzüge bereichert hatte, und diese Bereicherungen nun auf die Erinnerung an petrinische Mittheilungen zurückführten, welche ihn in Stand setzten, Vieles noch genauer, als es die älteste schriftliche Aufzeichnung gethan, darzustellen, und welche er auch aufs Vollständigste dazu ausgebeutet hatte. Nun aber finden wir wirklich noch innerhalb unserer Evangelien skizzenhafte und aphoristische Darstellungen einzelner Ereignisse, denen erst Marcus ihre geschichtliche Einrahmung und ihre detaillirte Ausführung gegeben hat und da die von ihm herzugebrachten Züge oft den leitenden Gesichtspunkten seiner Darstellung so völlig fern liegen, dafs an blofse schriftstellerische Ausmalung nicht gedacht werden kann, so wird die Ueberlieferung mit vollem Recht auch diese Bereicherungen der ältesten Aufzeichnung auf petrinische Reminiscenzen zurückgeführt haben. Und selbst wo der Verfasser sichtlich mit schriftstellerischer Freiheit Einzelnes ausmalt, sich schildernd ergeht oder neue Verbindungen herstellt, erkennen wir an der stets sich gleichbleibenden Lebendigkeit und Lebenswahrheit, dafs er aus einer vollen Gesammtanschauung der Verhältnisse schöpft, wie er sie (da er nicht selbst Augenzeuge war) nur aus dem andauernden Verkehr mit einem Augenzeugen gewinnen konnte. Eine Scene wie 14, 51. 52 wird sich freilich schwerlich verstehen lassen, wenn er nicht selbst jener Jüngling war, der aus einem Jesu engverbundenen Hause Jerusalems ihm nach Gethsemane nachgefolgt war. Aber im Uebrigen zeigt gerade so Manches, was hier noch unvollständig oder durch die schriftstellerische Zusammenordnung seinem richtigen geschichtlichen Zusammenhange entrückt erscheint, so Manches, was sichtlich in der Beleuchtung und dem eigenthümlichen Pragmatismus des Schriftstellers sich anders darstellt, als es nach der Natur der Verhältnisse und dem Zeugnifs anderer Quellen gewesen sein kann, dafs dieser erste Versuch eines Lebensbildes Jesu nicht von einem Augenzeugen herrührt, sondern nach den Erinnerungen an die ihrer Natur nach sporadischen Mittheilungen eines Augenzeugen und etwa noch ebenso aphoristischen schriftlichen Aufzeichnungen gearbeitet ist.

An dem Verhältnifs des Marcusevangeliums zu Petrus hält die ganze folgende Ueberlieferung fest. Justin, der Märtyrer, bezeichnet die Evangelienschrift, in welcher

(wie nur in unserm Marcus) die Beilegung eines Namens an Simon und die Zebedäussöhne erzählt wird (3, 16. 17), als die ἀπομνημονεύματα des Petrus (dial. c. Tryph. 106) und Tertullian sagt, dafs das Evangelium des Marcus Petri affirmatur, cujus interpres Marcus (adv. Marc. IV, 5). Man begann also das Marcusevangelium auf Grund seines Ursprungs als das petrinische zu betrachten. Enger noch schliefst sich Irenäus (adv. haer. III, 1) an die älteste Ueberlieferung an, wenn er sagt, dafs Marcus, der Schüler und Hermeneut des Petrus, uns das von ihm Verkündigte schriftlich überliefert habe. Er bemerkt aber ausdrücklich, dafs dies nach dem Tode des Petrus geschehen sei, hat also noch keineswegs das Interesse, dem Evangelium eine directe apostolische Beglaubigung zu verschaffen. Auch diese Nachricht stimmt vollkommen mit der ältesten Ueberlieferung; denn schon der Presbyter setzt mit seinem ὅσα ἐμνημόνευσεν zweifellos voraus, dafs Petrus damals nicht mehr am Leben war, und die ganze Art, wie Papias die mangelhafte τάξις des Evangeliums zu entschuldigen sucht, hat keinen Sinn, wenn Marcus über das Einzelne sich noch bei Petrus Raths erholen konnte. Erst Clemens von Alexandrien (bei Euseb. VI, 14) stellt es so dar, als ob das Evangelium noch bei Lebzeiten des Petrus verfafst sei, weifs aber von einer bestimmten Stellung, die dieser dazu eingenommen, (wie er ausdrücklich sagt) nichts zu berichten und deutet so in der naivsten Weise an, dafs die älteren Gewährsmänner, auf die er sich beruft (οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι), das Evangelium noch keineswegs unter den Augen des Petrus verfafst sein liefsen, wie denn auch ihre Motivirung der ausdrücklichen Bitte, welche den Marcus zu seiner Abfassung bewog, durch seine längere Begleitung und seine Erinnerung an die Berichte des Petrus immer wieder auf die Voraussetzung der ältesten Ueberlieferung zurückführt. Noch Origines (bei Euseb. VI, 25) geht über die älteste Gestalt der Ueberlieferung, wonach Petrus dem Marcus den Stoff geliefert, nicht hinaus. Sichere Daten über seine Abfassungszeit enthält nun freilich das Evangelium in sich selbst nicht, man müfste denn mit Volckmar (die Evangelien S. 50) aus den 40 Tagen (1, 13) das Jahr 73 herausrechnen. Wer 13, 2 nicht für ein vaticinium post eventum zu halten vermag, der hat in dieser Stelle keinen Grund, mit ihm über die Zerstörung Jerusalems herabzugehen, das Gleichnifs 4, 26—29 hat mit ungeduldiger Erwartung der Parusie nichts zu thun, die Stellen 9, 1 und 13, 30 beziehen sich auf die eschatologische Parusie und wenn 13, 24 der unmittelbare Zusammenhang derselben mit der Katastrophe in Judäa bereits gelockert erscheint, so zeigt die Apokalypse, wie daraus nicht folgt, dafs die Zerstörung Jerusalems bereits hinter dem Verfasser lag. Ja, 2, 26 (bem. das οὐκ ἔξεστιν) könnte darauf hindeuten, dafs der Tempel noch stand. Dagegen zeigen die erwähnten Mängel der Darstellung, dafs es dem Evangelium an der Controlle eines Augenzeugen fehlte und so wird es im Wesentlichen bei der Zeitbestimmung des Irenäus bleiben, welche Weizsäcker (Untersuchungen S. 118) gewifs mit Unrecht des Doctrinarismus beschuldigt.

Clemens von Alexandrien bringt zuerst die Nachricht, dafs Marcus in Rom und für Römer geschrieben habe. Da nun unser Evangelium wegen seiner Erklärungen jüdischer Gebräuche, palästinensischer Localitäten und aramäischer Worte gewifs nicht für Palästinenser geschrieben ist, da seine Bezugnahme auf die römische Ehescheidungspraxis (10, 12), die Reducirung auf den römischen Quadrans (12, 42) und die Voraussetzung der Bekanntschaft mit der amtlichen Stellung des Pilatus (15, 1) auf römische Leser führt, und die häufigen Latinismen auf einen in lateinischer Umgebung lebenden Verfasser hinweisen, so bestätigt die Eigenthümlichkeit des zweiten Evangeliums auch hier nur die Ueberlieferung. Denn dafs diese Nachricht bei Clemens mit der falschen Deutung von 1. Petr. 5, 13 und mit der Simonsage zusammenhänge, ist durchaus unrichtig. Erst Eusebius (hist. eccl. II, 15) beruft sich auf jene und bringt die Verkündigung des Petrus in Rom, auf Grund welcher Marcus geschrieben, mit dem sagenhaften

Kampfe des Apostels gegen den Magier zusammen, wie er auch zuerst dem Evangelium durch Petrus die förmliche apostolische Sanction ertheilen läfst. Wenn er sich aber hiefür auf Papias und Clemens beruft, so zeigen uns ihre von ihm selbst aufbehaltenen Aussagen, dafs er die Hauptsache erst in sie hineingelesen hat. Was Hieronymus (Catal. Cap. 8) berichtet, hat er augenscheinlich nur aus Eusebius, und wenn man die Stelle ad Hebid. 11 bereits so verstehen kann, als ob unser Evangelium ein reines Dictat des Petrus sei, so erhellt daraus nur, wie die Vorstellung von dem Verhältnifs des Evangeliums zu Petrus, sobald sich einmal das dogmatische Interesse derselben bemächtigte, sich immer weiter von den Grundlagen der ältesten Ueberlieferung entfernte.

§ 2. Die Combinationshypothese.

Bei der augenscheinlichen Verwandtschaft unseres Evangeliums mit dem ersten und dritten kann die Betrachtung desselben nicht blofs bei seinen Eigenthümlichkeiten stehen bleiben, sondern mufs auch sein Verhältnifs zu den beiden anderen in den Blick fassen. Dies that offenbar schon die alte Ueberlieferung, auf Grund derer Clemens (bei Euseb. VI, 14) berichtet, die Evangelien mit den Genealogieen (d. h. unser Matthäus und Lucas) seien zuerst geschrieben; denn hier liegt offenbar eine Reflexion zu Grunde, welche sich so das Fehlen der Genealogieen bei Marcus am besten erklären zu können meinte[1]) (vgl. das ganz analoge Raisonnement bei Euseb. III, 24). Allein bereits Origines (bei Euseb. VI, 25) hat bei seinem ebenfalls auf Ueberlieferung beruhenden Berichte über die Reihenfolge der Evangelien von dieser Annahme völlig abgesehen. Dagegen hat die neuere Kritik seit Griesbach (vgl. Commentat. qua Marci evang. totum e Matthaei et Lucae decerpt. esse monstratur. Jen. 1789 — 90) mit Vorliebe den Gedanken aufgefafst, dafs das kürzeste der drei Evangelien, welches seinen Stoff fast ausschliefslich mit den beiden anderen gemein hat, lediglich ein Auszug aus denselben sei. Nachdem diese Hypothese von Saunier, Theile, Schwarz eingehender begründet, ist sie namentlich von Fritzsche, De Wette und Bleek[2]) auch exegetisch durchzuführen versucht worden. Dieselbe bricht meist aufs Entschiedenste mit der ganzen Tradition, welche ihr neuester Vertreter doch selbst für eine uralte erklärt (vgl. Keim, Geschichte Jesu, S. 99) und welche man nur bemängeln kann, wenn man die spätesten dogmatisirenden Ausschmückungen derselben aufs Willkürlichste in ihre Urgestalt zurückträgt, und sie mufs mit ihr brechen; denn ein blofses Excerpt aus Matthäus und Lucas kann keinem Verfasser zugeschrieben werden, der noch in irgend einer Beziehung zu einem Augenzeugen seiner Geschichte stand. Sie verhindert jedes eindringendere Verständnifs unseres Evangeliums; denn sein Plan kann natürlich nicht erkannt werden, wenn die Reihenfolge seiner Erzählungen lediglich durch die seiner Vorgänger bedingt ist, und seine Darstellungsweise in ihrer Eigenart nicht gewürdigt, wenn tausend Detailzüge, die mit derselben aufs Engste zusammenhängen, nur als dann freilich höchst wunder-

[1]) Wenn Hilgenfeld (Zeitschrift für w. Th. 1864, S. 93) diese Annahme daraus erklärt, dafs man das Lucasevangelium bereits in den paulinischen Briefen, also vor dem Tode des Petrus und Paulus angeführt fand, so findet sich diese verkehrte Exegese doch erst bei Origenes und Eusebius, welche jene Annahme bereits fallen gelassen haben, und umgekehrt läfst ja gerade Clemens auch das Marcusevangelium vor dem Tode des Petrus geschrieben sein.

[2]) Vgl. Fritzsche, Evangelium Marci recensuit et cum commentariis perpetuis edidit, Lips. 1830. De Wette, kurze Erklärung der Evangelien des Lucas und Marcus, 3. Ausgabe, Leipzig 1846. Bleek, synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, herausgegeben von Holtzmann, Leipzig 1862, und dazu Bleek, Einleitung in das N. T., herausgegeben von J. F. Bleek, Berlin 1862, S. 243 ff.

liche Zusätze zu einem fremden Texte erscheinen. Nur weil man sich gewöhnt hatte, die eigenthümlichsten Partieen unseres Evangeliums als entlehntes Gut zu betrachten, konnte es so vielfach übersehen werden, in welcher frappirenden Weise sein Inhalt die alte Ueberlieferung von den Beziehungen seines Verfassers zu Petrus bestätigt.

Die Combinationshypothese versuchte zuerst die abwechselnde Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas dadurch zu motiviren, daſs derselbe, weil er die gröſseren Redestücke vermeiden wollte, jede seiner Quellen, wo er auf ein solches stieſs, verlieſs, um der anderen zu folgen, bis derselbe Umstand ihn zu neuem Wechsel nöthigte. Ist nun schon bei dem immer noch sehr bedeutenden Gehalt an Redestücken, welchen unser Evangelium enthält, dieses Motiv an sich ein wenig wahrscheinliches, so habe ich bereits in den Stud. u. Krit. (1861, S. 680 ff.) gezeigt, daſs diese Annahme selbst an den Stellen, wo sie noch einigen Schein für sich hat, sich bei genauerer Prüfung nicht durchführen läſst und daſs sie keinesfalls durchgängig das Uebergehen des Verfassers von der einen Quelle zu der anderen erklärt. Damit bleibt aber zunächst der Plan, nach welchem Marcus seine beiden Vorgänger combinirt haben soll, völlig undurchsichtig. Dazu kommt, daſs der Verfasser auch in Abschnitten, wo er dem einen folgen soll, oft genug plötzlich gröſsere oder kleinere Stücke, die nur der andere hat, aufnimmt und eben so häufig etwas ausläſst aus der Quelle, welcher er folgt, was gerade auch bei dem anderen fehlt, so daſs also doch ein stetes Vergleichen beider Quellen angenommen werden müſste. Damit aber fällt jede Möglichkeit fort, die Auslassung der eigenthümlichsten Abschnitte, die jede seiner beiden Quellen allein hat, durch jenen Wechsel im Gebrauch derselben zu erklären und doch bedarf es dringend der Erklärung, weshalb Marcus von den Abschnitten namentlich, die Lucas vor Matthäus voraus hat, sich gerade nur das Unbedeutendste angeeignet hat (vgl. a. a. O. S. 686). Und dies gilt nicht nur von ganzen Erzählungs- und Redestücken, sondern auch in den Abschnitten, in welchen er einem von ihnen oder beiden parallel läuft, von zahlreichen gröſseren oder kleineren erläuternden Zusätzen und Detailzügen, deren Verschmähen um so unbegreiflicher wird, je mehr Marcus eine Vorliebe für umständliche, detaillirte, farbenreiche Darstellung zeigt. Je mehr aber so im Einzelnen das Verfahren des Marcus als ein unbegreifliches erscheint, desto unzweifelhafter muſs es werden, daſs die bei dieser Hypothese vorausgesetzte schriftstellerische Intention, aus zwei reichen, vollständigen und planvoll geordneten Evangelienbüchern einen im Verhältniſs zu ihnen mageren, unvollständigen und unmotivirt von einem zum andern abspringenden Auszug herzustellen, der nur noch mit dann kleinlich und bedeutungslos erscheinenden Details, die den Vertretern der Hypothese oft genug Gelegenheit zu gerechtem Spotte boten, aufgeputzt ist, für jene Zeit auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit hat.

Dagegen schien die eigenthümliche Textmischung, welche Marcus im Vergleich mit Matthäus und Lucas vielfach zeigt, sich dadurch am natürlichsten zu erklären, daſs er die beiden parallelen Texte vor sich hatte und eklektisch bald den Ausdruck des einen, bald den des andern sich aneignete. Allein so sehr die Combinationshypothese gerade auf einzelne derartige Erscheinungen pocht, so liegt doch am Tage, daſs dieselben sich ebenso leicht erklären, wenn zwei selbstständige Bearbeiter unseres Evangeliums bald dieses bald jenes Stück seines Ausdrucks sich aneigneten, weil es auch dann vorkommen muſste, daſs sie gelegentlich in den Text ihrer Quelle sich getheilt zu haben schienen. Verfolgt man aber jene scheinbare Textmischung genauer, so erhellt bald, daſs sie gerade bei der Combinationshypothese ganz unerklärlich wird. Schriftstellerisch erklärbar ist dieselbe doch nur, wenn sie mit der Auswahl der einzelnen Züge, in denen Marcus bei Abweichungen seiner Quellen von einander bald der einen, bald der anderen folgt, zusammenhängt und schon hier müſste man auf eine Er-

klärung der Motive, aus denen er bald die eine und bald die andere bevorzugt, meist völlig verzichten. Nun zeigt sich aber, dafs es oft nur die rein sprachliche Form des Ausdrucks ist, die er mit der einen zu theilen scheint, während er in der Sache ganz bei der Darstellung der anderen stehen bleibt, dafs oft selbst die Darstellungsweise ganz der einen angehört, während aus der anderen nur einzelne Vocabeln und Wendungen entlehnt sind, oder dafs Ausdrücke und Wendungen beider Paralleltexte aufs Wunderlichste durcheinander gewürfelt erscheinen (vgl. z. B. 1, 34. 2, 24). Die Beispiele für alles dieses wird unsere vergleichende Exegese in Fülle liefern (vgl. a. a. O. S. 682—685 und Holtzmann S. 117—121). Dazu kommt, dafs bei dieser Annahme oft gerade solche Vocabeln und Ausdrucksweisen als entlehnt erscheinen, welche bei ihrer stereotypen Wiederkehr in unserem Evangelium zweifellos zu seiner eigensten Spracheigenthümlichkeit gehören und dafs umgekehrt trotz jener angeblichen Textmischung von den augenfälligsten Spracheigenthümlichkeiten unseres ersten und dritten Evangeliums nichts in das zweite übergegangen ist[1]). Dagegen ist die durchgängige Eigenthümlichkeit des Ausdrucks, des Stils und der Darstellungsweise bei Marcus eine so ausgeprägte (vgl. a. a. O. S. 646—651), wie sie schlechthin undenkbar bleibt bei einem Schriftsteller, der nicht nur durchweg von seinen Quellen abhängig ist, sondern meist auch den Wortlaut aus ihnen entlehnt haben soll.

Liefs sich so aus rein schriftstellerischen Motiven die Entstehung unseres Marcus aus Matthäus und Lucas augenscheinlich nicht erklären, so versuchte die Tübinger Schule der Hypothese dadurch zu Hilfe zu kommen, dafs sie seiner Composition die Tendenz unterlegte, aus den die Gegensätze des apostolischen Zeitalters, wenn auch bereits in abgeschwächter Gestalt, repräsentirenden beiden Evangelien ein Evangelium der vermittelnden Neutralität zu gestalten. Wie gezwungen Schwegler (nachapostolisches Zeitalter, Tübingen 1846) von diesem Gesichtspunkte aus unserem Evangelium dogmatische Tendenzen aufdrängte, habe ich a. a. O. S. 689 gezeigt. Gegen Baur, der daneben auch die schriftstellerische Intention, die evangelische Geschichte zu einem harmonisch geordneten, übersichtlichen Ganzen abzurunden geltend machte (S. 137), hat bereits Hilgenfeld mit Glück die Priorität des Marcus vor Lucas in langem Streite durchgefochten[2]). Köstlin (der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, Stuttgart 1853) mufste schon einen von Papias bezeugten Urmarcus zu Hilfe nehmen. Mit grofsem Scharfsinn suchte Zeller (Zeitschrift f. wiss. Th. 1865, 3. 4) wenigstens an einigen Punkten die Tendenzkritik in Verbindung mit einer minutiösen Textvergleichung durchzuführen. Wie wenig auch hiedurch nur ein Schein zu Gunsten der Combinationshypothese sich erzielen liefs, wird die Exegese zeigen (vgl. auch Hilgenfeld in seiner Zeitschr. 1866, 1). Trotzdem haben noch neuerdings Strauſs (Leben Jesu, Leipz. 1864) und Keim (Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867) sich mit gröfster Zuversicht für diese Hypothese ausgesprochen, ohne freilich irgend auf die dagegen gel-

---

[1]) Vgl. z. B. aus Matthäus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (*τοῦ Χριστοῦ*), *παρουσία*, *ὁ λόγος* (*τὸ εὐαγγέλιον*) *τῆς βασιλείας*, *ἄγγελος κυρίου*, *μαλακία*, das *τότε* in der Erzählung, *ὥσπερ*, *ἐπάνω* (local), *σφόδρα* (bei Gemüthsbewegungen), *ὕστερον*, *ἄρτι*, *καὶ ἰδού*, *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*, *πορεύεσθαι*, *ἐρρέθην*, *φαίνεσθαι* (im Sinne von Erscheinen), *καλεῖν* (nennen, nur in dem Citat 11, 17); aus Lucas: *λίμνη*, *ἐπιστάτης*, *ὁ κύριος* (von Jesu), *χάρις* (—*ίζεσθαι*), *σώτηρ* (—*ηρία*), *δὲ καί*, *μετὰ ταῦτα*, *καλεῖν* (nennen), *πορεύεσθαι*, *ὑποστρέφειν*, *ἐφιστάναι*, *ἀφιστάναι* (vgl. *σταθείς*, *στραφείς*), *παύεσθαι*, *εὐφραίνεσθαι*, *ὑπάρχειν* und dazu Holtzmann, S. 345.

[2]) Vgl. besonders Baur, kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, Tübingen 1847; Marcusevangelium, Tübingen 1851; Theol. Jahrb. 1853, 1 und Hilgenfeld, Marcusevangelium, Leipzig 1850; Theol. Jahrb. 1852; Evangelien, Leipzig 1854. Auf alle irgend erheblichen Beweismomente Baur's ist in der vergleichenden Exegese Rücksicht genommen und zwar nach seinem Marcusevangelium, auf welches sich (wo nichts besonders bemerkt) die Citate beziehen.

tend gemachten Gründe (geschweige denn auf die Widerlegung anderer Ansichten) einzugehen. Beide haben nur das ungünstige Urtheil über den schriftstellerischen Charakter des Marcus, zu welchem die Hypothese nothwendig verführen mufs, auf die Spitze getrieben, haben vergeblich gesucht, Spuren spätester Zeit in ihm aufzuspüren, und im Uebrigen die vermittelnde Tendenz des Marcus so wenig wie ihre Tübinger Vorgänger irgend fafsbar zu machen gewufst[1]). So hat auch diese neue Wendung der

---

[1]) Wenn die genannten Kritiker die Zusätze des Marcus kleinlich überlegt, handgreiflich unlogisch, voll Uebertreibungen und merkwürdiger Mifsverständnisse finden (Keim S. 97, vgl. Strauſs S. 128), so erweckt es, abgesehen von der Subjectivität solcher Urtheile, doch wahrlich kein Vorurtheil für eine Hypothese, wenn sie lediglich in Folge ihrer Voraussetzungen den Verfasser als einen Stümper sich vorstellen mufs, dessen lächerliche Rolle bei seiner Schriftstellerei sie selbst nicht genug verspotten kann. Und wenn trotz allen Spottes über die „Novitäten" des Marcus selbst Strauſs S. 135 und bestimmter noch Keim S. 85 für manche Details auf besondere (mündliche oder schriftliche) Quellen provocirt, so geben sie selbst zu, dafs Vieles dem Marcus Eigenthümliche sich nur als geschichtlich überliefert begreifen läfst, obwohl dasselbe, wenn es blofse Zuthat sein soll, viel zu isolirt dasteht, um aus „Quellen" entlehnt sein zu können. — Zum Erweis seiner Abhängigkeit von Lucas weifs Strauſs aufser den längst widerlegten angeblichen Textmischungen nur eine Stelle aus dem unächten Schlusse und die bereits von Zeller vergeblich herangezogene 3, 17. 18 anzuführen. Was Keim S. 98 Neues beibringt, kann aber kaum ernstlich gemeint sein. Wenn Marc. 1, 35 Jesum noch in nächtlicher Frühe aufbrechen läfst, soll er die Nacht aus Matthäus, den Morgen aus Lucas haben, obwohl bekanntlich Matthäus nur einen ganz anderen Aufbruch erzählt, der auf denselben Abend fällt und von einem Nächtigen in Capharnaum garnichts erzählt. In der Geschichte der Blutflüssigen soll er die Heilung durch das Anrühren, wie Lucas, zugleich aber durch das Wort Jesu, wie Matthäus, erklären, während doch eine Hypothese, welche dem Schriftsteller solchen Widersinn aufbürdet, nur sich selbst widerlegt. Entscheidend ist ihm aber die grofsartige gänzliche Verwirrung des Höhepunkts der galiläischen Geschichte, wie sie nur durch halbe Abhängigkeit hier von Matthäus, dort von Lucas, zu Stande kommen konnte (S. 102. Vgl. auch S. 89, wo es freilich schwer genug ist, den von Keim gerügten Thatbestand nach seinen Andeutungen auch nur aufzufinden). Da aber Keim, um die Uebelstände der älteren Combinationshypothese zu erleichtern, den Marcus bis zur Speisung ausschliefslich dem Lucas folgen läfst (ohne freilich S. 96 die Abweichung in der Stellung der Nazarethscene und der Apostelberufung irgend erklären zu können), von da an ausschliefslich dem Matthäus, so begreift sich um so weniger, wie er sich hier durch Lucas wieder konnte verwirren lassen. Die ganze Annahme einer solchen Verwirrung stützt sich aber auf unerweisliche Voraussetzungen über die Dispositionen des Matthäus und Lucas (S. 86. 90), die, wenn sie erwiesen wären, es nur doppelt unbegreiflich machten, wie der Nacharbeiter einen angeblich so klaren Geschichtsfortschritt unkundig und bewufstlos zerstören oder durch Abschwächung und Uebertreibung verderben konnte. — Die späte Zeitstellung erweist Keim S. 84 dadurch, dafs die Zukunft Christi ganz unsicher geworden, weil er selbst nicht mehr Zeit und Stunde weifs, während er S. 100 richtig erinnert, dafs das Nichtwissen des Sohnes nach den besten Texten auch bei Matthäus steht, ferner daraus, dafs an die Stelle der Zwölf die Gemeinde tritt, während Matthäus bekanntlich allein die Sprüche von der ἐκκλησία hat, am Entscheidensten aus Marc. 10, 30, das die volle Einbürgerung des Christenthums auf Erden zeigen soll, während doch auch Lucas in der Parallele die diesseitige Vergeltung hat. Wo Irenäus für das Jahr 100 der Abfassung sprechen und sammt Tertullian für die Priorität des Lucas zeugen soll (S. 85), ist aus seinen Citaten nicht ersichtlich und bisher noch von Niemanden aufgefunden, und doch redet Keim auf Grund solcher Beweise von dem notorisch jüngeren Alter des Marcus (S. 86)! Dafs aber Strauſs S. 135. 136 schliefslich, wenn auch zögernd und zweifelnd, zu der de Wette-Bleek'schen Annahme einer Benutzung des Johannesevangeliums durch Marcus zurücklenkt, wird man bei dem heutigen Stande der Kritik kaum mehr begreiflich finden. Von der „allenthalben sichtbaren Verjüngung der Stoffe" (Keim S. 86) urgirt Keim besonders die magischen Spielereien (S. 90), wie Strauſs die Veranschaulichung der Wunder durch Darstellung ihres successiven Hergangs und die „aramäischen Zauberformeln" (S. 129. 135), während doch naturgemäfs jede künstliche Steigerung der Wundergeschichten nur alles Successive und jede Mitwirkung natürlicher Mittel ausschliefsen konnte. — Der Nachweis einer dogmatischen (wenn auch die Gegensätze vermittelnden) Tendenz wird bei Keim S. 90 ff. nicht weniger auf künstliche Schrauben gestellt, wie bei den Tübingern. Was ist das doch für eine Steigerung des Begriffs der Gottes-

Hypothese wohl einige neue Momente herbeischaffen können, um gelegentlich die Auslassung dieses oder jenes Abschnitts zu erklären; aber je weniger bei einem Schriftsteller, dessen Vorliebe für schildernde Ausführungen und detaillirte Erzählung so klar zu Tage liegt, die dogmatische Tendenz der entscheidende Gesichtspunkt für die Auswahl der Stoffe gewesen sein kann, um so weniger hat diese neue Wendung der Hypothese befriedigender als die ältere Form derselben die Entstehung unseres Evangeliums aus Matthäus und Lucas zu erklären vermocht. Es bleibt also dabei, dafs die Griesbachsche Hypothese aufgegeben werden mufs und sie ist die einzige, welche als eine reine Verirrung auf dem Gebiet der Evangelienkritik erscheint, sofern sie nur dazu führt, den vorliegenden Thatbestand zu verkennen und zu verdunkeln, während alle anderen von theilweise richtigen Beobachtungen ausgehen und somit ihre relative Berechtigung haben.

Im Gegensatze gegen die künstliche und undurchführbare Combinationshypothese hat sich vielfach das Vorurtheil gebildet, dafs überhaupt die Erklärung der vorhandenen Uebereinstimmung unserer Evangelien aus der schriftstellerischen Abhängigkeit des einen von dem anderen ein mehr oder weniger willkührliches Spiel der hypothesensüchtigen Kritik sei. Wenn auch die Traditionshypothese in der etwas künstlichen Fassung, die ihr ursprünglich Gieseler (historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, Leipzig 1818) gegeben, keine weiteren Vertreter gefunden hat, so hat sie doch vielfach den Anlafs dazu geboten, sich dabei zu beruhigen, dafs die Uebereinstimmungen unserer Evangelien durch die mündliche Ueberlieferung sich ausreichend erklären liefsen und eine weitere Verfolgung dieses Problems weder nöthig noch möglich sei. Allein diese Ansicht beruht lediglich auf einer ganz unzureichenden Beobachtung über den Umfang dieser Uebereinstimmungen. Schon die durch lange Erzählungsreihen fortgehende gleiche Zusammenordnung der durch kein geschichtliches Band verbundenen Ueberlieferungsstoffe, wie sie bald zwei, bald alle drei Evangelien mit einander theilen, kann nicht auf die mündliche Ueberlieferung zurückgeführt werden. Aber auch in der Darstellung der einzelnen Erzählungen stimmen nicht blofs einzelne hervorragende Wendungen oder Schlagworte überein, welche sich ja allerdings, namentlich auf den Höhepunkten einer viel wieder-

---

sohnschaft, welche sich in dem εἷς ἀγαπητὸς υἱός der Parabel (12, 6), in der Mitausschliefsung der Engel vom Geheimnifs des göttlichen Rathschlusses (13, 32), in der leisen Einführung einer übernatürlichen Geburt (6, 3), welche die andern mit dürren Worten erzählen, zeigen soll? Dafs auch bei Matthäus nicht der Schmerzensruf das Leben endet, dafs bei Lucas mindestens deutlicher als bei Marcus die Bestellung des Esels und des Locals zum Passahmahl auf ein Vorherwissen Jesu zurückgeführt wird, liegt am Tage. In dem doppelten Hahnenschrei (14, 30) eine Steigerung seines Vorauswissens, in „dem eilenden Wort“ (14, 41. 42), in „dem Heroismus“ (10, 32), in der Verkürzung der Bitten auf Gethsemane und anderen derartigen Zügen die „bedenkliche Perspective eines Zauberlebens“ (S. 91) zu finden, wird auch dem grübelnden Scharfsinn schwer gelingen. In mancher Beziehung soll Marcus sich noch schärfer als Lucas gegen das Gesetz und die nationale Schranke aussprechen, dann wieder dem Mosaismus anders als Paulus dauernde Geltung erstreiten und mit grofser Vorliebe den Glauben des Volkes rühmen, obwohl selbst der Name des Gesetzes verschwunden und das Buch nur noch wie Johannes von den Juden redet (S. 91—93). Eine unvermittelte Verbindung unlösbarer Widersprüche ist aber selbstverständlich keine Ausgleichung der Gegensätze. Vorsichtiger bleibt Strauſs dabei stehen, dafs Marcus alles Extreme aus seinen Vorgängern vermeidet und für jeden judaistischen Zug, den er ausgelassen, auch einen universalistischen preisgiebt (S. 132. 133). Aber das Wort von der unverbrüchlichen Fortdauer des Gesetzes, wie das von den Richterthronen der zwölf Apostel (das zu jenen gehört), steht ja bekanntlich auch bei Lucas und das von den Abrahamskindern, die Gott aus Steinen erwecken kann, wie das von der Verwerfung Israels (das zu diesen gehört) auch bei Matthäus, so dafs diese Observationen für die wechselsweise Benutzung dieser beiden gar nichts erweisen können. Somit wird das oben gefällte Urtheil hinlänglich gerechtfertigt erscheinen.

holten Erzählung, gern stereotyp ausprägen, sondern ebenso oft selbst die untergeordnetsten Detailzüge, die bedeutungslosesten Einleitungs- und Schlufsformeln, sowie die Uebergänge zwischen verschiedenen Erzählungen, von denen durchaus nicht anzunehmen steht, dafs sie in der mündlichen Ueberlieferung beständig zusammen erzählt seien. Nur wenn man das Wesen der mündlichen Ueberlieferung sich durchaus nicht näher klar macht, sondern dieselbe als einen deus ex machina überall da eingreifen läfst, wo man kein anderes Mittel zur Lösung des Problems findet, kann man verkennen, dafs keine mündliche Ueberlieferung soweit die Form der Darstellung zu fixiren im Stande ist. Dazu kommt, dafs in dem wörtlich übereinstimmenden sich vielfach der schriftstellerische Character eines Evangeliums so deutlich ausprägt, dafs die betreffenden Worte und Wendungen nur von seinem Verfasser herrühren können.

Aber der Umfang dieser Uebereinstimmungen erweitert sich beträchtlich über den Kreis der unmittelbar gleichen Worte hinaus, wenn wir beobachten, wie die sie unterbrechenden Abweichungen oft rein stilistischer oder lexicalischer Art, oft durchaus keine anderen sind, als sie die verschiedenen Codices eines einzelnen Evangeliums in ihren Varianten zeigen. Zeigt sich nun vollends in diesen Abweichungen eine gewisse Consequenz, so dafs dieselben oder gleichartige Worte und Wendungen vielfach in ähnlicher Weise geändert werden, so haben wir den Beweis in Händen, dafs unsere Paralleltexte in einem Umfange, den keine mündliche Ueberlieferung mehr zu fixiren im Stande ist, nur leichte schriftstellerische Abwandlungen Einer ihnen zu Grunde liegenden Darstellung sind. Aber auch wo die Abweichungen mehr sachlicher Natur sind, liegt oft das schriftstellerische Motiv der Abweichung so klar zu Tage, dafs die eine Darstellung nur als eine absichtliche Umbildung der anderen gefafst werden kann. Handelt es sich hier, wie so häufig, nur um erläuternde Glossen, erleichternde Weglassungen oder Umgestaltungen, verstärkende und verschönernde Zusätze, so müssen diese schon darum Sache des einen vorliegenden Text bearbeitenden Schriftstellers sein, weil auch die Varianten desselben Evangelientextes ganz ähnliche Erscheinungen zeigen. Wo aber Umbildungen darüber hinausgehen, da läfst sich vielfach eine Reihe kleinerer Abweichungen als die nothwendige Folge der Aenderung in einem Hauptpunkte erkennen, wodurch man erst recht mit voller Sicherheit auf schriftstellerische Reflexion als die Ursache derselben geführt wird. Denkt man sich nun diese in ihrer Entstehung zu Tage liegenden Abweichungen fort, so wächst die Uebereinstimmung der dem umändernden Schriftsteller zu Grunde liegenden Darstellung mit einer uns noch vorliegenden bis zu einem Umfange, welcher jeden Gedanken an mündliche Ueberlieferung ausschliefst. Ist aber dies das Verhältnifs unserer Paralleltexte, so darf man es nicht für aussichtslos erklären oder als müfsiges Spiel des Witzes behandeln, wenn man die ursprünglichste unter den uns vorliegenden drei Darstellungen festzustellen sucht. Mittelst derselben Methode, nach welcher die Textkritik zwischen verschiedenen gleichbeglaubigten Lesarten für die Ursprünglichkeit derjenigen entscheidet, aus welcher sich die Entstehung der Varianten am leichtesten und einfachsten erklärt, wird man schliefslich unter den drei Paralleltexten zur Entscheidung über die Ursprünglichkeit des einen gelangen müssen. Von den Punkten aus, an welchen das schriftstellerische Verhältnifs derselben sich klar herausstellt, wird man so auch über diejenigen Licht zu erhalten suchen, wo die Motive der Abweichung nicht von vornherein durchsichtig sind oder wo, wie die Geschichte dieser Untersuchungen zeigt, zunächst entgegengesetzte Möglichkeiten zur Erklärung der Varianten sich darbieten. Auf diesem Wege ergiebt sich, dafs der Marcustext im Grofsen und Ganzen dem der beiden anderen Evangelien zu Grunde liegt und so mufsten wir es erwarten, wenn wirklich nach § 1 das zweite Evangelium seinem Hauptinhalt nach auf selbstständiger (petrinischer) Ueberlieferung beruht. Den Beweis dafür haben wir durch eine fortgehende Parallelexegese zu führen

versucht, welche von den leichtesten stilistischen Abwandlungen bis zu den wichtigsten sachlichen die Umbildung des einen Evangelientextes in den beiden anderen verfolgt. Es kommt hinzu, dafs der ausgeprägte Sprachcharakter des zweiten Evangeliums es erlaubt, fortgehend im ersten und dritten diejenigen Ausdrücke und Wendungen nachzuweisen, welche sich durch ihre häufigere Wiederkehr in jenem und dadurch, dafs sie in diesen ganz oder fast ausschliefslich in Parallelen erscheinen, als aus ihm entlehnt erweisen (vgl. Stud. u. Krit. 1861, S. 57. 58). Es kommen ferner hinzu die sogenannten Doubletten, d. h. Sprüche oder selbst ganze Erzählungen, welche die anderen Evangelien auch selbstständig haben und die dann doch an der Stelle, wo sie bei Marcus sich finden, meist mit sichtlicher Anlehnung an die eigenthümliche Fassung, die sie bei ihm erhalten haben, sich wiederholen. Das führt dann zu dem weiteren Beweise, wie auch die ganze innere Oekonomie des ersten und dritten Evangeliums auf Marcus beruht und ihre Auslassungen und Abweichungen von der Reihenfolge bei Marcus sich ebenso leicht erklären, wie beides bei Marcus, wenn er sie vor sich hatte, unerklärlich blieb. Dieser Beweis mufs aber der zusammenhängenden Erklärung der beiden anderen Evangelien vorbehalten bleiben (vgl. jedoch in Betreff des Luc. Stud. u. Krit. 1861, S. 697—702), welche auch erst die ganze Methode ihrer Benutzung des Marcus und ihrer Umbildung seiner Darstellung in umfassenderer Weise verständlich machen kann. So lange man die anderen Evangelien immer nur vom Gesichtspunkte des Marcus aus betrachtet, wie hier zunächst geschehen mufs, erhält die Erklärung ihrer Abweichungen immer leicht den Schein einer parteiischen Kritik, welcher den Freunden der anderen dieselbe verleidet und welcher erst schwindet, wenn man nun auch die anderen für sich in ihrer Eigenthümlichkeit würdigt, was aber nur in ihrer fortlaufenden Erklärung geschehen kann. Das gilt insbesondere vom ersten Evangelium, dessen in gewisser Beziehung hohe schriftstellerische Vollendung ihm so oft das Vorurtheil einer Ursprünglichkeit verschafft hat, welche sich doch der nüchternen Kritik gegenüber nicht bewährt. Es kommt aber hinzu, dafs gerade die nähere Betrachtung des Verhältnisses zwischen Marcus und diesem Evangelium zu dem Ergebnifs führt, wie mit der Anerkennung der Ursprünglichkeit des Marcus gegenüber unseren beiden jetzigen Evangelien das Problem der Evangelien-Kritik noch nicht gelöst ist. Wir werden demnach zunächst dieses Verhältnifs noch etwas näher in den Blick zu fassen haben.

§ 3. Matthäus und Marcus.

Die überlieferte Reihenfolge unserer Evangelien, die zuerst bei Iren. (adv. haer. III, 1, 1) auftritt und trotz Clemens (vgl. § 2) von Origenes (bei Euseb. VI, 25) festgehalten wird, kann für das Verhältnifs unserer Evangelien zu einander nichts beweisen, da die Väter dabei voraussetzen, dafs unser erstes Evangelium die Schrift des Apostel Matthäus sei. Seit aber Schleiermacher (Stud. u. Krit. 1832) gezeigt hat, dafs das, was die älteste Ueberlieferung von dieser Apostelschrift aussagt, durchaus nicht auf unser erstes Evangelium passe, und gleichzeitig Sieffert (Ueber den Ursprung des ersten canonischen Evangeliums. Königsberg 1832) in abschliefsender Weise die Beweise dafür gesammelt hat, dafs unser erstes Evangelium keine Apostelschrift sein könne, können wir dasselbe immer nur für eine Bearbeitung oder Verarbeitung jener ältesten Apostelschrift halten, mögen wir nun den Vätern Recht geben oder nicht, wenn sie in derselben immer noch im Wesentlichen das Werk des Apostels zu besitzen glaubten. Die Ueberlieferung, aus welcher die Reihenfolge unserer Evangelien stammt, setzt also zunächst nur voraus, dafs jene älteste Apostelschrift älter ist als unser Marcusevangelium und dafs dieses wirklich auf schriftlichen Aufzeichnungen eines Augenzeugen mit

beruht, haben wir bereits § 1 gesehen. Dagegen ist es offenbar schon eine kritische Reflexion auf das Verwandtschaftsverhältnifs unserer Evangelien, wenn Augustin (de consensu evangelistarum I, 2) Marcus den pedissequus et breviator Matthaei nennt. Diese früher herrschende Ansicht, unter deren älteren Vertretern Hug hervorragt, ist in neuerer Zeit am standhaftesten von Hilgenfeld vertheidigt worden, der, während er die Priorität des Marcus vor Lucas glücklich gegen Baur verfocht (vgl. § 2), doch ebenso bestimmt an seiner Abhängigkeit von Matthäus festhielt. Indem er in letzterem eine Grundschrift von ihrer Bearbeitung unterschied, versuchte er diejenigen auffälligsten Unebenheiten in der Composition des Matthäus, welche sich am natürlichsten aus seiner Abhängigkeit von Marcus erklärten, auf anderem Wege entstehen zu lassen. Auf eine genauere Textvergleichung, wie auf die Details der für die Priorität des Marcus geltend gemachten Instanzen ist aber Hilgenfeld niemals eingegangen und sein immer erneuter Versuch, die Entstehung unseres zweiten Evangeliums aus dem ersten (d. h. die Motive seiner Auslassungen, Umstellungen, Erweiterungen) durchsichtig zu machen, kann trotz manchem feinen Blick, den Hilgenfeld bei dieser Gelegenheit in die Composition des Marcus gethan hat, auch in seiner jüngsten Form nicht als gelungen betrachtet werden[1]). Neuerdings hat auch Klostermann (das Marcusevangelium nach seinem

---

[1]) Nachdem schon in den Stud. u. Krit. (1861, S. 692. 693. Vgl. Holtzmann, S. 122—124) gezeigt, dafs sich auf diesem Wege die Composition des Marcus nicht ausreichend erklären lasse, hat Hilgenfeld noch einmal seine Ansicht in einer Analyse unseres Evangeliums durchzuführen gesucht (Zeitschrift f. w. Th. 1864, 3). Danach soll also Marcus, um der Petrusstadt das erste glänzende Auftreten Jesu zuzueignen, an die Stelle der Bergrede den Synagogenvortrag in Capharnaum gesetzt haben. Aber wenn ihm so viel an der Hervorhebung der Petrusstadt lag, weshalb läfst er gerade die Uebersiedlung Jesu dorthin (Matth. 4, 13 — 16), warum gerade das erste Wunder daselbst (Matth. 8, 5 — 13) fort, da er ja das ihm angeblich anstöfsige Wort 8, 11. 12 so gut wie Lucas einstweilen fortlassen konnte? Und dafs nun die aus Matth. entlehnte Zeitbestimmung Marc. 1, 32 (weil der der Bergrede substituirte Synagogenvortrag voraussetzt, dafs es Sabbath war) zum mindesten so viel geeigneter zur Motivirung erscheint, als bei Matthäus, wäre doch ein Zufall seltsamster Art. — Dafs die drei Stücke Matth. 9, 1—17 nicht als Beispiele der Feindseligkeit gegen Jesum zusammengestellt sein können, zeigt, abgesehen von 9, 14, wo gar nicht die Feinde, sondern die Johannesjünger die Fastenfrage zur Sprache bringen, der ganze Plan des Evangeliums, in welchem Cap. 8. 9 ein Bild seiner Heilthätigkeit giebt, wie Cap. 5—7 ein Bild seiner Lehrthätigkeit, was 4, 23. 9, 35 handgreiflich genug angedeutet. Dafs demnach unmöglich Marc., bei dem allein das Motiv für die Zusammenstellung der drei ersten zu Tage liegt, aus Matth. 9 und Matth. 12 die kunstvolle Reihe von Conflicten Jesu mit den herrschenden Parteien zusammen gelesen haben kann, das hat Hilgenfeld auch jetzt wieder wohl leugnen, aber nicht widerlegen können (S. 304). Ebenso wenig hat er erklären können, woher Marcus danach gerade wieder die Lichtseite hervortreten lassen wollte, und inwiefern er dazu die Apostelernennung wählte, die doch mit der günstigen oder ungünstigen Aufnahme Jesu an sich nichts zu thun hat. Ebenso wenig begreift man, woher Marcus, um dann wieder die Schattenseite hervortreten zu lassen Matth. 12, 22—37 mit V. 46—50 verbinden, und letzteres Stück dazu in ein falsches Licht rücken und in eine falsche Situation versetzen mufste, da ja das ausgelassene Stück Matth. 12, 38—45 ihm genügenden Anlafs bot, ohne solche gewaltsame Verrenkung die Schattenseite noch viel nachdrücklicher hervortreten zu lassen. — Wenn Marcus die schöne Siebenzahl der Gleichnisse bei Matthäus aufgegeben und abgeschwächt haben soll, so mufste doch ein Motiv aufgezeigt werden, aus welchem derselbe eine so schöne Vorlage zerstört haben soll und wenn der für Marcus so bedeutsame Gegensatz des Volks und des Jüngerkreises aus Matthäus entlehnt sein soll, der zu den Gleichnissen die Erklärung für die Jünger hinzugefügt hat, so ist damit doch das einfache Sachverhältnifs lediglich umgekehrt, sofern derjenige, welcher auf Grund derselben jenen Gegensatz so bedeutsam hervorhebt, auch das nächste Interesse gehabt haben wird, jene Erklärung hier einzuschalten. Wenn auch Hilgenfeld eine sachliche Zusammengehörigkeit der Dämonenaustreibung am Ostufer und der Auferweckung des Mägdleins anerkennt, und dann doch die beiden Geschichten nur darum zusammen stehen läfst, weil der dazwischen liegende Abschnitt Matth. 9, 2—17 bereits anticipirt war, so bleibt das Zusammentreffen jener für den Evangelisten bedeutsamen sachlichen Verwandtschaft und

Quellenwerth für die evangelische Geschichte. Gött. 1867) unserem Evangelium, trotzdem er den Ursprung desselben aus petrinischer Ueberlieferung auf Grund des papianischen Zeugnisses noch viel stärker als Hilgenfeld betont und denselben oft mit übertriebenem Scharfsinn im Einzelnen nachzuweisen sucht, dennoch eine Abhängigkeit von einer schriftlichen Quelle, wie sie im Wesentlichen unser Matthäus darstellt, vindicirt, welche damit schlechterdings unverträglich ist (vgl. meine Recension in den Stud. u. Krit. 1868, 4). Während seine sorgfältige Detailexegese und seine scharfsinnige Analyse des Evangeliums nach Zweck und Plan trotz mancher Verirrungen das Verständnifs desselben vielfach gefördert hat, werden wir auf seine Versuche, durch eine sorgfältigere Textvergleichung, als sie bei Hilgenfeld zu finden, die Ursprünglichkeit des ersten Evangeliums zu erhärten, in der Detailexegese wiederholt zurückkommen müssen.

---

dieses rein äufserlich motivirten Zusammenstehens völlig unerklärt. Warum aber werden die beiden Geschichten Matth. 9, 27—34 fortgelassen, da doch 9, 30 mindestens ebenso gut wie Marc. 5, 43 die Unempfänglichkeit des Volkes constatirt und 9, 34 dieselbe in ein noch viel helleres Licht setzt, zumal Marcus die eine 8, 22—26 nachbilden soll, während er die andere nicht nur hier, sondern auch, wo er auf ihr Pendant stöfst (Matth. 12, 22. 23), fortläfst? Durch die Voraufnahme (?) der Synagogenscene in Nazareth soll Marcus die Unempfänglichkeit des Volks zum Abschlufs bringen; aber wenn er nun scheinbar ganz willkürlich zu der Aussendung der Jünger Matth. 10 zurückgreift und dann doch einen Zusammenhang zu Wege bringt, der selbst nach Hilgenfeld eine Fuge in der Zusammensetzung des canonischen Matthäus passend auszugleichen scheint, so ist das doch wieder nur ein unerklärter seltsamer Zufall und doch soll die „magere Aussendungsrede" bei ihm daraus erklärt werden, dafs nachdem die Unempfänglichkeit des Volkes entschieden, die Anweisung der Apostel kürzer abgethan (?) werden konnte. Da hiemit die Abweichungen des Marcus von der Reihenfolge bei Matthäus aufhören, so wird man gestehen müssen, dafs Hilgenfeld auch in seinem neuesten Versuche dieselben von seinem Standpunkte aus nicht zu erklären vermocht hat. Aber hat er denn die Auslassungen erklärt? Die Gesandschaft des Täufers mit der darauf folgenden Rede soll weggelassen sein, weil Marcus das Wesentliche davon (?) bereits 1, 2 anticipirt hat. Aber was bewog ihn denn, dort den Schriftbeweis zu verstärken und darüber diese ganze auch im Uebrigen sehr bedeutungsvolle Geschichte zu opfern, wenn er doch sonst die alttestamentlichen Weissagungen, mit deren Erfüllung sich Matthäus beladen, einfach wieder beseitigt hat (S. 327)? Wenn er das Gleichnifs von den Arbeitern im Weinberge und von dem königlichen Hochzeitsmahle weglassen soll, weil er alles Antijüdische vermeidet, so ist ja klar, dafs in unserem Matthäus diese Gleichnisse gar keine antijüdische Beziehung haben, da jenes nur auf die Lehre von der Gleichheit des Lohns im Himmelreich, dieses ausdrücklich auf die Hierarchen bezogen wird. Wenn aber Marcus das Ende des Verräthers und die Geschichte von den Grabeswächtern als „zu weit führende Abschweifung" weglassen soll, so ist damit eben gar nichts erklärt. Was soll die Uebereinstimmung in dem Citat 7, 6. 7 oder 11, 17, in dem „ungefügigen" Ausdruck 8, 2 oder dem eigenthümlichen Gebrauch des ἀναφέρειν 9, 2 für die Abhängigkeit des Marcus beweisen, da das ja eben zur Frage steht, wer den anderen hier schriftstellerisch benutzt hat? Im zweiten Theile des Evangeliums constatirt Hilgenfeld fast überall nur die Auslassungen und Abweichungen des Marcus und beurtheilt sie von seiner Voraussetzung aus natürlich sehr ungünstig. Aber wenn Marcus hier die Stetigkeit des Fortschritts unterbrochen (9, 10), dort die Kraft der Erzählung abgeschwächt (9, 28), hier der Sache eine schiefe (10, 2), dort eine auffallend freundliche Wendung gegeben hat (12, 28—34), wenn er hier einen Zusatz macht, der die Sache wider Willen verschlimmert (11, 13), dort den Hahnenschrei überflüssig genug verdoppelt (14, 30. 68. 72), so ist ja damit nirgends erklärt, wie Marcus zu solchen grundlosen Verschlimmbesserungen kam. Wenn er aber vollends das echt prophetische Vorherwissen Jesu nicht mehr hervortreten (14, 1. 14) oder neben der allgemeinen Bezeichnung des Verräthers die persönliche vermissen läfst (14, 20), so ist doch damit nur constatirt, dafs sich solche Auslassungen schlechterdings nicht mehr begreifen lassen. Und wenn er nun gar 11, 2 zu dem Ursprünglichen zurückkehrt oder Zusätze des Matthäus „mit Recht" ausläfst (S. 321. 325), so ist das doch das offne Zugeständnifs, dafs die Ursprünglichkeit des Marcus hier ganz unzweifelhaft ist. Wir können hiernach auch nach dieser neuesten Beweisführung die Bearbeitung des canonischen Matthäus durch unseren Marcus durchaus nicht „sonnenklar" (S. 327) finden, sondern nur für eine unerwiesene und unerweisliche Hypothese halten.

Obwohl demnach die Abhängigkeit des Marcus von unserem ersten Evangelium nicht erwiesen ist und, weil sich bei der Textvergleichung unzählig oft genau dieselben Erscheinungen bei Matthäus zeigen, aus welchen man die Abhängigkeit unseres Lucas von Marcus erschliefst, nicht erwiesen werden kann, so haben die Vertreter dieser Ansicht doch ein unzweifelhaftes Moment der Wahrheit für sich in der Thatsache, dafs in einer Reihe von Rede- und Erzählungsstücken unser Matthäus dem Marcus gegenüber einen ursprünglicheren Text zeigt, wenn wir die Textvergleichung unbefangen nach den § 2 entwickelten Grundsätzen durchführen. Es zeigen sich hier wieder auf Seiten des Marcus genau dieselben Erscheinungen, wie wir sie sonst bei Matthäus und Lucas im Vergleiche mit Marcus wahrnehmen, nur dafs dicht neben dem Haften am Ausdruck des Paralleltextes, der sich nicht selten als ein dem Marcus sonst ganz fremder zeigt, eine noch viel freiere sprachliche und sachliche Umgestaltung, Erläuterung und Bereicherung desselben hergeht[1]). Diese Erscheinung erklärt sich aber unstreitig am einfachsten, wenn in den betreffenden Abschnitten beiden Evangelien eine ältere Schrift zum Grunde liegt, die in unserem ersten noch treuer erhalten, im zweiten bereits freier verarbeitet ist. Dann mufste es ja geschehen, dafs trotz der sonst durchgängig nachweislichen schriftstellerischen Abhängigkeit des ersten Evangelisten von Marcus er überall da, wo er die auch von Marcus verarbeiteten Stoffe seiner Quelle in ihrer ursprünglichen Fassung bewahrt hat, diesem gegenüber als der ursprünglichere erscheint. Nun sahen wir aber bereits § 1, dafs Marcus neben der petrinischen Ueberlieferung, aus welcher er schöpfte, auch schriftliche Aufzeichnungen eines Ohrenzeugen benutzt hat, und wir mufsten vermuthen, dafs diese Schrift, welche bereits Papias und sein Gewährsmann mit dem Marcusevangelium verwandt fanden und als direct apostolische zum Mafsstabe seiner Beurtheilung machten, keine andere als die älteste Schrift des Apostels Matthäus sei, welche ja, weil sie am treusten und vollständigsten in unser erstes Evangelium übergegangen, diesem den Namen gab. Da diese Schrift nach Papias (bei Euseb. III, 39) ursprünglich aramäisch geschrieben war, so mufs dieselbe unseren Evangelisten natürlich bereits in einer griechischen Uebersetzung vorgelegen haben, da sich sonst die rein sprachlichen und stilistischen Uebereinstimmungen in den aus ihr entlehnten Partien nicht erklären liefsen.

Die Benutzung dieser Schrift durch Marcus haben unter den neueren Vertretern der Marcushypothese (d. h. der Priorität des Marcus vor unseren beiden canonischen Evangelien) besonders Ewald (die drei ersten Evangelien. Gött. 1850) und Meyer (krit.-exegetisches Handbuch über die Evangelien des Marcus und Lucas. 5. Aufl. Gött.

---

[1]) Bemerke Ausdrücke, wie ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 11, 25, γέεννα 9, 43—47, ἡ ἔρημος substantiv. 1, 4. 12. 13, κύριε als Anrede Jesu 7, 28, ἄνθρωπος wie 13, 34 (vgl. ἄνθρωποι 9, 31), πρόβατα 6, 34, οὕτως ἐστίν 10, 43, ναί 7, 28, ἔμπροσθεν 9, 2, ὁμοιοῦν 4, 30 und anderes wie οὐρανοί im Plur., οὐαί, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἰδού, das Marcus auch selbstständig nachgeahmt hat. Dazu kommen Erscheinungen wie das bei Marcus ganz vereinzelte Citat 1, 2. 3, die Erzählungsdoublette der Speisungsgeschichte und die Spruchdoublette 9, 35. 10, 43. 44. Ich habe bereits früher (Stud. u. Krit. 1861) gezeigt, wie in diesem Doppelverhältnifs von Ursprünglichkeit und Abhängigkeit bei Marcus das eigentliche Problem der Evangelienkritik liegt, das mit gleichem Unrecht von den Einen zu Gunsten einer durchgängigen Ursprünglichkeit, von den Anderen zu Gunsten einer durchgängigen Abhängigkeit weggeleugnet wird. In meinen Abhandlungen über die Rede- und Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus (Jahrb. f. d. Theol. 1864, 1. 1865, 2) habe ich diejenigen Stücke, in welchen die Darstellung bei Marcus einen secundären Character trägt, näher besprochen und wenn Hilgenfeld darin nur eine Selbstauflösung der Marcushypothese sieht (Zeitschrift f. wiss. Theol. 1866, S. 85), so ist dieser Spott sehr unzutreffend, da es ja nicht auf die Durchfechtung einer Hypothese ankommt, sondern auf die Würdigung und Erklärung aller, auch der von entgegengesetzten Seiten aus beobachteten Erscheinungen, welche nun einmal das Verhältnifs unserer Evangelien darbietet.

1867) zugestanden, wodurch sie die Möglichkeit gewannen, den secundären Charakter mancher Partien in unserem Marcus zuzugestehen; doch beschränken beide dieselbe mit Unrecht auf eine sogenannte Spruchsammlung. Nun zeigt aber bereits die schriftstellerische Uebereinstimmung der beiden anderen von einander zweifellos unabhängigen Evangelien, so weit sie nicht durch Marcus vermittelt ist, dafs die von beiden neben ihm benutzte ältere schriftliche Quelle keineswegs nur Sprüche und Redestücke, sondern auch Erzählungsstücke enthielt (vgl. Jahrb. 1865, 2); wir dürfen uns also nicht wundern, dafs Marcus auch in solchen Stücken zuweilen dem Matthäus und selbst dem Lucas gegenüber, wo derselbe den Tenor der Urrelation noch treuer erhalten hat, als der secundäre Schriftsteller erscheint. Durch diesen Hinzutritt des Lucas befinden wir uns aber in der für die Kritik selten günstigen Lage, dafs uns vielfach die Bearbeitung derselben älteren Quelle durch drei verschiedene Schriftsteller vorliegt, und wenn auch der Sachverhalt einerseits dadurch einigermafsen verdunkelt erscheint, dafs zweien von ihnen zugleich die Bearbeitung derselben durch Marcus bekannt war und häufig von ihnen mit berücksichtigt wurde, so kann dies andererseits doch auch oft dazu führen, den Bestand derselben, wo er noch ursprünglich erhalten, nur um so sicherer als solchen zu erkennen. Unter diesen Umständen konnte der Versuch gewagt werden, nicht nur diejenigen Partien überall genau auszuscheiden, in welchen der Darstellung unseres Evangeliums die apostolische Quelle zu Grunde liegt, sondern auch nach den § 2 entwickelten Grundsätzen so weit wie möglich überall die relativ ursprünglichste Textform, so weit sie in einer der uns vorliegenden Bearbeitungen erhalten erscheint, auszumitteln [1]).

Mit der Ermittelung der bereits von Marcus benutzten apostolischen Quelle ist das Urevangelium aufgefunden, nach welchem einst die Eichhorn'sche Hypothese suchte, ohne es auf dem von ihr eingeschlagenen Wege finden zu können und welches wirklich die letzten Räthsel der Evangelienkritik löst. Alles, was wir noch über den Bestand und Charakter desselben ermitteln können und was freilich vollständig erst in der Bearbeitung des Matthäus und seiner Lucasparallelen vorgelegt werden kann, führt darauf, dafs es keine pragmatische Geschichtserzählung, sondern eine Sammlung von gröfseren Reden, Gleichnissen, einzelnen Sprüchen und Spruchreihen war, denen oft jede geschichtliche Einleitung fehlte, oft eine solche nur in kurzen Andeutungen beigegeben war. Dazwischen zeigt sich aber eine Anzahl von eben so locker aneinandergereihten Erzählungen und selbst kleineren Erzählungsgruppen, welche meist nur den skizzenhaften Rahmen um einzelne Worte Jesu bildeten, oder sonst bedeutsame Momente seines Lebens

---

[1]) Wir haben das Resultat dieser Untersuchung, für welches wir im Einzelnen die Gründe angeben werden, im Druck der Paralleltexte von vornherein dadurch anschaulich zu machen gesucht, dafs die Bestandtheile der Quelle und der Text des Marcus, auch soweit beide in die anderen Evangelien übergegangen sind, von den Aenderungen und Zusätzen derselben durch besondere Druckarten ausgezeichnet sind. Dafs sich für die Herstellung des ältesten Textes im Einzelnen vielfach nur ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, nicht aber volle wissenschaftliche Gewifsheit erreichen läfst, liegt in der Natur der Sache. Wer sich nicht die Mühe giebt, sich ernstlich in die allgemeineren Voraussetzungen und die speciellen Gründe dieser Operation zu vertiefen, wird geneigt sein, dieselbe von vornherein als ein müssiges Spiel der Willkür oder der Conjecturalkritik zu verurtheilen. Dieselbe durfte aber nicht unterlassen werden, da es bei der Erklärung eines Schriftstellers, wenn sie seine Eigenthümlichkeit durch eingehendere Analyse herausstellen und nicht bei blofs philologischen Erläuterungen stehen bleiben will, natürlich wesentlich darauf ankommt, ob derselbe selbstständig schreibt, oder von einer schriftlichen Vorlage abhängig ist. Da es sich aber hier um geschichtliche Quellenschriften handelt, so ist es natürlich überall von der höchsten Wichtigkeit, den Bestand der ältesten Quelle (zumal dieselbe direct von einem Augenzeugen herrührt) möglichst genau zu ermitteln und dafs die Bedingungen dafür in unserem Falle ungewöhnlich günstig liegen, haben wir gesehen.

fixirten, so dafs also die papianische σύνταξις τῶν λογίων höchstens a potiori als Spruchsammlung bezeichnet werden kann. Weder eine Geburts- noch eine Leidensgeschichte kann demnach diese Quelle gehabt haben; dagegen hat sie die Täuferworte bereits mit einer Notiz über das Auftreten des Täufers eingeführt und vielleicht schlofs sie mit der auf Tod und Begräbnifs hinweisenden Salbungsgeschichte. Hier war für Marcus der weiteste Spielraum gegeben, jene skizzenhaften Erzählungen nach seinen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus (über gleiche oder ähnliche Ereignisse) auszufüllen, das dort aphoristisch aneinander gereihte nach den leitenden Gesichtspunkten seiner Darstellung zu gruppiren und, abgesehen von den längeren Reden, von denen er nur die für seine Zeit besonders wichtige Parusierede aufnahm, von Sprüchen, Spruchreihen und Parabeln seiner Erzählung einzureihen, wie viel er bei tauglich scheinender Veranlassung unterzubringen wufste; denn eine blofse Stoffsammlung, wie sie die älteste Quelle bot, entsprach eben seinen schriftstellerischen Intentionen nicht mehr. Die grofse Freiheit, mit welcher Marcus die schriftlich bereits von einem Augenzeugen fixirten Rede- und Erzählungsstoffe behandelt, erklärt sich leicht, wenn auch er noch auf Grund augenzeugenschaftlicher Ueberlieferung ein lebensvolles Bild der Verhältnisse überhaupt und vieler einzelner dort erzählten Vorfälle besafs und wenn er an Abweichungen in den Details der Erzählungen, wie an verschiedene Wendungen und Anwendungen der Aussprüche Jesu gewöhnt war (vgl. S. 3). Für die Wiedergabe der letzteren fehlte der Zeit, wie die Behandlung der alttestamentlichen Citate im N. Testament und der evangelischen Aussprüche in der altchristlichen Literatur zeigt, völlig der Gesichtspunkt diplomatischer Treue. Jeder Zusatz, jede Wendung, wodurch der Sinn des Ausspruchs deutlicher gemacht oder lebhafter illustrirt, wodurch namentlich bei Verflechtung eines ohne seine Veranlassung überlieferten Ausspruchs in eine bestimmte Situation oder bei vereinzelter Wiedergabe eines Spruchs aus gröfserem Zusammenhange eine neue Anwendung desselben ermöglicht wurde, jeder neue Zug, der bei der so früh gangbar gewordenen allegorisirenden Ausdeutung der Bilder- und Gleichnifsreden die practische Verwerthung derselben bereicherte, war willkommen. Dennoch sehen wir, wie Marcus immer wieder zu dem Wortlaut der ältesten Quelle zurücklenkt und Züge derselben auch da verwerthet, wo er Erzählungen aus eigener Ueberlieferung giebt (vgl. 1, 24. 8, 6—9. 10, 47. 48. 52).

Der Grund, weshalb jene älteste Quelle einen so weit reichenden Einfluſs auf das Werk eines Evangelisten gewann, der selbst noch aus augenzeugenschaftlicher Quelle schöpfte, war vermuthlich der, dafs die Darstellung jener Quelle (wie schon ihre abgeschliffene Form vermuthen läfst) nicht ganz freies schriftstellerisches Product des Apostel Matthäus war, sondern vielfach die schriftliche Fixirung desjenigen Erzählungstypus, wie er sich im ältesten Apostelkreise gebildet hatte. Denn dafs ein solcher schon früh in manchen Zügen und namentlich in der Fassung vieler Aussprüche Christi eine gewisse stereotype Form annahm, ist gewifs das Wahre an der Gieselerschen Traditionshypothese; allein erst durch jene schriftliche Fixirung hat derselbe den grofsen Einfluſs auf unsere evangelische Literatur gewonnen, der in all unseren drei Evangelien selbst über die unmittelbare Benutzung derselben hinaus sichtbar ist. Denn wenn auch der erste Evangelist meist absichtlich und ausdrücklich von der Marcusquelle auf die Darstellung der ältesten Quelle zurückgeht, so ist es doch bei Lucas gewifs häufig nur die durch diese Quelle in der mündlichen Ueberlieferung herrschend gewordene Darstellungsweise, welche ihm einzelne Wendungen derselben auch da zuführt, wo er ganz überwiegend dem Marcus folgt oder nach anderweitiger (mündlicher oder schriftlicher) Ueberlieferung erzählt. Dann aber wird es kein blofser Nothbehelf sein (wie Hilgenfeld S. 90 meint), wenn man annimmt, dafs manche Uebereinstimmungen des ersten und dritten Evangeliums, für welche der Rückgang auf die älteste

Quelle unthunlich erscheint, sich aus einer späteren Weiterbildung jenes mündlichen Erzählungstypus erklären. Im Allgemeinen freilich erklärt die Anerkennung eines solchen viel weniger die meist durch ihre Abhängigkeit von den gleichen schriftlichen Quellen vermittelte Uebereinstimmung der beiden Evangelien, als vielmehr die grofse Freiheit, mit welcher auch sie noch dieselben behandeln. Gerade weil sie noch mitten im vollen Flusse der mündlichen Ueberlieferung stehen, die gerade auf dem Grunde des durch den Einfluſs der ältesten schriftlichen Aufzeichnungen in immer gröſserem Umfange stereotyp gewordenen Erzählungstypus die mannigfach variirenden Detailzüge in der Erzählung und die vielgestaltige Form und Verknüpfungsweise der Aussprüche Jesu immer stärker hervortreten lieſs, so nehmen sie keinen Anstand, nun auch ihre (oft schon unter sich in beiden Beziehungen variirenden) schriftlichen Quellen mit neuen Detailzügen zu bereichern, ihre Darstellung neu zu wenden und die von ihnen dargebotenen Aussprüche neu zu verknüpfen und anzuwenden. Die Verkennung des Einflusses, welchen das schriftliche Urevangelium und die durch dasselbe beeinfluſste mündliche Ueberlieferung auf Marcus und seine Bearbeiter ausgeübt hat, nöthigte aber zu eigenthümlichen Umgestaltungen der Marcushypothese, die wir noch einer besonderen Betrachtung unterziehen müssen.

§ 4. Die Urmarcus-Hypothese.

Obwohl man die kritische Grundanschauung, wonach Marcus die Quelle der beiden anderen Evangelien ist, nach Storr (über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, Tübingen 1786) zu benennen pflegt, so datirt doch ihre tiefere wissenschaftliche Begründung erst von Weiſse (evangelische Geschichte, Leipzig 1838) und Wilke (der Urevangelist, Dresden 1838). Während jener sein geistvolles kritisches Aperçu durch einzelne schlagende Observationen illustrirte, hat dieser durch die mühevollste Detailarbeit eine Fülle von Beweismitteln für die Priorität des Marcus vor unseren beiden Synoptikern herbeigeschafft, welche, wieviel davon auch im Einzelnen als verfehlt aufgegeben werden muſs, immer noch genug enthält, um dieselbe ausreichend zu begründen. Während aber Wilke diese kritische Grundanschauung auf eine einseitige Spitze trieb, indem er seinen Urevangelisten zur ausschlieſslichen Quelle der Synoptiker machte, und aus Marcus ohne weitere Quellenvermittlung den Lucas, aus beiden unseren Matthäus entstehen lieſs, hat Weiſse, der in unserem zweiten Evangelium den papianischen Marcus wiederfand, auch insofern an die Tradition angeknüpft, als er die von Papias bezeugte Apostelschrift neben ihm zur Quelle der von einander unabhängigen beiden anderen Evangelien machte. War damit der eigentliche Angelpunkt für die Lösung der Evangelienfrage gefunden, so war dieselbe doch dadurch andererseits erschwert, daſs er die von Papias bezeugte apostolische Quelle als eine bloſse Spruchsammlung dachte. Ergab sich nun durch die Analyse des Matthäus und Lucas, daſs dieselben auch in solchen Abschnitten schriftstellerisch übereinstimmen, welche einer bloſsen Spruchsammlung nicht angehört haben können, so entstand das Bedürfniſs, diese Abschnitte in die von ihnen benutzte Marcusquelle hinein zu verlegen und so unseren jetzigen Marcus von diesem Urmarcus zu unterscheiden. Durch dieses Bedürfniſs gedrängt, hatte schon Ewald vermuthet, daſs in unserem Marcus nach 3, 19 die Bergrede und der Hauptmann zu Capharnaum ausgefallen sei. Noch weiter ging Weiſse (die Evangelienfrage, Leipzig 1856), der nun auch die Täuferreden, die Versuchungsgeschichte, die Botschaft Johannis, eine Dämonenaustreibung u. dergl. in jenen Urmarcus hinein verlegte. Von der anderen Seite muſste eine eingehende Textvergleichung immer wieder auf manche Punkte führen, wo die Gestalt unseres Marcustextes

den Parallelen gegenüber als eine secundäre erschien. Konnte hier Ewald, der die Benutzung der Spruchsammlung durch Marcus zugestand, bis auf eine Stelle, wie 1, 2. 3, die er für einen Zusatz erklärte, mit unserem Marcustexte auskommen, so sah sich Wilke bereits genöthigt, eine Reihe späterer Zusätze aus unserem jetzigen Marcus auszuscheiden und kam so im Grunde auch zu einem (freilich nicht umfangreicheren, sondern vielmehr, wenn auch nur unbedeutend) kürzeren Urmarcus. Namentlich aber zeigte sich, dafs Matthäus und Lucas auch in solchen Abschnitten, in denen die gangbare Fassung der Marcushypothese sie ausschliefslich den Marcus benutzen liefs, in manchen Auslassungen und Abweichungen übereinstimmen, und zur Erklärung hiefür schien nur eine ältere Form des Marcus übrig zu bleiben, welche in unserem zweiten Evangelium bereits Veränderungen und Zusätze mancherlei Art erfahren hat.

Das sind die Wege, welche zu der Hypothese von Holtzmann (die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863) führen mufsten, die sich daher neuerdings vielfachen Beifall errungen hat. Für den secundären Charakter des ersten und dritten Evangeliums, für ihre Unabhängigkeit von einander und ihre Benutzung der apostolischen Quelle hat Holtzmann noch einmal die Beweise in solcher Fülle und Bündigkeit gesammelt, dafs sein Werk in dieser Beziehung epochemachend bleiben wird. Da auch er aber die sogenannten λόγια auf eine Spruchsammlung beschränkte, die er überdem mit einseitiger Bevorzugung des Lucas zu reconstruiren versuchte, und da auch er die Benutzung der ältesten Quelle durch Marcus nicht anerkannte, so mufste er unseren Marcus für die relativ treuste Bearbeitung einer älteren Grundschrift halten, die noch in ihrer Urgestalt von Matthäus und Lucas benutzt wurde und die er nun aus ihnen vollständig zu reconstruiren unternahm. Nun konnten die Stücke, welche Matthäus und Lucas in ihrer Quelle vorgefunden hatten und welche doch nicht in jene Spruchsammlung zu passen schienen, mit Weifse in diesen Urmarcus hineinverlegt werden, nun konnten die offenbar secundären Züge in unserem Marcus mit Wilke als Zusätze oder Correcturen des Bearbeiters gefafst werden, nun konnten namentlich jene schwerer erklärbaren Uebereinstimmungen des ersten und dritten Evangeliums in den Urtext der Grundschrift eingetragen und die Abweichungen unseres Marcus seinem Bearbeiter auf Rechnung geschrieben werden. Es ist unleugbar, dafs diese ebenso sorgfältig als scharfsinnig durchgeführte Hypothese grofsentheils auf richtigen Beobachtungen beruht, und dieselben vielfach in ansprechender, ja namentlich hinsichtlich der letztgenannten Uebereinstimmungen auf einfachere Weise zu erklären scheint. Dennoch erweist sich dieselbe als undurchführbar. Zunächst läfst sich keine irgend haltbare Vorstellung von dem Motiv gewinnen, welches die angeblich in unserem Marcus vorliegende Bearbeitung der Grundschrift im Ganzen geleitet hat, geschweige denn dafs sich die Auslassungen, Zusätze und Aenderungen im Einzelnen ausreichend motiviren liefsen. Der ohnehin mit dem Charakter der sonstigen evangelischen Schriftstellerei schwer vereinbare Zweck, der Spruchsammlung mit ihrem ausschliefslichen Lehrstoff eine Schrift an die Seite zu stellen, welche ebenso überwiegend Geschichtsstoff enthielt, reicht lange nicht aus und scheitert schon daran, dafs in unserem Marcus immer noch vielmehr Redestoff stehen gelassen ist, als hiernach aus der Grundschrift ausgemerzt sein soll. Sodann nöthigt diese Hypothese dazu, vielfach Redestücke in der Grundschrift und in der Spruchsammlung für selbstständige Aufzeichnungen zu halten, die doch viel zu viel schriftstellerische Uebereinstimmung zeigen, um unabhängig von einander entstanden sein zu können, und fordert zur Erklärung unseres Matthäus und Lucas vielfach ein ganz unmotivirtes und an einzelnen Stellen, wo der Betreffende ausschliefslich der einen Quelle folgt, ganz unwahrscheinliches Hin- und Herschwanken zwischen der Benutzung dieser beiden Schriften. Endlich aber macht der ausgeprägte Sprach- und Darstellungscharakter des zweiten Evangeliums die Durchführung dieser Hypothese ganz unmöglich, da der-

selbe den angeblichen Zusätzen ebenso durchweg eignet, wie er den in die Grundschrift hinein verpflanzten Stücken fehlt[1]). Es wird die Aufgabe der Exegese sein, auf die überall sich gleich bleibende Continuität in diesem Charakter unseres zweiten Evangeliums sorgfältig hinzuweisen.

Ist demnach die Holtzmann'sche Hypothese schon an sich unhaltbar, auch soweit sie auf richtigen Beobachtungen ruht und dieselben nur auf unrichtigem Wege erklärt, so liegt ihrer weiteren Ausbildung freilich auch die Voraussetzung von einer Ursprünglichkeit des Marcustextes zu Grunde, die ich in diesem Umfange durch die kritische Textvergleichung nicht bestätigt finden kann. In dieser Beziehung beruht die Fortbildung, welche Weizsäcker (Untersuchungen über die evangelische Geschichte, Gotha 1864) der Urmarcus-Hypothese gegeben hat, auf richtigen Observationen. Er erkennt

---

[1]) Was den zweiten Punkt anlangt, so habe ich in meiner Analyse der Redestücke des apostolischen Matthäus (Jahrb. 1864, 1) an zahlreichen Beispielen die Schwierigkeiten, in welche sich die Holtzmann'sche Hypothese verwickelt, aufgewiesen und gezeigt, wie viel einfacher sich von unseren Voraussetzungen aus die Erscheinungen erklären, für welche Holtzmann den Urmarcus zu Hülfe nehmen mufs. Was den dritten und letzten anlangt, so liefern die überaus sorgfältigen Zusammenstellungen von Holtzmann selbst den ausreichenden Beweis dafür. Die Spracheigenthümlichkeiten seines Urmarcus, wie er sie S. 280 — 289 aufzählt, sind bis auf das *πνεῦμα ἀκάθαρτον* (das aber Matth. 12, 43 = Luc. 11, 24 in einer Rede vorkommt, während es bei Marcus elfmal in der Geschichtserzählung steht, in der allein doch dieser umschreibende Ausdruck etwas eigenthümliches hat) sämmtlich aus unserem Marcus, nicht aber aus den Stücken entnommen, welche demselben ursprünglich angehört haben sollen, und doch konnten nur Beispiele aus diesen Stücken beweisen, dafs die von Holtzmann construirte Grundschrift (im Unterschiede von unserem Marcus) sich durch einen eigenthümlichen Sprachcharakter auszeichnet. Umgekehrt aber sucht er S. 342 in den angeblichen Zusätzen des Marcus völlig vergeblich eine Spur eigenthümlichen Sprachgebrauchs aufzuweisen. Das von ihm selbst zweifelnd aufgeführte *βλέπειν ἀπό* 8, 15. 12, 38 ist jedenfalls dem Marcus (der *βλέπειν* in ähnlichem Sinne häufig hat) viel verwandter als das *προσέχειν ἀπό*, das er nach den Parallelen gehabt haben soll, da dies Verbum sich zwar bei Matthäus und Lucas sehr häufig, nie aber bei Marcus findet. Unmöglich kann doch Marcus, der anerkanntermafsen das Verb. comp. gern mit der schon in ihm liegenden Präposition verbindet (vgl. z. B. *ἐκπορεύεσθαι ἐκ* 13, 1. 7, 15. 20. 21), gerade *ἐξέρχεσθαι* immer mit *ἀπό* verbunden und nur sein Bearbeiter darauf sich verlegt haben, dasselbe immer in *ἐκ* zu verwandeln, bis er es 11, 12. 16, 8 stehen liefs und so sich verrieth. Wie soll ferner aus Marc. 9, 37. 39. 13, 6 folgen, dafs es auch 9, 38 ursprünglich *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* hiefs, und erst der Bearbeiter das (unzweifelhaft schwierigere, daher auch in der Recepta getilgte) *ἐν* hereincorrigirt habe, da wir hier nur eine Parallele haben (Luc. 9, 49), in der wahrscheinlich das *ἐν* auch ursprünglich ist, wenn aber *ἐπί* zu lesen, dasselbe offenbar nach V. 48 conformirt wäre? Noch unbegreiflicher wäre es, wenn der Bearbeiter, der 20 Mal mit der Grundschrift *ἐπερωτᾶν* schrieb, 4, 10. 7, 26. 8, 5 auf einmal das Simplex substituirt haben sollte. Und woraus soll dies bewiesen werden, da nur die beiden ersten Stellen überhaupt je eine Parallele haben und von diesen nur Luc. 8, 9 das Compositum? Dafs aber Marc. 6, 14 das *ὁ βασιλεύς* nicht von dem Bearbeiter herrührt, zeigt unzweifelhaft 6, 26 (vgl. Matth. 14, 9). Von den S. 343 gesammelten Hapaxlegomenis gesteht Holtzmann selbst, dafs sie nur zum Theil auf Rechnung des Bearbeiters kommen; aber wenn er doch nur einen Fall beizubringen weifs (15, 46), wo die Parallelen in demselben Worte gegen ihn zusammentreffen, im Uebrigen aber selbst gesteht, dafs beide oft den ungewöhnlichen Ausdruck ihrer Quelle verliefsen, so bleibt es doch gänzlich unerweislich, dafs letzterer irgendwo erst durch den Bearbeiter eingebracht ist. Was hat Holtzmann für ein Recht, unter den völlig gleichartigen Detailzügen, die unser Marcus vor den beiden anderen Evangelisten voraus hat, die einen der Grundschrift zuzuschreiben, die anderen dem Bearbeiter (S. 111)? So gut jene in den Parallelen ausgelassen werden konnten, ebenso gut natürlich auch diese. Was er aber sonst S. 110 von solchen Zusätzen des Bearbeiters aufzählt, das trägt doch Alles aufs Augenfälligste den Charakter der Umständlichkeit und Detailmalerei, den er selbst an der Grundschrift so treffend charakterisirt hat. Und wenn er nun gar einen Theil der so häufigen Latinismen der Grundschrift (S. 350), einen anderen dem Bearbeiter zuschreiben will (S. 416), so ist damit doch eben nur bewiesen, dafs die Annahme eines solchen in der sprachlichen Beschaffenheit unseres Evangeliums durchaus keinen Grund und Halt findet.

in viel umfassenderem Maſse als Holtzmann secundäre Partieen in unserem Marcus an, nur daſs er die Grundlage derselben nicht in der apostolischen Quelle, sondern in der synoptischen Grundschrift, d. h. im Urmarcus sucht. Wenn er darum einerseits diese Grundschrift unserem jetzigen Marcus ähnlicher gestaltet, indem er die meisten Stücke, welche nach Ewald, Weiſse, Holtzmann erst der Bearbeiter ausgelassen haben soll, aus ihr wieder entfernt und in die sogenannte Redesammlung verweist, d. h. in die apostolische Quelle, wo sie allein hingehören, so steigert er andererseits den Unterschied der Bearbeitung von der Grundschrift, indem er der ersteren ungleich mehr und umfassendere Zusätze zuschreibt. Dann aber steigert sich nur auf der anderen Seite die Schwierigkeit, welche der einheitliche Sprach- und Darstellungscharakter unseres Marcus der Unterscheidung zweier Hände, die an ihm gearbeitet haben sollen, entgegenstellt, und wirklich hat Weizsäcker deshalb bis zu der unnatürlichsten aller Hülfshypothesen fortschreiten müssen, dem Bearbeiter eine absichtliche Nachahmung und Steigerung der formellen Eigenthümlichkeiten seiner Vorlage, ihrer Parallelismen, Synonymen und Tautologieen zuzumuthen. Ich kann in dieser neuen Wendung der Urmarcus-Hypothese nur den Beweis sehen, daſs eine Reihe von Beobachtungen, in denen Weizsäcker mit mir gegen Holtzmann übereinstimmt, nothwendig zu Modificationen drängt, die ihre Unhaltbarkeit nur noch evidenter ins Licht stellen (vgl. das Nähere in den Jahrbüchern 1865, S. 368 ff.).

Es ist darum kein Wunder, daſs die neueste Fassung der Urmarcus-Hypothese wieder zu ihrem Ausgangspunkte, zu Wilke, zurückkehrte. Auch Scholten (das älteste Evangelium, übersetzt von Redepenning, Elberfeld 1869) findet noch in unserem Marcustext eine Reihe von Zusätzen, die durch zum Theil sehr willkürliche Operationen (wie wir gelegentlich an Beispielen zeigen werden) ausgeworfen werden, die aber an Bedeutung nicht über die von Wilke ausgeschiedenen hinausgehen (S. 151—168). Meist ist es eine wirkliche oder vermeintliche exegetische Schwierigkeit oder ein secundärer Zug der Darstellung oder ein sonst in seine kritische Anschauung von dem Verhältniſs der Paralleltexte sich nicht fügender Ausdruck, welcher auf diese Weise beseitigt wird. So gewinnt auch Scholten einen von unserem jetzigen freilich nur wenig verschiedenen Urmarcus, der dem ersten Evangelium zu Grunde liegt. Wenn er dann in dieser Schrift noch eine Reihe von Stücken ausscheidet, die angeblich den Zusammenhang unterbrechen (S. 169—179), und eine noch gröſsere meistentheils wegen ihrer Unglaubwürdigkeit (S. 199—233), um den dürftigen Rest, der allerdings ein höchst wunderliches Bild einer Evangelienschrift ergiebt, mit dem papianischen Marcus zu identificiren, so entziehen sich diese willkürlichen Operationen jeder wissenschaftlichen Beurtheilung. Im Uebrigen hat Scholten durch sorgfältige Textvergleichung und übersichtliche Zusammenstellung gewisser stereotyper, namentlich stilistischer Aenderungen unseres Marcustextes in unserem ersten Evangelium den Nachweis der schriftstellerischen Benutzung jenes durch den Verfasser dieses in dankenswerther Weise gefördert. Dagegen läſst er letzteren daneben auſser der Spruchsammlung noch eine zweite Schrift benutzen, der er wesentlich die Stücke zuschreibt, welche Ewald, Weiſse, Holtzmann in den Urmarcus hinein verlegten, und unterscheidet von der so entstehenden Gestalt, in welcher Lucas das Matthäusevangelium benutzt haben soll, noch seine letzte jetzt uns vorliegende Redaction. Durch diese neue Combination sind allerdings einige der Motive, welche zu der weiteren Ausbildung der Urmarcus-Hypothese führten, beseitigt; allein dieselbe hat auch in der Composition des ersten Evangeliums nicht den geringsten Anhalt. So war es denn nur natürlich, daſs man endlich noch über Wilke hinaus von jeder Unterscheidung unseres Marcus von einer Urgestalt desselben abstrahirte und in unserem zweiten Evangelium das reine Urevangelium sah. Diesen Schritt that Volckmar (die Evangelien oder Marcus und die Synopsis, Leipzig 1870), der von einer anderen

Seite her ganz zu Wilke zurückkehrte, indem er in Lucas die erste Bearbeitung unseres Marcus sah und aus beiden dann erst den kanonischen Matthäus entstehen liefs. Die Uebereinstimmungen des Matthäus und Lucas, bei denen Marcus keine Vermittlung bietet, waren so freilich leicht erklärt, aber die völlig unmotivirte Art, wie Matthäus immer wieder von Lucas zu der Marcusdarstellung zurückkehren soll, zeigt nur die Undurchführbarkeit dieser ebenso der Tradition, wie jedem Augenschein widersprechenden Anordnung der Evangelienfolge, welche mit vollem Recht keine Richtung der Kritik seit Wilke wieder aufzunehmen gewagt hat. Dagegen hat das Bestreben, den vorliegenden Marcustext als solchen in sein Recht einzusetzen, zu einer sehr eingehenden Analyse und Detailerklärung desselben geführt, welche nur vielfach durch die Voraussetzung, dafs es sich hier um eine reine Lehrschrift (paulinischer Richtung) handle, welche aus alttestamentlichen Parallelen, aus der Geschichte und den Briefen des Paulus und einigen dürftigen Ueberlieferungen aus dem Leben Jesu eine Apologie des Heidenapostels und des Rechts der Heidengemeinden in geschichtlichem Gewande zusammenwirrt und mit allerlei polemischen Anspielungen auf die judenchristliche Apokalypse würzt, irregeleitet wird. Das secundäre Moment in der Marcusdarstellung wird natürlich völlig verkannt und die Motive der Aenderungen in den abhängigen Darstellungen werden oft unrichtig aufgefafst; aber für eine sorgfältige Detailexegese des Marcus, wie sie sich zur Erledigung der kritischen Fragen immer mehr als unerläfslich herausstellt, hat Volckmar nebst Klst. immerhin die wesentlichsten Beiträge geliefert.

§ 5. Plan und Charakter des Marcusevangeliums.

Die älteste Evangelienschrift hatte es lediglich auf die Sammlung der wichtigsten Lehrsprüche des Herrn und die Fixirung einzelner hervorragender Ereignisse aus seinem Leben abgesehen. Erst Marcus unternahm es, den ganzen Schatz von Erinnerungen, der ihm aus den Mittheilungen eines hervorragenden Augenzeugen aus dem engsten Kreise der Begleiter Jesu zu Gebote stand, zu verwerthen und mit Hülfe jener ältesten Aufzeichnungen ein Gesammtbild des Lebens Jesu zu entwerfen, welches der Gemeinde die frohe Botschaft von der Erscheinung des Messias in ihm verkündigen sollte (1, 1). Der Weissagung gemäfs mufste diese Verkündigung anheben mit dem Auftreten des Wüstenpredigers, der durch seine Bufstaufe und seine Verkündigung von dem Kommenden dem Herrn den Weg bereitete (1, 2—8), und auf Grund der ältesten Evangelienschrift ihn als den bei der Taufe gesalbten und in der Versuchung durch den Satan bewährten Gottessohn einführen (1, 9—13). Damit ergab sich von selbst der Eingang des Evangeliums, dessen eigentliche Aufgabe die Darstellung seiner öffentlichen messianischen Wirksamkeit war. Weder die älteste Quelle noch seine natürlich aphoristischen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus boten aber dem Evangelisten die Möglichkeit, alle einzelnen Ereignisse dieses reichen Lebens an einem chronologischen Faden aufzuführen. Das in grofsen Partieen dieses Lebens im Ganzen so gleichförmige Tagewerk seines Lehrens und Heilens, seiner Wanderungen mit den Jüngern und seiner Kämpfe mit den Gegnern machte es ohnehin unmöglich, die aus einer Fülle ähnlicher Vorkommnisse hauptsächlich in der Erinnerung gebliebenen in ihrer bestimmten zeitlichen Beziehung zu einander zu fixiren. So blieb dem Erzähler nichts übrig, als die gleichartigen Ereignisse in sachlich geordnete Gruppen zusammen zu stellen und so einzelne Seiten oder Perioden des Leben Jesu in ihrer durch den Fortschritt seiner Entwicklung bedingten Eigenthümlichkeit durch solche in sich abgeschlossene Bilder zu illustriren.

Naturgemäfs knüpft die Erzählung an den Zeitpunkt an, wo Jesus in Galiläa mit der Heilsbotschaft auftrat und der Gewährsmann des Evangelisten in Folge seiner Be-

rufung in die ständige Begleitung Jesu eintrat. An den ersten Besuch in der Heimath des Petrus und die erste Rundreise von dort aus knüpft sich das erste Bild der frühesten erfolgreichen Wirksamkeit Jesu, wo seine Lehr- und Heilthätigkeit noch überall eine empfängliche Aufnahme und ungetheilte Bewunderung fand (1, 14—45). Hier war die Grundlage natürlich gegeben durch die Erzählungen des Petrus, dem jene Tage in unauslöschlicher Erinnerung bleiben mufsten; aber schon die Art, wie Marcus eine Heilungsgeschichte der apostolischen Quelle in die hier erzählte Rundreise einreiht, weil sie besonders geeignet schien, die immer steigende Aufregung, welche das Wirken Jesu hervorrief, zu illustriren, zeigt deutlich, wie seine Anordnung von sachlichen Gesichtspunkten geleitet ist. Sehr klar tritt dieses sofort im zweiten Theile (2, 1—3, 6) hervor. Dafs hier verschiedene Erzählungen von solchen Vorfällen, welche zu Conflicten Jesu mit der herrschenden Richtung im Volke führten, rein sachlich zusammengereiht sind, um die beginnende und rasch bis zur Todfeindschaft sich steigernde Opposition gegen Jesum zu schildern, springt in die Augen und ist in der Erzählungsweise selbst nach Möglichkeit angedeutet. Im dritten Theile (3, 7 — 6, 13) finden wir Jesum wieder inmitten seiner Volkswirksamkeit; nur dafs der immer wachsende Volkszudrang ihn nöthigt, einen engeren Kreis von Jüngern auszuwählen, den er in seiner beständigen Gemeinschaft zur Mitarbeit an seiner Verkündigung und seiner Heilthätigkeit heranbilden kann, und mit dessen Aussendung darum auch der Theil schliefst. Aber die Arbeit ist nicht nur umfangreicher, sie ist auch schwieriger geworden; die in unserem Theile zusammengestellten Erzählungen zeigen, wie sich aus den Volksmassen doch nur ein kleinerer Kreis empfänglicher Hörer von der unempfänglichen Masse ausscheidet, wie selbst seine Heilswirksamkeit auf Unempfänglichkeit stöfst, bis beides in der schlechten Aufnahme, die Jesus in seiner Vaterstadt findet, gipfelt. Der folgende Theil (6, 14 — 8, 26) zeigt uns Jesum auf dem Höhepunkte seiner Volkswirksamkeit. Wiederholt finden wir das Volk zu vielen Tausenden um ihn versammelt; aber in gesteigerter Weise tritt auch die Feindschaft der herrschenden Parteien ihm entgegen, während er das Land ruhelos nach allen Richtungen durchzieht. Dazwischen aber weist der Erzähler immer aufs Neue auf die grofse Erkenntnifsschwäche der erwählten Jünger hin und motivirt so den allmählich immer deutlicher sich vollziehenden Uebergang von der Volkswirksamkeit Jesu zur ausschliefslichen Arbeit an der Ausbildung seiner Jünger. Der Darstellung dieser Seite seiner Wirksamkeit ist der fünfte Theil gewidmet (8, 27—10, 45). Der Erzähler verhehlt zwar nicht, dafs nur in der letzten Zeit seines galiläischen Aufenthalts Jesus sich ausschliefslich seinen Jüngern widmete, während er später in den südlichen Landestheilen wieder seine öffentliche Wirksamkeit aufnahm; aber auch hier erzählt er aus ihr nur, was zu eingehenderer Unterweisung der Jünger Anlafs gab, und hier gerade zeigt die Anordnung der einzelnen Stücke aufs Deutlichste rein sachliche Gesichtspunkte. Da die Ausbildung der Jünger sich natürlich vorzugsweise um die Vorbereitung derselben auf die Katastrophe seines Lebens dreht, so beginnt dieser Theil mit der Todesweissagung und schliefst mit dem Aufbruch nach Jerusalem, den Jesus unzweideutig als seinen Todesgang bezeichnet, zuletzt das Räthsel dieses Todes mit einem schlagenden Wort über seine Heilsbedeutung lösend. Damit sind wir bis an die Schwelle der jerusalemitischen Zeit gekommen und nun stellt der sechste Theil wieder in oft deutlich hervortretender sachlicher Anordnung Alles zusammen, was Marcus von dortigen Ereignissen, Kämpfen und Weissagungen zu erzählen weifs (10, 46 — 13, 37). Dann folgt im siebenten Theil die Leidensgeschichte (14, 1 — 15, 47) und endlich ein Abschlufs, welcher von dem geöffneten Grabe aus die Perspective auf die Erscheinungen des Auferstandenen eröffnet (16, 1—8). Diese ganze Anlage bringt es mit sich, dafs wir mit Ausnahme des ersten und letzten Theils keine fortlaufende Erzählung, sondern gröfsere und kleinere Erzählungsgruppen finden, deren Zusammenfügung am seltensten

durch bestimmte Erinnerung, zuweilen durch ihre Verbindung in der ältesten Quelle, meist durch rein sachliche Gesichtspunkte bedingt ist. Eine sorgfältige Exegese wird leicht die Fingerzeige entdecken, welche auf die Abgrenzung dieser Gruppen und ihre Motive hinweisen.

Der ganze Entwurf des Evangeliums zeigt, daſs ihm eine bestimmte Anschauung von dem geschichtlichen Fortschritt des Lebens Jesu und seiner öffentlichen Wirksamkeit zu Grunde liegt, die der Verfasser durch seine Darstellung ins Licht setzen will. Das schlieſst aber nicht aus, daſs auch hier das letzte Motiv der Schrift nicht ein biographisches, sondern ein didaktisches war, wie es sich schon in der Bezeichnung derselben als der frohen Botschaft von Jesu Christo als dem Gottessohne (1, 1) ausprägt. Je sicherer man noch vor dem Ablauf des ersten Menschenalters die Parusie und mit ihr die entscheidende letzte Bewährung der Messianität Jesu als des Bringers der Heilsvollendung erwartet hatte, um so näher lag es, bei dem Verzuge dieser Katastrophe durch einen Rückgang auf die Momente seines irdischen Lebens, welche bereits eine vorläufige Gewährschaft für dieselbe boten, den Glauben an seine Messianität neu zu stärken. So kurz die Einleitung des Evangeliums gehalten, so tritt uns doch hier bereits dieser Gesichtspunkt fast in jedem Zuge aufs Deutlichste entgegen. Die Zusammenfassung seiner Predigt in die Ankündigung des mit der Erfüllung der Zeit nahenden Gottesreiches (1, 14. 15) und die Art, wie die Vertreibung der satanischen Mächte als seine Hauptaufgabe neben seiner Lehrthätigkeit hervortritt (1, 23. 34. 39), zeigt sofort im ersten Theile den specifisch messianischen Charakter seiner Wirksamkeit. Sein Anspruch auf messianische Vollmachten (2, 10. 28) ist es, was ihn zuerst und zuletzt im zweiten Theile in den tödtlichen Conflict mit seinen Gegnern verwickelt. Seiner Reichsverkündigung (4, 11. 26. 30) gegenüber vollzieht sich im dritten Theile die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen im Volke. Als das Resultat seiner Selbstbezeugung im vierten Theile erscheint im Eingange des fünften (8, 29) das Bekenntniſs des Petrus zu seiner Messianität. Die nun folgende Unterweisung der Jünger dreht sich wesentlich darum, das Todesgeschick als ein gottgeordnetes Stück der messianischen Berufsbestimmung und als den von ihm selbst vorausgewuſsten Ausgang seines Lebens erscheinen zu lassen (8, 31. 9, 12. 31. 10, 33. 34. 38. 45). So wird die Darstellung von selbst zu einer Apologie für die Messianität des am Kreuze gestorbenen, dessen Ausgang in dem Maſse wieder ein Anstoſs für den Glauben wurde, in welchem die erhoffte Aufhebung desselben durch die glorreiche Wiederkehr verzog. Daneben aber erscheint nun die bestimmte Weissagung Jesu von seiner Wiederkehr in Herrlichkeit (8, 38. 9, 1), deren göttliche Beglaubigung im Sinne von 2. Petr. 1, 16—18 den vertrautesten Jüngern sofort gegeben wird (9, 2—8), aber bis zu seiner Auferstehung noch Geheimniſs bleiben soll (9, 9). Im sechsten Theil erscheint nun vollends Jesus als der von allem Volke gefeierte Messias (10, 47. 48. 11, 9. 10), erklärt sich vor den Hierarchen für den geliebten Gottessohn (12, 6), der in Gemäſsheit der Prophetie von ihnen werde verworfen werden (12, 10. 11), und giebt in der einzigen groſsen Rede, welche Marcus aufgenommen hat, noch einmal die kräftigste Zusicherung seiner Wiederkunft mit allen näheren Modalitäten (Cap. 13). So kommt es zur Leidensgeschichte selbst, an deren Schwelle noch einmal die volle Klarheit, mit welcher Jesus seinem Tode entgegensieht, zum Ausdrucke kommt (14, 8). Beim Passahmahl sagt er den Verrath seines Jüngers voraus (14, 18) und deutet noch einmal das Geheimniſs seines nun unmittelbar bevorstehenden Todes (14, 24). Auf dem Gange nach Gethsemane weissagt er die Zerstreuung der Jünger (14, 27), die nun, nachdem er der prophetischen Aussage gemäſs (14, 21. 49) verrathen und gefangen worden, erfolgt (14, 50). Aber auch das Weissagungswort an Petrus (14, 30) erfüllt sich (14, 72), während er vor dem hohen Rathe steht und dort sich zu seiner Messiaswürde bekennt unter Berufung auf seine Erhöhung und

Wiederkunft (14, 62). Nachdem er dann von den Heiden verurtheilt und ans Kreuz geschlagen, stirbt er mit einem Triumphruf, der selbst dem heidnischen Centurio das Bekenntnifs seiner Gottessohnschaft abzwingt (15, 39). Das Evangelium schliefst mit der Botschaft von der Auferstehung und von den bevorstehenden Erscheinungen des Auferstandenen (16, 6. 7), welche seine wiederholte Weissagung von der wunderbaren Aufhebung seines Todesgeschicks bestätigt und somit die Aussicht auf die glänzendste Bewährung seiner Messianität eröffnet.

Es ist keine dogmatische Reflexion, welche die Erzählung begleitet, aber dieselbe will die frohe Botschaft sein von dem Gottessohn, der das Reich Gottes während seiner irdischen Wirksamkeit begründet, in seinem Tode die Erlösung vollbracht hat (15, 38) und nun nach seiner Auferstehung wieder kommen wird zur Vollendung seines Werkes. Es ist nicht eine ausgeprägte Vorstellung von der Person Christi, die hier der Geschichte aufgezwungen wird,[1]) es ist nur die eigenste Bedeutung dieser Geschichte, die an ihrem Orte nachdrücklich hervorgehoben wird und die Darstellung zu einer lehrhaften und glaubenstärkenden macht. Eben so wenig aber kann es gelingen, dem Evangelium einen Tendenzcharakter zu vindiciren, nach welchem es in seiner Stellung zum A. Testament und zur jüdischen Nation eine Parteirichtung vertreten soll.[2]) Allerdings zeigt die Erwähnung der Judengebräuche (7, 3), dafs diese pharisäischen Obser-

---

[1]) Wie künstlich man dem Evangelium eine ausgeprägte Christologie aufzudringen gesucht hat, haben wir § 2 gesehen. Auch Hilgenfeld legt noch Gewicht darauf, dafs nur der Blinde Jesum als Davidssohn anruft und mit ihm 11, 10 nur das Reich Davids kommt, während dieses doch nothwendig einen Davididen als seinen Herrscher voraussetzt. Während man von der einen Seite das Fehlen der Kindheitsgeschichte als Zeugnifs wider die Geschichtlichkeit der übernatürlichen Zeugung anruft, findet Hilgenfeld dieselbe gerade in 6, 3 eingetragen und in 1, 1 eine Antithese gegen den Davidsohn und den menschlichen Stammbaum Jesu. Wenn man aber einem Zuge wie 15, 37 ein Indicium für den Uebergang zu einer doketischen Christologie abpressen mufs, so folgt daraus nur, dafs es wirkliche Beweise für die Eintragung einer höheren christologischen Anschauung nicht giebt. Je zweifelloser nun Marcus, der vielfach ein Begleiter des Paulus gewesen und um das Jahr 70 herum schreibt, dieselbe getheilt haben mufs, um so augenscheinlicher ist damit erwiesen, dafs seine Erzählung nicht nach christologischen Gesichtspunkten zurecht gemacht ist.

[2]) Wenn man diesen Charakter als den der Neutralität bestimmt, so liegt darin schon indirect, dafs das Evangelium keine Parteirichtung vertritt und doch haben wir § 2 gezeigt, wie völlig haltlos selbst der neueste Nachweis dieser vermittelnden Tendenz sich erweist. Wenn andererseits Hilgenfeld in dem Evangelium ein gemildertes Judenchristenthum, Volckmar dagegen reinen Paulinismus findet, so zeigen schon diese sich gegenseitig widerlegenden Versuche, wie wenig sich in ihm eine ausgeprägte Parteirichtung entdecken läfst. Wenn Marcus, abgesehen von der feierlichen Eröffnung seiner Schrift (1, 2. 3), seinen heidenchristlichen Lesern keinen detaillirten Schriftbeweis führt, so zeigen doch Stellen wie 9, 12. 13. 12, 10. 11. 14, 21. 27. 49 genugsam, dafs ihm die Erfüllung der prophetischen Weissagung in dem Leben Jesu wichtig genug war. Was aber soll es bedeuten, wenn man in 12, 29. 32 eine Betonung der Grundlehre des jüdischen Monotheismus findet, als ob irgend eine Richtung innerhalb des apostolischen Zeitalters denselben verleugnet hätte! Was liegt daran, dafs der Name des νόμος nicht vorkommt, wenn seine einzelnen Gebote vorkommen, oder dafs Matth. 5, 17. 18 mit sammt der ganzen Bergrede weggefallen ist, wenn Jesus danach lehrt und handelt und sein Verbot der Ehescheidung ausdrücklich auf die ursprüngliche Gottesordnung gründet, wie sie die Urgeschichte der Genesis verkündet (10, 6 — 9)? Wahr ist, dafs ein Ausspruch wie 2, 27 dem Sabbath seinen gesetzlichen Charakter abstreift, aber das geschieht im Sinne der höheren Gesetzeserfüllung, die Jesus auch nach der ältesten Quelle gelehrt hat, und wenn Jesus den Tempel ein Bethaus für alle Völker nennt (11, 17), so thut er es mit alttestamentlichen Worten, deren Sinn auch dem strengsten Juden verständlich und geläufig war. Die Erklärung aber, mit welcher Marcus den Ausspruch Jesu 14, 58 begleitet, enthält keine Antithese gegen eine „Ceremonialreligion". Nur contextwidrige Deutelei kann in 5, 18. 19 die Zurückweisung eines Heiden und völlig willkürliche Eintragung in 9, 38. 39 eine Apologie des Heidenapostels finden, abgesehen davon, dafs jene nach 13, 10 so unmöglich, wie diese unnöthig war.

vanzen den Kreisen, in denen Marcus lebte und für die er schrieb, bereits fremd geworden waren, und die Weglassung eines Zuges, der die Gebundenheit der Urgemeinde an das Sabbathgebot voraussetzt (13, 18), dafs dasselbe für seine gesetzesfreien heidenchristlichen Leser keine Bedeutung mehr hatte. Aber es ist doch nur ein Zeichen für die geschichtliche Treue seiner Darstellung, wenn Jesus trotzdem das Alttestamentliche Gesetz anerkennt (1, 44. 2, 25. 26. 10, 3. 19. 12, 29—31), ja gerade im Gegensatz zu den seine Erfüllung behindernden pharisäischen Traditionen geltend macht (7, 9—13) und selbst als ein treuer Sohn seines Volkes seine Feste mitfeiert (14, 12. 22. 26). Für die Heiligkeit des Tempels eifert er (11, 15. 16), obwohl er dessen Untergang verkündet (13, 2), der zu der Zeit, als Marcus schrieb, wo nicht eine Thatsache, doch jedenfalls nur noch eine Frage der Zeit war. Die Wendung, die Marcus den Worten Jesu 7, 27 giebt, soll die Beschränkung seiner Wirksamkeit auf Israel den Heiden zum richtigen Verständnifs bringen; denn dafs Jesus, auch wo er heidnischen Boden betrat, es nicht that, um dort eine Wirksamkeit zu beginnen, hat Marcus 7, 24 so deutlich wie möglich hervorgehoben. Die Aussprüche über die Verwerfung Israels hat er nicht mehr aufgenommen in einer Zeit, wo diese Verwerfung bereits eine geschichtliche Thatsache geworden war, und Lesern gegenüber, welche kein höheres Interesse für die Geschicke dieses Volkes hatten. Dagegen zeigen die Sprüche 13, 10. 14, 9 nur, dafs zu seiner Zeit bereits die Heidenmission mit raschen Schritten ihrem Ziele entgegenging und 13, 19—24 beweist, dafs die Weissagung Jesu, welche in der ältesten Quelle die Parusie unmittelbar mit der Katastrophe in Judäa verband, der Zeitlage entsprechend bereits in etwas weiterem Sinne gefafst werden mufste. So ergiebt sich, dafs abgesehen von der neuen Deutung, welche die geschichtliche Entwicklung den überlieferten Weissagungsworten Jesu gab, das Bild seiner Wirksamkeit von den Gegensätzen, welche das apostolische Zeitalter bewegten, völlig unberührt geblieben ist.

Schon die Art, wie Marcus die von ihm aufgenommenen Stücke der ältesten Quelle neugestaltet, zeigt, dafs es ihm nicht um die Verfolgung dogmatischer Tendenzen, sondern um die Details der Vorgänge, um die Vergegenwärtigung der ganzen Situation, um anschauliche und in ihren Motiven durchsichtige Darstellung aller einzelnen Handlungen zu thun ist. Daher diese Detailangaben von Namen und Zahlen, von Zeit und Ort, daher diese Situationsmalerei, diese Hervorhebung von Gemüthsbewegungen und an sich unwesentlichen Geberden, diese umständlichen Erläuterungen und Rückweisungen (Bem. das häufige *πάλιν*), diese dialogisirende Darstellung, diese frische Unmittelbarkeit der selbst in unwesentlichen Zügen gern gebrauchten, oft durch die Frageform belebten directen Rede bis zu den einzelnen aramäischen Worten Jesu. Dieser ausmalende schildernde Charakter seiner Darstellung tritt natürlich noch stärker hervor, wo Marcus ganz selbstständig schreibt. In der ältesten Quelle bildeten die einzelnen Heilungsgeschichten einen knappen skizzenhaften Rahmen um gewisse Aussprüche Jesu; die Heilungsgeschichten, die Marcus selbstständig erzählt (Cap. 7. 8), wollen sichtlich das Heilverfahren Jesu im Einzelnen schildern. Die einzelnen derartigen Geschichten, die er aus jener aufgenommen, kommen trotz ihrer farbenreichen Detailausführung in dem planvollen Organismus seines Evangeliums doch nicht als solche in Betracht, wohl aber ist es durchzogen von Schilderungen der Heilwirksamkeit Jesu überhaupt, von dem Volkszudrange, welchen sie hervorruft, von den vergeblichen Bemühungen Jesu, demselben zu entgehen und seinem Ruf als Wunderthäter Schranken zu setzen. Darum ist es nicht nur ihre lehrhafte Bedeutung, die ihn die Dämonenaustreibungen so stark hervorheben läfst; es sind gerade diese Geschichten, die ihm in den eigenthümlichen Zuständen und Zufällen dieser Kranken den reichsten Stoff zu malerisch schildernden Ausführungen bieten. Nur von falschen Voraussetzungen über die Entstehung unseres Evangeliums aus konnte man hierin blofs schriftstellerische Manier, ja kleinliche Manie-

rirtheit sehen. Es ist der Widerschein der lebensvollen Schilderungen des Augenzeugen, welcher diese Bilder belebt, es ist das volle lebensfrische Interesse an den überlieferten Stoffen, welches den ersten eigentlichen Erzähler erfüllt. Nicht als ob jeder einzelne Zug aus pünktlicher Erinnerung an die Mittheilungen seines Gewährsmannes geflossen wäre, sondern eben weil der auf dem Schauplatz der Geschichte ohnehin heimische Verfasser aus diesen Mittheilungen ein lebensvolles Gesammtbild der Verhältnisse dieses Lebens in der Seele trägt, kann er die einzelnen Bilder oft mit grofser Freiheit gestalten und ausmalen. Diese Vorliebe für das Anschauliche, Schildernde leitet ihn auch bei der Auswahl des Redestoffs, den er aus der älteren Quelle aufnimmt. Es ist keine ganz richtige Charakteristik unseres Evangeliums, wenn man sagt, dafs es die Worte Jesu hinter seine Thaten zurückstelle. Aber freilich, nur solche Sprüche, die er in seine Erzählung verflechten, nur solche Spruchreihen, die er an eine bestimmte Situation anknüpfen und dadurch illustriren konnte, hat er aufgenommen; manchmal ist es, als käme es ihm mehr auf die Charakteristik der Lehrweise Jesu, als auf die Redestoffe selbst an. Daher das verhältnifsmäfsig starke Hervortreten des Parabolischen und die eingehenden Erklärungen Jesu über Zweck und Bedeutung dieser Lehrart, daher die zugespitzten Gnomen, die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgelöst, das Frappante dieser Lehrweise Jesu noch markanter hervortreten lassen, daher die lange Reihe lebensvoller Gespräche, durch welche Marcus den Redestoff der ältesten Quelle bereichert hat, weil sich darin eine neue Seite seiner Lehrweise und gerade die, worin dieselbe am meisten in die concreten Verhältnisse einer bestimmten Situation eingeht, darstellt.

Das Eigenthümlichste aber in seiner Composition ist die Art, wie Marcus durch die Reihenfolge seiner Einzelbilder und Erzählungsgruppen den pragmatischen Fortschritt, in dem sich nach seiner Anschauung das öffentliche Leben Jesu entwickelte, zur Anschauung bringt. Der Fortgang von dem ersten, ungetrübte Begeisterung weckenden Auftreten Jesu zu dem ersten Zusammenstofs mit den herrschenden Richtungen im Volke, von der ersten freudigen Empfänglichkeit des Volks zu der Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen, von der ersten Wirksamkeit im engeren Kreise, der sich um einen festen Mittelpunkt concentrirt, bis zu seinen Wanderzügen durchs ganze Land und über die äufsersten Grenzen hinaus, von seiner Volkswirksamkeit zu der Arbeit am engeren und engsten Jüngerkreise; die langsame Entwicklung der Jünger zur Verständnifsfähigkeit und die planvolle Pflege und Ausbildung der in ihnen gewonnenen Resultate, die wachsende Feindschaft der herrschenden Parteien, die sich steigernden Conflicte bis zu dem Conflict mit der Hierarchie in der Hauptstadt, welcher die Katastrophe herbeiführt, das Alles wird nicht reflexionsmäfsig exponirt, aber in echt epischer Weise durch die Darstellung selbst zur plastischen Anschauung gebracht. Daneben bringt es der Ursprung seiner Erinnerungen mit sich, dafs das Leben Jesu mit seinen Jüngern einen so breiten Raum in der Erzählung des Marcus in Anspruch nimmt (vgl. § 1). Aus dem weiteren Jüngerkreise sehen wir den engeren, aus ihnen den Kreis der drei Vertrauten sich aussondern; aber weit über diese Kreise hinaus zeigt der Verfasser sich mit den Personen bekannt, welche in engerem oder weiterem Sinne zu den Anhängern Jesu zählen und liebt es, Details über sie mitzutheilen, wie sie nur Interesse haben konnten für einen, der zu diesen Kreisen in lebensvollen Beziehungen stand und es liebte, seine Darstellung durch farbenreiche Details aus seinen Erinnerungen zu beleben. So hören wir durch ihn von den dienenden Weibern, die Jesum in Galiläa begleiteten und von dem Ungenannten, der ihm den Esel zum Einzuge, wie von dem anderen, der ihm sein Haus zum Passahmahl zur Verfügung stellt, von dem Cyrenäer Simon, der sein Kreuz trägt und dem Joseph von Arimathia, der sein Grab bestellt.

Diesem schriftstellerischen Charakter des Evangeliums im Ganzen entspricht überall der stilische Charakter im Einzelnen. Der beständige Wechsel des schildernden Imperfect, des lebhaft vergegenwärtigenden Präsens, und des erzählenden Aorist ist durchaus kein willkürlicher; er schliefst sich aufs Pünktlichste der ganzen Anlage und Intention der Darstellung an, die sich gerade aus seiner sorgfältigen Beachtung klar ergiebt. Die Vorliebe für stark colorirte Ausdrücke, wozu auch die häufigen Diminutive, die vielen Hyperbeln und Steigerungsformeln (vgl. das immer wiederkehrende πολύς und πολλά) gehören, das rasche εὐθύς und das markirende ἤρξατο, das häufige Fehlen des Subjects und Objects, das dem Erzähler so lebendig vor der Seele steht, dafs er es auch dem Leser zu ergänzen überläfst, das lebhafte Asyndeton und die gewählte Wortstellung geben der Darstellung das Gepräge der Frische und Lebendigkeit. Dann wieder das schildernde εἶναι c. part., der doppelte Ausdruck für dieselbe Sache, der doch immer verschiedene Seiten derselben zu markiren bestimmt ist, der Parallelismus des negativen und positiven Ausdrucks, die doppelte und dreifache Negation, die Wiederholung des Nomens statt des Pronomens oder der auf dasselbe Subject bezüglichen Pronomina, ganzer Phrasen und einzelner Worte oder Wörter von demselben Stamme, die Verbindung des Verbi mit dem subst. verbale, der Präposition mit dem mit ihr componirten Verbum oder mit dem Adverbium, das sie bereits in sich birgt, die Wiederholung der Worte des Befehls in der Erzählung von seiner Ausführung, oder der Frage in der Antwort, das Alles giebt dem Stil eine Breite und Umständlichkeit, wie sie dem schildernden Charakter der Darstellung entspricht. Charakteristisch ist ihm auch der, wie es scheint, überall absichtsvolle Gebrauch des ὅτι recit., des ἵνα zur Umschreibung des Infinitiv, der prägnante Gebrauch der Präpositionen, das nachdrucksvolle αὐτός, die häufige Constr. ad synes. in dem Gebrauch des Genus und Numerus, der Wechsel des Vocativ mit dem articulirten Nominativ u. dergl., so wie eine gewisse Monotonie im lexicalischen Wortgebrauch, die das ihm eigenthümliche Sprachgut besonders deutlich hervortreten läfst. Hebraisirend ist die Sprache des Evangeliums hauptsächlich in der Wortstellung, wo, wenn nicht absichtlich davon abgewichen wird, überall das Verbum voran, der Genitiv nachsteht, und in der Satzbildung, die in der einfachsten Form der Coordination durch καί fortschreitet; kaum je ohne die Absicht, einen Gegensatz anzudeuten, wechselt das δέ damit. Wo die Satzbildung irgend complicirter wird, verwickelt sich der Schriftsteller leicht, es kommen Structurwechsel, Anakoluthieen und andere Incorrectheiten vor; wo er Participialconstructionen bildet, häuft er die Participia oft in schwerfälliger Weise. Trotz dieser sichtbaren Unbehülflichkeit im griechischen Stil hat er sich manche echt griechische Wendung angeeignet, die genit. absol., die Attraction, den substantivirten Acc. c. Inf. nach Präpositionen, die (freilich nicht überall durchgeführte) Verbindung des Neutr. plur. mit dem Sing., vor Allem die feinere Unterscheidung des Perf. u. Aor., des Inf. aor. und prs., des Imp. und Aor. u. dergl. Die eigentlich ungriechischen Hebraismen hat man wohl hier, wie überall im N. Testament, überschätzt, obwohl sie nicht ganz fehlen (vgl. das δύο δύο 6, 7. 39, das εἰ 8, 12 u. dergl.); vieles Hebraistische ist direct den LXX entlehnt. Die häufigen Latinismen gehören zur Localfarbe des Buches, das unter Römern uud für Römer geschrieben ist.

§ 6. Die handschriftliche Ueberlieferung.

Der Text unseres Evangeliums erscheint Angesichts der zahlreichen Varianten, welche die Handschriften darbieten, sehr unsicher und in der That ist die recipirte Gestalt desselben eine völlig unbrauchbare. Zwar gründet sich unsere Recepta verhältnifsmäfsig selten (nur etwa hundertmal) lediglich auf Minuskeln oder auf einige wenige

jüngere Majuskeln, dagegen folgt sie ganz überwiegend (an siebenhundertmal) einem Texte, welcher, obwohl er meist in der Mehrzahl der Majuskeln sich findet, dennoch aufs deutlichste den Charakter der Emendation trägt, wenn wir ihn mit dem durch die beiden Codices des 4. Jahrh., den Vaticanus und Sinaiticus[1]), gemeinsam bezeugten Texte vergleichen. Zwar ist auch dieser Text keineswegs fehlerfrei; doch sind in ihm die häufigsten Fehler Auslassungen von Worten und Silben, welche durch das Abirren des Abschreibers von gleichen auf gleiche oder ähnliche Buchstaben (per homoioteleuton) ausgefallen sind. Zwar beginnen schon hier die Conformationen nach Parallelstellen (meist nach Matthäus, viel seltener nach Lucas); doch scheinen sie meist noch durch mehr oder weniger unwillkürliche Reminiscenzen entstanden, da sie sich fast nur auf ganz einzelne Ausdrücke (vgl. 6, 25. 39. 11, 32. 13, 2), ganz vereinzelt auch auf Wortstellungen (13, 28. 15, 29) erstrecken. Noch klarer ist es bei den Conformationen nach dem Context, dafs sie durch mechanische Wiederholung den Abschreibern in die Feder kamen, da sie sich leicht als ganz unpassend erweisen (vgl. 4, 21. 6, 22. 8, 35. 9, 43). Nur selten zeigen sich sprachliche Besserungen oder Erleichterungen, die aber noch von der einfachsten Art sind (vgl. 2, 1. 3, 7. 4, 22. 6, 56. 9, 4. 11, 25. 15, 20) und nirgends sich nach bestimmten Kategorieen wiederholen. Eine mehr reflexionsmäfsige Aenderung dürfte sich nirgends nachweisen lassen. Durchaus anderer Art sind dagegen die Abweichungen des emendirten Textes. Durch blofse Nachlässigkeit lassen sich dieselben nirgends erklären, die Conformationen nach den Parallelstellen werden so zahlreich und umfassend, dafs sie vielfach als absichtsvoll erscheinen, ebenso mehren sich die Conformationen nach dem Context und zwar nicht nur nach Parallelgliedern (vgl. zu 3, 4), sondern auch nach ferner liegenden Ausdrücken (vgl. zu 1, 9), ja selbst (was besonders auf eine absichtsvolle Behandlung des Textes hindeutet) nach dem Folgenden (vgl. zu 2, 9). Es beginnen die erläuternden Glossen (vgl. zu 1, 42), auffallendere oder schwer verständliche Ausdrücke werden mit einfacheren vertauscht, seltenere Formbildungen mit den gewöhnlicheren. Scheinbare oder wirkliche Unebenheiten werden geglättet, besonders gern das auffallende Imperf. entfernt (vgl. zu 1, 18) und die mit einander verbundenen Verba im Tempus conformirt (vgl. zu 2, 15). Das bei Marcus so oft fehlende Subject wird ergänzt (vgl. zu 1, 41), die häufigen Asyndeta durch Verbindungspartikeln (vgl. zu 1, 9), die Monotonie des Ausdrucks, besonders durch Verwandlung des *καί* in *δέ* (vgl. zu 1, 6), gehoben, Pleonasmen und Abundanzen entfernt, die Wortstellung bald vereinfacht, bald nachdrucksvoller geordnet. Obwohl in diesen Emendationen keine Consequenz zu erwarten ist, so zeigen sie sich als absichtsvolle schon durch die häufige Wiederkehr bestimmter Kategorieen, die in zahlreichen Einzelheiten noch weit über die so eben charakterisirten hinausgehen.

Der älteste Repräsentant dieses emendirten Textes, der seinen Charakter am treuesten zeigt, ist der Cod. Alexandrinus (A) aus dem 5. Jahrh., nächst ihm der Cod. Bezae Cantabrigiensis (D) aus dem 6. Jahrh., der neben vielfachen Emendationen derselben Art doch eine ungleich gröfsere Willkür in Auslassungen und Aenderungen aller Art zeigt. Während der Text von A in die Mehrzahl der jüngeren griechischen Handschriften übergegangen, findet sich die Textgestalt von D weit verbreitet in den Codd. der altlateinischen Uebersetzung. Beide sind übrigens keineswegs die Urheber dieser Emendationen, deren viel höheres Alter durch das Zeugnifs der Versionen und Väter constatirt wird, ja sie sind sogar wahrscheinlich nicht einmal direct aus jenem emendirten Texte geflossen, sondern aus Codices, die nach demselben corrigirt sind. So

[1]) Die Lesarten des Sinaiticus (ℵ) sind entnommen aus der Tischendorfschen Ausgabe (Lipsiae 1863), da selbst der so reichhaltige textkritische Apparat seiner edit. oct. des Nov. Test. (Lipsiae 1869), dem ich sonst überall folge, doch noch manche Eigenheiten desselben übergeht. Für den Vaticanus (B) ist überall die römische Ausgabe von 1868 verglichen.

erklärt es sich am leichtesten, daſs ganz dieselbe Art von Emendationen, wie sie wahrscheinlich ursprünglich von derselben Hand stammen und nur noch consequenter durchgeführt waren, sich oft bei A allein, oft bei D allein, oft aber auch bei beiden zeigt (da A und D etwa 350mal gegen ℵB zusammenstimmen), so wie daſs häufig bei D sich eine unvollständige Aenderung findet, deren ganzer Umfang und eigentliches Motiv nur bei A zu Tage liegt (vgl. zu 2, 1), aber zuweilen auch bei A die unvollständige Aenderung (vgl. z. B. 6, 8. 7, 24). Ebenso entfernt sich bald A, bald und viel häufiger D noch weiter vom Ursprünglichen und zeigt Aenderungen, die nur auf Grund des emendirten Textes entstehen konnten. Während also die Quellen von A planvoller nach dem emendirten Texte corrigirt scheinen und treuer bei ihm stehen bleiben, sind die von D flüchtiger corrigirt und zeigen daneben theils weitere Entartungen, theils den Einfluſs einer anderen stark verwilderten Textgestalt, deren weit über den Cod. D hinaufreichendes Alter sich noch vielfach constatiren läſst[1]). Die Grundlage des emendirten Textes, nach welchem die Quellen von A und D corrigirt sind, bildet aber eine noch ältere und ursprünglichere Textgestalt als die in ℵ und B erhaltene, wie sich daraus zeigt, daſs sie die in letzterer bereits eingeschlichenen Fehler noch nicht hat. So ist es gekommen, daſs mit den Emendationen vielfach auch jene ursprünglicheren Lesarten in A und D hinein corrigirt sind, so daſs dieselben jetzt bald in A (vgl. z. B. 4, 21. 13, 2. 8. 9), bald in D (vgl. 3, 7. 12. 13, 22. 15, 29. 41), bald in AD (vgl. 6, 51. 56. 9, 38) erhalten sind. Im Uebrigen hat D noch über 300mal gegen A, wo der Text des letzteren allein nach dem emendirten corrigirt ist, dagegen A in zahllosen Stellen gegen D, wo derselbe entweder allein Correcturen nach dem emendirten Text oder anderweitige Entartungen zeigt, den ursprünglichen Text mit ℵB erhalten.

Für den ältesten in ℵB gemeinsam erhaltenen Text haben wir aber noch drei wichtige Zeugen. Wenn auch der Cod. Parisiensis num. 62 (L) nach Tisch. erst dem 8. Jahrh. angehört, so ist doch der ihm zu Grunde liegende Text jenem ältesten am nächsten verwandt, mit dem er etwa 600mal gegen A zusammentrifft, obwohl der Codex in Cap. 10 und 15 Lücken hat, in denen wir seine Lesart nicht kennen. Nächstdem bewahrt am häufigsten (etwa 475mal) den ältesten Text der Cod. Sangallensis (Δ) aus dem 9. oder 10. Jahrh. und etwa 350mal der Cod. Ephraemi Syri (C) aus dem 5. Jahrh., der freilich erhebliche Lücken hat (1, 1 — 16. 6, 32 — 8, 4. 12, 30 — 13, 18). Daher kommt es, daſs, wenn auch vereinzelt, in L (6, 25) und Δ (13, 28. 29) sich noch der älteste Text allein erhalten hat. Auch kommt in ihnen allen vereinzelt noch das εὐθύς des ältesten Textes vor, wie auch andere ältere Schreibarten (vgl. Καφαρναούμ, Μωσῆς: Δ, συνλυπούμενος 3, 5: CΔ, ἔσθων 1, 6, Ναζαρέτ 1, 9: LΔ, ῥάκους 2, 21: CLΔ).

---

[1]) Wieviele der in A und D allein vorkommenden Lesarten noch aus dem Texte, nach dem beide (mittelbar) corrigirt sind, geflossen, wieviele erst von letzter Hand eingebracht oder aus den Mittelgliedern stammen, durch die sie etwa mit den nach jenem corrigirten Codices zusammenhängen, darüber läſst sich wenig irgend Sicheres feststellen. Wenn wir einen gemeinsamen consequenter emendirten Text annehmen, nach welchem die Quellen beider corrigirt sind, so schlieſst dies doch keineswegs aus, daſs derselbe in verschieden gestalteten Zweigen den betreffenden Correctoren vorlag; vielmehr erhellt dies daraus, daſs nicht selten A und D verschiedenartige Emendationsversuche gegenüber derselben ursprünglichen Lesart zeigen. Die Voraussetzung unserer Annahme aber, daſs beim Durchcorrigiren eines Codex nach einem anderen bald mehr bald weniger consequent verfahren wurde, bestätigt sich überall da, wo wir die Correctorenhände in unseren Codices noch controlliren können; denn obwohl wir allerdings die Codices, nach denen sie corrigiren, nicht kennen, so läſst sich doch mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, daſs viele Fehler, deren Verbesserung dieselben ihnen ermöglicht hätten, von ihnen stehen gelassen sind. Was das Verhältniſs von A und D in dieser Beziehung anlangt, so ist es vielleicht nicht ohne Bedeutung, daſs das εὐθύς des ursprünglichen Marcustextes in A durchgängig in εὐθέως verwandelt ist, während D das εὐθύς noch 1, 30. 4, 5. 11, 3 beibehält.

Vielfach freilich ist in ihnen bereits das εὐθέως des emendirten Textes substituirt. Der Text, aus dem diese drei Codices geflossen, ist nämlich auch sonst offenbar nach dem emend. Texte corrigirt, am stärksten bei Δ, der etwa 130mal mit A, 50mal mit D und 110mal mit AD geht gegen ℵB; etwas weniger bei C, doch etwa in gleichem Verhältnifs; am wenigsten bei L, der einige 50mal mit A, gegen 30mal mit D und gegen 50mal mit AD gegen ℵB geht. Das allseitige Ueberwiegen der Verwandtschaft mit A bestätigt nur, dafs in ihm der emend. Text vollständiger und treuer zur Darstellung kommt. Dafs auch hier eine Correctur nach dem emend. Texte vorliegt, zeigt sich am deutlichsten bei L, wo diese Correcturen sehr sporadisch auftreten und darum am häufigsten die Erscheinung vorliegt, dafs eine emendirte Lesart nur theilweise aufgenommen ist (vgl. z. B. 7, 35. 9, 40). In anderer Weise zeigt es sich bei Δ dadurch, dafs Cap. 1. 2. 13. 14. 15 von jenen Lesarten fast zwei Drittheil enthalten, was sich nur so erklären läfst, dafs die Quelle des Codex fast nur in den Anfangs- und Schlufscapiteln in umfassenderem Mafse nach dem emendirten Texte corrigirt war. Auch der Text von C ist nicht gleichmäfsig corrigirt und da auch in ihm Cap. 1. 2. 14. 15 die meisten (beinahe die Hälfte) seiner Lesarten aus dem emendirten Texte haben, so liegt die (auch durch manche andere Uebereinstimmungen unterstützte) Vermuthung nahe, dafs C entweder durch Abstammung oder Correctur mit jener Quelle von Δ verwandt ist[1]). In diesen drei Codices sind nun vielfach noch Lesarten des emendirten Textes erhalten, die nicht in A oder D übergegangen sind, wie ihr Zusammentreffen in manchen Varianten zeigt, die ganz den Charakter des emendirten Textes tragen; in anderen treffen zufällig einzelne oder mehrere von ihnen mit A, D oder AD zusammen, weil ihr Text an denselben Stellen nach dem emendirten Text corrigirt ist, ja selbst eine echte Lesart aus der Grundlage des emendirten Textes ist 7, 24 in DLΔ gegen ABℵ erhalten[2]).

Die älteste Textgestalt (ℵB) ist natürlich weder in ℵ, noch in B rein erhalten, obwohl in letzterem doch bei weitem reiner als in ersterem. Wie schon in dem ihnen gemeinsamen Texte, so finden sich auch in jedem von ihnen zahlreiche Auslassungen, und zwar meist solche, die per homoioteleuton (im weitesten Sinne) entstanden sind. Viele derselben[3]) fallen gewifs den letzten Schreibern zur Last und zwar besonders

---

[1]) Es fällt auf, dafs die meisten der Conformationen nach Lucas in A, D, so wie in L, Δ auch von C getheilt werden, der auch sonst dergleichen noch eigenthümlich hat (vgl. 1, 21. 23. 42. 44. 2, 7 u. s. w.). Es scheint demnach eine der Quellen, aus welchen der emendirte Text geflossen, besonders stark nach Lucas conformirt gewesen zu sein (während sonst die Conformationen nach Matthäus viel häufiger sind) und mit dieser Quelle mufs C (durch Abstammung oder Correctur) näher verwandt sein. Da selbst die Lucasconformationen in ℵB (3, 14. 9, 20. 38) sich sämmtlich auch in C finden, so scheint schon der älteste Text von dieser Quelle beeinflufst zu sein. Andererseits stammen aus ihr wohl auch manche Eigenheiten des emendirten Textes, z. B. die Schreibungen *Καπερναούμ* und *Μωσῆς*, die ganz constant in ACL sich finden, der Gen. *Ἰωσῆ*, der sich nur in C überall erhalten hat (6, 3. 15, 40. 47) und vielleicht noch manches Andere, das sich nur nicht so sicher nachweisen läfst, weil C keineswegs mehr alle Eigenheiten dieser Quelle erhalten hat.

[2]) Wie auf der einen Seite C und Δ, so scheinen auf der anderen L und Δ verwandt zu sein. Sie haben allein einige 20 Lesarten gemein und zwar so, dafs vielfach Δ das Ursprünglichere zu haben scheint. Vgl. z. B. 2, 11, wo L mit Δ das *ἔγειραι* theilt, das dieser auch V. 9 hat, 6, 33, wo L von dem *προσῆλθον αὐτοῖς* in Δ nur das erstere aufnimmt, u. ähnl. Selbst offenbare Schreibfehler theilen sie 2, 21. 9, 18 allein, 9, 36 mit D, 14, 21 mit A.

[3]) Manche nämlich zeigen so auffallende Aehnlichkeiten theils unter sich, theils mit den Fehlern des ihnen gemeinsamen ältesten Textes, dafs sie wohl aus diesem herstammen und nur bei einem oder dem anderen in den Zwischengliedern, die zwischen den letzten Abschreibern und der gemeinsamen Textform liegen, nach einem älteren Texte verbessert sein dürften, wie ja bei vielen solchen Auslassungen schon von den gleichaltrigen Correctoren in ℵ und B geschehen ist. Wie ℵB 4, 1 das *τό* vor *πλοῖον* weglassen, weil das Auge des Abschreibers von *Τ* auf das ähnliche *Π* abirrte, so fehlt in B das *τό* vor *πλοῖον* (5, 21), in ℵ vor *πλήρωμα* und *πλοῖον* (2, 21. 6, 32. 45). Wie B wiederholt *τῆς* nach

dem von Cod. ℵ, der etwa 70 Auslassungen hat, von denen kaum eine oder die andere für echt zu halten ist. B dagegen hat etwa nur die Hälfte solcher Fehler, da unter seinen etlichen 40 Auslassungen jedenfalls nicht wenige (mindestens 5, vielleicht selbst 10) echte Lesarten sind. Auch von Zusätzen ist B sehr frei, es beschränken sich dieselben auf zugesetzte Artikel (5, 36. 8, 37. 12, 25), wie sie auch ℵ gern hat (7, 17. 8, 8. 10, 2. 21. 12, 41) und wie sie darum theilweise wohl schon aus der ältesten Textform stammen (vgl. besonders die Artikel in B: 2, 16. 15, 40 und in ℵ: 6, 3. 9, 2. 12, 33. 15, 1). Dagegen hat ℵ bereits 35 Zusätze, darunter solche Worte, wie sie im ältesten Text eher weggelassen werden (*λέγων*: 15, 14; vgl. 8, 4. 15, 18, *αὐτοῖς*: 6, 12. 10, 29, *ἐστιν*: 9, 43. 12, 41). Wie diese, so ähnen auch andere schon ganz den Glossen des emendirten Textes (2, 5. 6, 6. 57. 7, 23. 9, 2. 12, 42), nicht weniger als 13 rühren aus Matthäus her, je einer aus Lucas und Johannes (10, 21. 1, 10). Auch kommen schon Weglassungen nach Matthäus (8, 9. 11, 32. 14, 3. 71) vor. Von sonstigen Conformationen, wie sie schon in dem gemeinsamen Texte vorkommen, scheint in B nur 14, 43 gesichert zu sein, während die sinnlose Schreibart 14, 20 auf eine ältere Conformation zurückweist, ℵ dagegen hat 12 Conformationen nach Matthäus und 2 nach Lucas eigenthümlich. Ebenso zeigen sich bei B nur 5 Varianten in der Wortstellung, von denen einige wahrscheinlich ursprünglich sind, bei ℵ dagegen 21, die sämmtlich secundärer Natur sind, weil sie meist die einfachere Wortordnung herstellen (1, 45. 3, 27. 4, 18. 5, 19. 7, 18. 12, 34. 14, 67) oder sonst an Umstellungen des emendirten Textes erinnern (2, 8. 9, 45 bis. 11, 7); 8, 26 ist offenbar falsche Restitution eines im älteren Texte ausgefallenen Wortes, die Umstellungen in 4, 19. 11, 15 treffen auffallend mit Auslassungen in D zusammen (vgl. 7, 13). Während schon der gemeinsame Text Conformationen nach Parallelgliedern zeigt, finden sich solche auch in B (4, 22. 10, 27. 13, 32 vgl. 15, 27) und in ℵ (9, 43. 11, 7. 20. 12, 22) allein. Ebenso schreiben beide gern *ἑαυτ.* für *αὐτ.* (B: 2, 21. 8, 35. 37. 11, 7. 8. 13, 34. ℵ: 7, 30. 33. 9, 14. 15, 24), was um so mehr aus der gemeinsamen Textgrundlage stammen dürfte, als ℵ umgekehrt *σαυτον, αυτους* (1, 44. 14, 4) schreibt. Auch einzelne sprachliche Besserungen, wie wir sie im gemeinsamen Texte fanden, kehren bei beiden wieder. Dahin gehört bei B der Singular nach dem Neutr. plur. (5, 13. 13, 12), der Imperativ 6, 9 und vielleicht Lesarten wie 8, 2. 15, 15; bei ℵ die Auflösung einer Attraction 6, 16, das *μή* 8, 26, der Inf. statt des *ἵνα* 4, 21. 14, 35, das *λάβοι* 12, 2 und zahlreiche Tempusänderungen, von denen ein Theil wohl auf Verschreibung beruht, da es sich nur um den Unterschied von *λ* und *λλ* handelt. Was von Varianten in B übrig bleibt, sind theils willkürliche Aenderungen, für die sich gar kein Motiv denken läſst (vgl. 12, 41), theils so offenbar schwierigere Lesarten, daſs ihre Echheit sehr wahrscheinlich ist (3, 9. 35. 4, 11. 9, 21. 14, 18). Dagegen zeigt ℵ eine Reihe von Aenderungen, die bereits ganz den reflectirten Charakter des emendirten Textes tragen (1, 28. 2, 13 vgl. mit 7, 17. 5, 8. 6, 22. 38. 55.

ὅλης ausläſst (12. 30. 33), so ℵ an anderer Stelle von 12, 33. Wie B *τηρητε* statt *τηρήσητε* schreibt (7, 9), so ℵ *στητε* statt *στήκητε* (11, 25). Wie ℵB das *εις* — in *εἰσελθ.* auslassen (14, 38) und das *συν* — in *συστασιαστ.* (15, 7), so B 16, 5 und ℵ 6, 22. 25 das *εις* — in *εἰσελθ.* und in 8, 25 ℵ das *εν* — in *ενεβλ.* und B das *ἐπ* — in *ἐπεθηκ.* Wie B, wahrscheinlich durch Verschiebung eines Striches, *ἐν* statt *ἐπ* schreibt (6, 39), so ℵ 6, 55. Aber auch andere Weglassungen, wie die eines *λέγων* (B: 2, 12. ℵ: 1, 15. 15, 4), eines Pronominaldativ nach verb. dic. (B: 2, 8. 9, 31. 11, 17. 14, 24, ℵ: 1, 41. 8, 4. 15, 14), der Copula (B: 1, 45, ℵ: 14, 35), oder des gleichen Wortes im Parallelgliede (B: 3, 14. 10, 29, ℵ: 1, 8. 6, 15) haben eine auffallende Aehnlichkeit. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, daſs sich wiederholt Lesarten finden, welche als eine Folge vorgefundener Auslassungen erscheinen. So scheint das *οἱ* statt *καί* in 4, 15 bei B verkehrte Restitution des V. 16 vor *ὅταν* ausgefallenen *οἱ* zu sein, ähnlich erklären sich in ℵ die Lesarten 1, 21. 34. 4, 31. 7, 18. 8, 26. 9, 37. 11, 31. Auch in der ältesten Textform (ℵB) zeigen sich bereits Lesarten, die nur weitere Consequenzen älterer Fehler sind (vgl. 4, 40. 10, 26).

7, 3. 18. 9, 41. 10, 10. 15, 22). An offenbaren Schreibfehlern sind beide Codices reich genug.

Schon hieraus erhellt, dafs der Sinaiticus sich nicht nur sehr viel weiter als der Vaticanus von der ihnen gemeinsamen Textgrundlage entfernt, sondern dafs er auch in seinen Aenderungen dem emendirten Texte ungleich näher steht, als dieser. Nun theilt aber derselbe, abgesehen von den Stellen, wo B ganz allein steht, gegen denselben mit den Hauptrepräsentanten des emendirten Textes noch gegen 220 Lesarten (je 80 etwa mit A und D, und über 50 mit AD) und zwar kann er dieselben nur aus ihm haben, weil sie zu entschieden den Charakter desselben tragen. Gerade die Lieblingsemendationen desselben, wie die Verwandlung des *καί* in *δέ*, des Imperfectums in den Aorist, die Weglassung des *ὅτι* recit. und anderer Abundanzen, die Ergänzung des Subjects, die Vereinfachung der Wortstellung, die gewöhnlichsten Arten der Conformationen, die Verbesserung der consecutio temporum u. dergl. theilt ℵ bereits an vielen Stellen; Formen wie *παραδοῖ, γνοῖ*, die der emendirte Text consequent ausmerzt, tilgt er wenigstens 5, 43. 14, 10. 11 und substituirt auch sonst die von jenem eingeführten gebräuchlicheren Formen (1, 16. 40. 42. 4, 27. 9, 12. 12, 40. 14, 55). Diese offenbare Verwandtschaft mit dem emendirten Texte scheint aber bereits durch Correctur nach demselben entstanden zu sein, da auch er Lesarten hat, deren Motiv nur in einer vollständigeren Form, wie sie in anderen Repräsentanten des emendirten Textes noch vorliegt, durchsichtig ist, die also als halbe Correcturen nach demselben betrachtet werden müssen (vgl. 1, 4. 3, 8. 25. 6, 35. 43. 8, 16. 11, 7. 13, 31. 14, 46. 15, 20. 36). Natürlich werden viele dieser Lesarten (etwa die Hälfte) auch von den nach dem emendirten Texte corrigirten Vertretern des ältesten Textes getheilt (etwa 100 von C, etwas mehr von Δ, dagegen von L nur einige 80), wenn ihre Quellen zufällig an denselben Punkten nach ihm corrigirt sind. Etwas anders steht es mit den über 100 Lesarten, welche diese Codices (einzeln oder gemeinsam) mit ℵ allein gemein haben. Es können dies auch Lesarten des emendirten Textes sein, den wir ja auch sonst in diesen Codices allein erhalten fanden, und in denen hier nur ℵ zugleich mit ihnen zusammentrifft. Doch geschieht es nicht selten, dafs irgend ein Anstofs in den Hauptrepräsentanten des emendirten Textes (A, D) anders gehoben wird als in ℵ und seinen Genossen; auch tragen manche dieser Lesarten noch ganz den Charakter der sonstigen Eigenheiten des Textes von ℵ. Da diese sich nun freilich denen des emendirten Textes schon vielfach nähern, so läfst sich schwer entscheiden, ob jene Codices nach ihm (oder einer seiner Quellen) corrigirt sind, oder ob sie nur in diesen Lesarten mit ihm einen anderen Zweig des emendirten Textes repräsentiren. Eine directe Verwandtschaft mit ihm läfst sich jedenfalls weder bei C, L, Δ noch bei A, D erweisen[1]).

Sehen wir von den Singularitäten von ℵ ab, so geht B etwa 180mal mit A gegen ℵ, je einige 80mal mit D und L, einige 50mal mit Δ und gegen 40mal mit C gegen Aℵ. In dem Mafse nun, in welchem die Abweichungen des Sinait. von dem ältesten (ℵB gemeinsamen) Texte sich dem emendirten Texte verwandt zeigen, werden diese Lesarten das Vorurtheil der Echtheit für sich haben. Allerdings fehlt es auch nicht an Stellen, wo in solchen Fällen ℵ die ursprüngliche Lesart hat, allein hier tragen die Varianten, die jene Codices mit B theilen, noch ganz den einfachen Charakter der Fehler von B oder des ihm mit ℵ gemeinsamen ältesten Textes. Ihnen gegenüber hat also ℵ

[1]) Die Schreibarten *ἠνύγησαν* (ℵ: 7, 35, ℵD: 7, 34), *Ἰσάκ* (ℵD: 12, 26), *σύνσημον* (ℵΔ: 14, 44) werden, wie es sich von dem *σφυρίς* (ℵAD: 8, 8) noch aus Matth. 16, 10 nachweisen läfst, dem ältesten Texte (ℵB) überhaupt angehört haben und nur in B corrigirt sein, wie z. B. das *ἀποκατασταίνει* (ℵD: 9, 12) offenbar in B (*ἀποκατιστάνει*) wenigstens zur Hälfte corrigirt ist. Die dem Marcus ganz fremden ionischen Formen der Verba auf *—έω* in ℵC (4, 10. 14, 5) scheinen aus der S. 30 Anm. 1 besprochenen Quelle von C zu stammen, wie 9, 34 zeigt.

das Ursprüngliche erhalten oder mit seinen Genossen aus der Grundlage des emendirten Textes hergestellt. Es erhellt aber hieraus, dafs sowohl A, D, als C, L, Δ sämmtlich direct aus einer mit der durch B repräsentirten Gestalt des ältesten Textes verwandten Textgestalt abstammen müssen, und dadurch bestätigt sich nur, dafs ihre Verwandtschaft mit dem emendirten Texte (resp., wenn eine solche bei CLΔ erweislich sein sollte, mit ℵ) durch Correctur hergestellt ist. Diese directe Verwandtschaft mit B läfst sich aber dadurch beweisen, dafs 1, 24 AΔ, 5, 34. 15, 34 D, 5, 18 Δ, 14, 20 C offenbare Schreibfehler mit gemein haben, die schwerlich aus einem in den anderen hinein corrigirt sein können. Ebenso ist das bei B stehende *Ἰωάνης* (das auch der gleichaltrige Corrector von ℵ noch 13, 3 in seiner älteren Quelle las) sporadisch aus ihm noch bei D (1, 29. 6, 25) und L (6, 14. 10, 35) erhalten, in D noch die Schreibart *Μαθθαῖον* (3, 18, vgl. auch das *πεἰνω* 10, 38. 39), in C das *Μαριάμ* (15, 44), in DΔ das eigenthümliche *καθ' ἰδίαν* (4, 34), das B allein noch 6, 31. 9, 28. 13, 3 hat, in LΔ das *οὐκ ηὕρισκον* (14, 55). Dafs A und L stammverwandt sind, zeigen ohnehin die ihnen gemeinsamen Schreibfehler 3, 13. 12, 39. 14, 21. 15, 42; dafs LΔ mit D (9, 36) und mit A (14, 21) gemeinsame Schreibfehler haben, und dafs ebenso C und Δ einerseits, L und Δ andererseits unter sich verwandt sein müssen, haben wir schon oben gezeigt. Dafs diese Codices trotzdem weder alle ursprünglichen Lesarten von B, noch alle ihm eigenthümlichen Fehler theilen, erklärt sich theils aus ihren mehr oder weniger zahlreichen Correcturen nach dem emend. Text, theils daraus, dafs diese Fehler erst später in die Textgestalt von B eingeschlichen sind, als aus ihr die Grundlage jener Codices geflossen[1]).

Unsere Beobachtungen über den Charakter der sieben wichtigsten Majuskeln[2]) zeigen hinlänglich, dafs man sich noch immer entschiedener von dem Vorurtheil lossagen mufs, als könne für die Echtheit einer Lesart irgendwie die Zahl der Codices oder sonstiger Textzeugen entscheiden. Dafs die Mehrzahl der Minuskeln gegenüber den Majuskeln nicht entscheiden kann, darüber ist heutzutage wohl freilich nirgends mehr ein Zweifel; aber die Mehrzahl der Majuskeln imponirt selbst namhaften Exegeten immer noch viel zu sehr und doch ist es eine zweifellose Thatsache, dafs in Hunderten von Lesarten in unserem Evangelium dieselbe mit einem anerkannt emendirten Texte geht, während viele der allgemein als echt anerkannten Lesarten sich nur bei einigen wenigen der ältesten Majuskeln finden. Selbst auf das Zusammenstimmen der beiden ältesten

---

[1]) Nicht unwichtig für die Kritik sind auch die gleichaltrigen Correctoren von B und ℵ, welche natürlich aus noch älteren Quellen schöpften, und aufserdem der Corrector von ℵ, welchen Tisch. dem 7. Jahrh. zuschreibt und mit ca bezeichnet, weil dessen Correcturen fast ganz ausschliefslich mit B oder mit L gehen, also nach einem Codex gemacht sein müssen, der unserem Codex L zum Grunde liegt, aber dessen mit B verwandter Quelle noch ungleich näher stand. Völlig werthlos dagegen sind die Correcturen des zweiten Correctors von B, den Tisch. dem 6. oder 7. Jahrh. zuschreibt, weil er sich fast nur auf Entfernung alter Schreibarten beschränkt und sonst nur jüngeren Majuskeln folgt, so dafs er nur höchst selten einmal mit diesen das Richtige gegen B trifft.

[2]) Den Uebersetzungen kann ich keinen so hohen Werth beilegen, als man häufig thut. Die Codices der Itala zeigen im buntesten Wechsel bald den ältesten, bald den emendirten Text, doch mit entschiedener Vorliebe für den letzteren; einzelne gehen mit ℵ und B selbst in offenbaren Fehlern, viel häufiger aber noch mit D selbst in seinen willkürlichsten Ausartungen. Mehr halten sich die orientalischen Versionen, besonders die koptische, zu dem ältesten Texte; doch theilen sie oft auch Singularitäten von ℵ und B, die auf Echtheit sicher keinen Anspruch haben. Von den Vätern kommt für Marcus eigentlich nur Origenes in Betracht. Derselbe zeigt einen mehr mit ℵ als mit B verwandten Text, der aber schon stark unter dem Einflufs des emendirten Textes in seiner durch D repräsentirten Gestalt steht. Die Bezeugung einzelner Lesarten durch Väter oder Versionen kann höchstens für das Alter, aber nicht für den Werth dieser Lesarten beweisen, da doch zweifellos schon in den ältesten Handschriften Fehler vorkommen, die wir nur noch aus jüngeren verbessern können. Nur wo wir den ganzen Charakter einer Textquelle zu beurtheilen und dieselbe mit anderen zu vergleichen im Stande sind, kann dieselbe eine höhere Bedeutung für die Textkritik erlangen.

Majuskeln sollte man nicht zu grofsen Werth legen, da theils selbst der ihnen gemeinsame Text bereits seine eigenthümlichen Fehler hat, theils bei der grofsen Zahl der in ℵ bereits eingeschlichenen Fehler es zu leicht geschehen kann, dafs B allein als Zeuge des ältesten Textes übrig bleibt. Immer aber wird die innere Kritik mit der diplomatischen Textkritik Hand in Hand gehen müssen. Bei der Anwendung der Grundregel für die erstere, dafs die Lesart, aus welcher sich die Entstehung der Varianten am leichtesten erklärt, die ursprüngliche sei, mufs man sich vor Allem hüten, den Abschreibern zu künstliche Reflexionen unterzuschieben. Selbst die reflexionsmäfsigen Aenderungen des emendirten Textes beruhen doch meist auf überaus einfachen und leicht durchsichtigen Motiven und bewegen sich innerhalb so constant wiederkehrender Kategorieen, dafs die Erklärung einer Lesart aus Motiven, für die sich keine weitere Analogie finden läfst, sehr bedenklich bleibt. Vor Allem aber wird man sich fragen müssen, ob man nicht der Entstehung von Lesarten, die sich bis in die älteste Textform zurück verfolgen lassen, Reflexionen unterlegt, die den nachweisbaren Fehlern dieser Textgestalt völlig fremdartig sind. Die Scheidung der Zeugen nach diesem Gesichtspunkt und die Untersuchung ihres Verhältnisses zu einander bleibt doch der einzige feste Haltpunkt, den die diplomatische Kritik gewinnen und von dem aus sie der inneren Kritik zu Hülfe kommen kann, wo diese eine Entscheidung nicht findet.

Die gröfste Verwirrung in unseren Evangelientexten haben bekanntlich die Conformationen nach den synoptischen Parallelen angerichtet, dennoch mufs auch dieses Motiv der Variantenentstehung ungleich vorsichtiger angewandt werden, als es in der Textkritik zu geschehen pflegt. Zunächst ist zu erwägen, dafs wirklich die Parallelen oft genug wörtlich übereinstimmen, und dafs die Differenz leicht genug entstehen konnte, wenn in einer derselben aus einem der gangbarsten Motive geändert wurde. Selbst der häufig geltend gemachte Grund für die abweichende Lesart, dafs in den Parallelen nirgends geändert sei, ist (auch abgesehen von der Frage, ob wir in den Parallelen gerade noch dieselbe Textgestalt in unseren Zeugen erhalten finden) keineswegs durchschlagend, wenn man beobachtet, wie inconsequent die Emendatoren und Correctoren ihr Werk zu thun pflegen, wofür sich die schlagendsten Beweise leicht aller Orten finden lassen (vgl. zu 1, 16).* Sodann ist nicht zu übersehen, dafs die Bearbeiter des Marcus sich zu ihrem Urtext vielfach nicht anders verhalten, wie die emendirenden Abschreiber zu ihrer handschriftlichen Vorlage. Eine Menge der geläufigsten Aenderungen im emendirten Text (δέ statt καί, Aorist statt Imp., Conformationen nach dem Context, vereinfachte oder nachdrücklichere Wortstellung u. dergl.) unterscheiden ebenso oft den Matthäus- und Lucastext von unserem Marcus, auch wo dieser keine Varianten zeigt, wie sie sich umgekehrt bei den Abschreibern auch da finden, wo kein paralleler Text diese Aenderung darbietet. Wo die Abschreiber und die Bearbeiter des Marcustextes also in dergleichen Aenderungen zusammentreffen, kann es oft reiner Zufall oder doch wenigstens nur die schon an sich grofse Vorliebe jener für eine bestimmte Aenderung durch eine Reminiscenz an diese zu neuer Bethätigung veranlafst sein. Endlich darf man, so weit auch der Eifer im Conformiren oft sichtlich gegangen und so inconsequent auch dieses trotzdem vielfach geübt ist, doch nicht annehmen, dafs dasselbe sich auf das gleichgültigste Formale des Ausdrucks beschränkt hat und dicht daneben das wirklich Charakteristische und Bedeutende im Unterschiede der Texte übersehen ist. Wo dieser Schein entsteht, liegt meist eine umfassendere Conformation aus älterer Quelle zu Grunde, die von späteren Correctoren nur theilweise aufgenommen oder theilweise hinaus corrigirt ist und gerade diese Fälle sind für die Erkenntnifs des Verwandtschaftsverhältnisses unserer Codices überaus wichtig.

Das

Marcusevangelium.

Die Vorgeschichte.

1, 1—13.

1. 1, 1—4. Das Auftreten des Täufers.

Matth. 3, 1—3.	Marc. 1, 1—4[1]).	Luc. 4, 1—6.
	V. 1: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ.	V. 1: ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ — —
V. 3: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος·	V. 2: καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου·	V. 4: ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου· (Luc. 7, 27: ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.)
(Matth. 11, 10: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.) φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.	V. 3: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,	φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. (V. 5. 6 = Jes. 40, 4. 5.)
V. 1: ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας, V. 2: λέγων· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	V. 4: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ, κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	V. 2: — — — ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ, V. 3: καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου, κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

[1]) Den Text des Marcus habe ich nach Tischendorf (editio octava, Lips. 1869) gegeben und wo ich von demselben abweichen zu müssen meinte, überall die Gründe hinzugefügt. Im Uebrigen habe ich nur über diejenigen Varianten Erläuterungen gegeben, bei denen noch ein Zweifel über die Echtheit obwalten kann oder bei denen die Erörterung über ihre Entstehung zur näheren Begründung der in der Einleitung § 6 entwickelten Anschauungen über den Charakter und das Verhältnifs unserer Hauptcodices dienen konnte. Meine hieraus sich ergebende Hauptabweichung von Tischendorf, welche darin besteht, dafs ich ungefähr in demselben Mafse unter den beiden Zeugen des ältesten Textes den Vaticanus bevorzuge, wie er den Sinaiticus, wird dadurch auch im Einzelnen begründet werden. Das Verhältnifs des von mir bevorzugten Textes zu dem der älteren Textkritiker, namentlich zu Griesbach, Scholz und Lachmann anzugeben, habe ich unterlassen zu können geglaubt, da doch durch den Hinzutritt des Sinaiticus und manche richtigere Erkenntnifs über die Lesarten des Vaticanus die Voraussetzungen der textkritischen Untersuchung inzwischen wesentlich andere geworden sind. Auch die Lesarten der Recepta habe ich nur gelegentlich notirt. Den Text des Matthäus und Lucas habe ich noch überwiegender nach Tisch. gegeben und nur geändert, wo nach meinen Anschauungen das Richtige zweifellos war oder wo die Textvergleichung die genauere Feststellung des Textes nothwendig machte. Eine abschliefsende Feststellung desselben und ihre Begründung mufs ich mir für die Bearbeitung der beiden Evangelien vorbehalten.

V. 1: Die Auslassung von *υἱοῦ θεοῦ* (Ti. Vlkm.) ist ein durch die vielen gleichen Endungen veranlafstes Versehen von ℵ, das Origenes mit manchen unzweifelhaften Fehlern dieses Codex (vgl. z. B. 9, 6. 11, 15. 12, 41) theilt. Schon der gleichaltrige Corrector hat die Worte ergänzt, die auch Irenäus (adv. haer. III, 10, 6. 16, 3) las, da er sich wiederholt in seiner Exposition darauf bezieht. Das Citat III, 11, 8 kann nichts beweisen, da dort auf den Wortlaut kein Gewicht gelegt wird. Der emendirte Text (A Δ) liest *υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, weil *θεός* gewöhnlich articulirt steht, wie er denn mit selbstverständlicher Ausnahme von 15, 39 überall den Artikel vor *θεός* herstellt (vgl. 10, 27. 11, 22. 12, 27). — **V. 2**: Das *ὡς* statt des bei Marcus gewöhnlichen *καθώς* (9, 13. 14, 21 — 7, 6 ist wohl anders) dürfte aus Lucas sein, das *ἐν ταῖς προφήταις* ist exegetische Erleichterung. Das Citat conformirt der emendirte Text (A Δ) vollständig nach Matthäus, das *ἐγώ* haben auch ℵL (Ti.) aus ihm aufgenommen. — **V. 4**: Die Emendatoren nahmen an dem *ὁ βαπτίζων* statt *βαπτιστής* Anstofs, wie 6, 14. 24, und corrigirten: *βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων* (A) oder mit engerer Verbindung der beiden Partt. *ἐν τῇ ἐρ. βαπτ. κ. κηρ.* (D. it. vg.). Diese Lesart ist exegetisch unhaltbar; denn sie ergiebt ein unerträgliches Hysteronproteron, sie stimmt nicht zu V. 2. 3, wo vom Taufen gar nicht die Rede ist, und fordert die unnatürliche Verbindung des *βαπτίζ.* mit *ἐν τῇ ἐρήμῳ* (vgl. dagegen V. 5: *ἐβαπτ. ἐν τῷ Ἰορδ.*). Aus dieser Lesart haben ℵLΔ (Ti.) das *καί* aufgenommen, ohne den Artikel zu streichen, obwohl dies gar keinen erträglichen Sinn giebt. Auch die Parallelen zeugen dafür, dafs in dem ihnen vorliegenden Texte das *κηρύσσων* sich dem *ἐγένετο* subordinirte. Wäre nach Matthäus conformirt (Myr.), so wäre *ὁ βαπτιστής* geschrieben und nicht blofs der Artikel zugesetzt und *καί* weggelassen. Dafs das *καί*, nach dessen Wegfall der lesbarste Text entsteht, zufällig ausgefallen sein sollte (Klst.), ist ebenso undenkbar, wie dafs die irrige Fassung des *ὁ βαπτίζων* gleich *ὁ βαπτιστής* seine Weglassung veranlafst haben soll. Das Richtige haben nach B: Ew. Htz. Vlkm.

V. 1 Die ausdrückliche Ankündigung seines Beginns (Pls.: incipit liber; vgl. Hos. 1, 2), mit welcher unser Buch anhebt, ist nur die Form, in welcher der Verfasser ihm selbst eine seinen Inhalt und Zweck charakterisirende Ueberschrift giebt. Was hier beginnt, ist die frohe Botschaft von Jesu Christo als dem Gottessohne d. h. als demjenigen, welcher, weil er der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe ist (1, 11), zugleich den höchsten, den messianischen Beruf (14, 61) empfangen hat (vgl. m. bibl. Theol. des N. T. § 20). Die Erzählung von der Selbstdarstellung Jesu in Wort und Werk, sowie von seinen Schicksalen, will also dem Leser zugleich die freudige Gewifsheit stärken, dafs dieser Jesus der verheifsene Bringer der Heilsvollendung ist. Noch unmittelbarer findet Klst. in dem Verse eine Ueberschrift, welche den Inhalt und Zweck des Buches dahin bestimmt, dafs es den Ursprung des Evangeliums von Christo darstellen, d. h. zeigen wolle, wie die gegenwärtige Verkündigung von Christo als öffentliche Macht in der Welt ihren Ursprung genommen habe (S. 12—14). Allein abgesehen davon, dafs diese Auffassung unseres Evangeliums sich nicht ohne Künstlichkeit und Gewaltsamkeit durchführen läfst (vgl. m. Rec. in den Stud. u. Krit. 1868, 4.), ist es ganz unnatürlich, gerade hier, wo der Beginn des Buchs doch zunächst an die gewöhnliche Bedeutung von *ἀρχή* (10, 6. 13, 9. 19) denken läfst, dasselbe im Sinne von Ursprung und *εὐαγγέλιον*, das doch auch sonst meist die Botschaft ihrem Inhalt nach bezeichnet (1, 14. 15. 13, 10. 14, 9), gerade hier, wo es mit einem Genitiv des Inhalts verbunden wird, von der Thätigkeit des Verkündigens zu nehmen[1].

[1] Schon die patristischen Ausleger verbanden diese Worte vielfach durch ein ergänztes *ἦν* mit dem folgenden Schriftcitat (V. 2. 3) zu einem selbstständigen Satze. Neuere lassen die Ergänzung des *ἦν* fallen und sehen in V. 1 – 3 eine Ueberschrift des ersten Abschnitts (1, 4 — 8), welche durch das Citat denselben als den schriftgemäfsen Anfang der evangelischen Geschichte charakterisirt (Myr. Bl.). Allein dafs dieser kurze Abschnitt, nach welchem die Erzählung ohne jede Andeutung eines Absatzes fliefsend fortgeht (V. 9), mit einer eigenen Ueberschrift versehen sein sollte, ist so unwahrscheinlich, wie die harte Verknüpfung einer

Die evangelische Verkündigung von Jesu Christo begann, wie Petrus Act. 1, 22 sagt, mit der Taufe Johannis, mit ihr beginnt auch unser Evangelium. Was diese aber mit der eben angekündigten Botschaft von der Messianität Jesu zu thun habe, das erhellt erst aus einem Blick auf die alttestamentliche Prophetie, welche dem verheifsenen Messias einen Wegbereiter vorhergehen läfst. Darum hebt der Evangelist, der sonst den Beweis für die Messianität Jesu nur indirect durch eine Darstellung seines Selbstzeugnisses, seines Wirkens und seines Schicksals führt, hier ausdrücklich hervor, wie das Auftreten des Täufers (V. 4) der Weissagung von dem Wegbereiter des Messias entsprochen habe. Damit war erklärt, warum die frohe Botschaft von dem verheifsenen Messias mit dem Täufer anhebt und zugleich angedeutet, wie dessen Auftreten von vornherein den messianischen Beruf seines grofsen Nachfolgers beglaubigt habe. Die Verbindung mit dem Folgenden macht also das Schriftcitat nicht bedeutungslos (Myr.), vielmehr zeigt die eigenthümliche Doppelbedeutung, die es gerade hier am Eingange des Evangeliums hat, dafs seiner Zugehörigkeit zum Marcustext kein Bedenken entgegensteht. Allerdings aber läfst sich vermuthen, dafs Marcus, der sonst nirgends schriftgelehrte Nachweisungen versucht, auch dieses Doppelcitat nicht selbstständig aufgesucht, sondern aus seiner Quelle überkommen haben werde. Nun hatte aber Jesus in einer Rede der apostolischen Quelle (Matth. 11, 10 = Luc. 7, 27) den Täufer für den Maleach. 3, 1 verheifsenen Wegbereiter des Messias erklärt und unser erstes Citat stimmt mit der eigenthümlichen Umbildung des Prophetenwortes in jener Rede so wörtlich überein, dafs, wenn man es nicht willkürlich mit Holtzmann, S. 67. 261 aus dem Marcustext ausscheiden will, man seine Entlehnung von dorther zugestehen mufs. Dann aber wird auch das andere Citat aus Jes. 40, 3, welches Marcus damit verbindet, derselben Quelle angehören, die wahrscheinlich die von ihr mitgetheilten λόγια des Johannes durch eine kurze Angabe über das Auftreten des Täufers einleitete, indem sie dasselbe durch dieses Schriftwort charakterisirte (vgl. Jahrbücher für deutsche Theol. 1865, 2. S. 356). V. 2

---

solchen mit einer Reflexion (καθὼς γέγραπται) und der abgerissene Beginn der Erzählung mit dem blofsen ἐγένετο (V. 4). Vor Allem aber ist „die erste Verkündigung der Heilsbotschaft von dem erschienenen Messias“ (Myr.) eine wenig zutreffende Bezeichnung des Inhalts von V. 4—8, da erst am Schlusse dieses Abschnitts überhaupt von dem Messias und auch da erst von dem bevorstehenden Erscheinen desselben die Rede ist. Wäre wirklich die Verbindung des καθώς mit dem Vorigen wegen der offenbar garnichts beweisenden Analogie von 9, 13. 14, 21 nothwendig (Scholten S. 151), so müfste man mit ihm εὐαγγέλιον in einem unserem Evangelium ganz fremden Sinne von der evangelischen Geschichte nehmen und in dieser Reflexion eine apologetische Beziehung auf die mit der Geburtsgeschichte beginnenden Evangelien sehen, wie Hilgenfeld (in seiner Zeitschrift 1864, S. 294) in dem υἱὸς θεοῦ eine Antithese gegen den Davidsohn (Matth. 1, 1) sieht. Da jenes aus exegetischen, dieses aus kritischen Gründen unmöglich ist, so griff Scholten zu der willkürlichen Annahme, dafs diese Verse ein späterer Zusatz seien. Ebenso führte die noch unnatürlichere Verbindung von V. 1 mit V. 4 (Fr. Htz. Vlkm.) zu der kritischen Verwerfung der dann allerdings höchst schwerfälligen Parenthese in V. 2. 3 (vgl. Lachmann, Stud. u. Krit. 1830, S. 844; Ewald S. 154; Weizsäcker S. 105). Aber auch wegen der unnatürlichen Art, wie die mit einer Reflexion beginnende Darstellung (Anfang des Evangeliums — war oder ward Johannes) in V. 5 mit einem einfachen καί zur eigentlichen Erzählung übergeht und weil hier unbedingt εὐαγγέλιον im Sinne von evangelischer Geschichte genommen werden müfste, ist diese Verbindung unhaltbar. „Anfang der von Jesu Christo gebrachten Verkündigung“, wie Vlkm. erklärt, kann Johannes in keinem Sinne sein und die von ihm angenommene Antithese gegen die Apokalypse ist Einbildung.

Die erste Stelle, welche direct die Sendung eines Gottesboten als Wegbereiter verheifst, schickt Marcus der zweiten voraus, welche das Auftreten und die Thätigkeit dieses Wegbereiters näher schildert, und ihre specielle Erfüllung in dem Auftreten und der Wirksamkeit des Täufers (V. 4) gefunden hat. Es entspricht schon diesem offenbaren Sachverhalt nicht, wenn Klst. annimmt, dafs Marcus in der Maleachistelle nur eine Erläuterung der Jesajasstelle gesehen und sie als die deutlichere, unmittelbar auf die Erscheinung und Bedeutung des Johannes passende vorausgeschickt habe, um anzudeuten, dafs das von allen Propheten von Jesajas bis Maleachi Geweissagte seinen Anfang genommen habe (S. 17). Aber gerade, wenn er das wollte, mufste er auch die Namen der beiden Propheten nennen, da er nicht voraussetzen konnte, dafs seinen heidenchristlichen Lesern das erste Citat als eine Maleachistelle bekannt war. Eben so willkürlich ist die Annahme, dafs Marcus in V. 2 nur den Inhalt von Jes. 40—49 mit Anlehnung an Exod. 23, 20 und Mal. 3, 1 in eigene Worte zusammenfafst (Vlkm. S. 11). Es bleibt also dabei, dafs der Evangelist auf den Autor der ihm aus der apostolischen Quelle bekannten Weissagung gar nicht reflectirt und dieselbe ohne Weiteres demselben grofsen Propheten zugeschrieben hat, dessen Wort in seiner Quelle das Auftreten des Täufers charakterisirte.

Schon in der Rede Jesu erscheint die Maleachistelle in der durch ihre Anwendung hervorgerufenen Umbildung, wonach Jehova seinen Boten sendet, nicht — wie es im Urtext heifst — um ihm selber, der in der messianischen Zeit seinem Volke die Heilsvollendung bringt, sondern um dem (als angeredet gedachten) Messias, in welchem er kommt, den Weg zu bahnen. Daraus christologische Consequenzen für das Verhältnifs Christi zu Gott zu ziehen, wie man neuerdings wieder mit grofsem Nachdruck gethan hat, ist natürlich dogmatisirende Eintragung. Auch sonst bewegt sich das Citat frei, indem, um den Boten sofort als Vorläufer zu charakterisiren (vielleicht in Erinnerung an Exod. 23, 20) das לְפָנָי aus dem zweiten Gliede heraufgenommen und dort durch einen synonymen Ausdruck ersetzt wird, indem das zweite Glied relativisch angeknüpft und statt des allgemeinen דֶּרֶךְ bestimmter der Weg genannt ist, auf dem der Messias gehen soll (*τὴν ὁδόν σου*). In alledem stimmt nun Marcus wörtlich mit dem griechischen Text der apostolischen Quelle überein, nur dafs er das nun überflüssige *ἔμπροσθέν σου* fortläfst. Indem er aber nun nicht etwa dazu zurückkehrt, mit dem Urtext und den LXX dem zweiten Gliede allein das *πρὸ προσώπου σου* hinzuzufügen, sondern dasselbe beim ersten beläfst, zeigt er seine Abhängigkeit nur um so deutlicher.

V. 3 Das zweite Citat aus Jes. 40, 3 folgte schon in der Uebersetzung der apostolischen Quelle ganz den LXX, die bereits das בַּמִּדְבָּר gegen den Urtext zu קוֹרֵא ziehen und daher das parallele בָּעֲרָבָה weglassen, ebenso auch bereits das singularische מְסִלָּה durch *τὰς τρίβους* wiedergeben. Nur das לֵאלֹהֵינוּ (LXX: *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, vgl. Cod. D. it.) mufste bei der Beziehung des *κυρίου* auf den Messias, welche die Anwendung der Stelle mit sich brachte, durch *αὐτοῦ* ersetzt werden, das aber noch durch den Genitiv an die Fassung der LXX erinnert. Marcus hat die Stelle wörtlich aus seiner Quelle aufgenommen, und wenn Klst., um die Jesajasstelle zur Hauptsache zu machen, das *φωνὴ βοῶντος* als irreguläre Apposition zu *τὸν ἄγγελόν μου* ziehen will, so beruht

das, abgesehen von der unnöthigen (wenn auch für Marcus nach 7, 19. 12, 40 nicht unmöglichen) Härte dieser Construction, auf der falschen Voraussetzung, dafs Marcus zu diesem Zwecke das καί des Matthäus in ὅς verwandelt habe, während das ὅς auch bei Matthäus textkritisch feststeht[1]).

Dieser Weissagung also von einem Gottesboten, der in der Wüste seine Stimme V. 4
erschallen lassen und durch eine Aufforderung, die er an das Volk richtet, dem Messias den Weg bereiten werde, entsprach das Auftreten des Johannes, der durch die Bezeichnung seiner charakteristischen Berufsthätigkeit von anderen seines Namens unterschieden wird. Den technischen Beinamen ὁ βαπτιστής scheint Marcus, wo er selbstständig schreibt, nicht zu gebrauchen (6, 14. 24. 25); mit dem substantivirten Part. Präsent. bezeichnet er ihn als den, dessen stehendes Geschäft das Taufen war. Der Weissagung entsprechend trat dieser Johannes wirklich in der Wüste auf, indem er dort eine Verkündigung begann, die durch Angabe ihres Inhalts als die Stimme des Rufenden, welche zur Wegbereitung auffordert, charakterisirt wird. Es erhellt hieraus, dafs das ἐν τῇ ἐρήμῳ nicht zu ὁ βαπτίζων gezogen werden kann, da der Hauptton des Nachsatzes, in welchem die der Weissagung des Vordersatzes entsprechende Erscheinung beschrieben wird, offenbar auf dieses in ihr bereits angekündigte Moment fällt. Nicht dafs ein Täufer auftrat, sondern dafs der Täufer in der Wüste auftrat, zeigt, dafs in ihm sich die Weissagung von dem Ruf des verheifsenen Gottesboten erfüllte. Gemeint ist nach V. 5 das Jordanthal, dessen oberhalb des todten Meeres gelegene Strecke auch bei Josephus als ἐρημία bezeichnet wird (Bell. jud. III, 10, 7). Man könnte das ἐν τῇ ἐρήμῳ auch zu κηρύσσων ziehen (Hitz. S. 189), aber dadurch wird das Ebenmafs der beiden Vershälften zerstört und der Nachdruck fällt zu ausschliefslich auf diese Worte. Das an ἐγένετο sich anschliefsende κηρύσσων enthält nämlich das zweite Moment, worin die Erfüllung der Weissagung hervortritt, die öffentliche Verkündigung, welche der φωνὴ βοῶντος (V. 3) entspricht. Der Inhalt dieser Verkündigung war die Forderung einer Sinnesänderung, wie sie nothwendig war, um dem Messias den Weg zu bereiten (V. 2). Da es aber Johannes der Täufer ist, welcher das Volk zu dieser Sinnesände-

---

[1]) Ueber die Einführung des Jesajascitats in der apostolischen Quelle läfst sich mit Sicherheit nur sagen, dafs dort bereits der Prophet Jesajas genannt war, weil sich so am leichtesten erklärt, wie Marcus die Erwähnung desselben festhielt, obwohl er der aus ihm entlehnten Stelle die Maleachistelle voraufschickt. Nicht unwahrscheinlich ist auch, dafs das οὗτος — ἐστιν bei Matthäus, das ebenso mit der Einführung des Citats Matth. 11, 10 übereinstimmt, wie es von den selbstständigen pragmatischen Nachweisungen des Evangelisten abweicht, aus seiner Quelle stammt. Dann substituirte Marcus dafür die ihm gebräuchliche Formel und auch Lucas umschreibt es frei; das dem Pauliner so gebräuchliche γέγραπται ist schwerlich Reminiscenz an den Marcustext. In dem Maleachicitat bezeugen Matthäus und Lucas noch das ἔμπροσθέν σου der Quelle. Während die von unserem Evangelisten benutzte Uebersetzung der apostolischen Quelle sonst die Citate nach den LXX wiedergiebt und auch hier im Wesentlichen dem Ausdruck derselben folgt, so weit das Citat überhaupt mit dem Urtext übereinstimmt, mufste das ἐπιβλέψεται der LXX, das die Anwendung der Stelle auf den Wegbereiter aufhob, durch κατασκευάσει ersetzt werden. Es folgt daraus natürlich keine Benutzung des Urtextes (פַּנֵּה), da das Citat dem Uebersetzer ja aramäisch in seiner Quelle vorlag. Das ἐγώ bei Matthäus, das aus dem הִנְנִי des Urtextes stammt, in den LXX aber wenigstens bei ℵ und B fehlt, ist wohl Zusatz des ersten Evangelisten, der ja auch sonst Kenntnifs des Urtextes zeigt. Das Jesajascitat bringen alle drei wörtlich nach der Quelle, nur dafs Lucas noch Jes. 40, 4. 5 mit aufnimmt (V. 5. 6).

rung aufruft, so thut er es in der Weise, daſs er eine Buſstaufe verkündigt, d. h. nicht eine Taufe, die zur Sinnesänderung verpflichtet (Myr.), sondern die zur Sinnesänderung gehört, weil sie dieselbe sinnbildlich darstellt durch ein Untertauchen, welches das völlige Verschwinden des Menschen in seiner bisherigen Gesinnung abbildet. Der Genitiv ist ein einfacher Genitiv der Angehörigkeit und dadurch wird die *μετάνοια* der Hauptbegriff. Nicht daſs er eine Taufe verkündigt, charakterisirt ihn als den verheiſsenen Wegbereiter, sondern daſs er eine Taufe verkündigt, welche nur die sinnbildliche Darstellung und darum die sichtbare Bürgschaft der zur Vorbereitung auf die messianische Zeit nothwendigen Sinnesänderung ist. Trotzdem gehört *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* nicht etwa zu *μετανοίας* (Klst.), sondern zu *βάπτισμα μετανοίας*. Daſs diese Taufe nur die durch den Messias zu bringende Sündenvergebung verhieſs (Myr. Vlkm.), ist dogmatisirende Eintragung; sie selbst sollte dazu dienen, daſs der seine Sinnesänderung in dieser symbolischen Handlung Versiegelnde nun auch Vergebung der Sünde erlange und so, von der Sündenschuld gereinigt, der kommenden Heilszeit entgegen gehe. Es ist dies nur die andere Seite der Wegbereitung für den kommenden Messias, welcher die Heilsvollendung bringen soll und dazu ein sittlich erneuertes und von der Sündenschuld gereinigtes Volk vorfinden muſs. Da wir freilich sonst nirgends eine Spur haben, daſs Johannes seine Taufe mit der Sündenvergebung in Verbindung gesetzt, so läſst sich mit Recht annehmen, daſs wir hier nur eine Uebertragung der Wirkung, welche in der ältesten apostolischen Predigt der christlichen Taufe beigelegt ward (vgl. m. bibl. Theol. des N. T. § 46 *e*), auf die Johannestaufe haben.

Matthäus knüpft mit einer Zeitbestimmung, die Holtzmann S. 172 aus einem Vorblick auf Marcus 1, 9 erklärt, an das Vorige an, bezeichnet den Täufer sofort mit seinem technisch gewordenen Beinamen und bestimmt das *ἐγένετο* näher durch *παραγίνεται*. Auch hier wird sofort seine Verkündigung hervorgehoben (bem. *κηρύσσειν*, bei Marcus 12 mal, bei Matthäus 9 mal, meist in Parallelen), das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* aber gleich damit verbunden, weil in dem folgenden Prophetenwort die *φωνὴ βοῶντος* in der Wüste erschallt. Die nähere Bestimmung der Wüste durch *τῆς Ἰουδαίας* ist offenbar aus Marcus V. 5 erschlossen, wie die nähere Formulirung des Buſsrufs in V. 2 nach Marcus V. 15 gebildet ist. — Lucas, nachdem er V. 1 die Zeit des Auftretens des Johannes näher bestimmt, sucht die scheinbare Schwierigkeit zu heben, wonach der Täufer in der Wüste predigt, während er doch im Jordan tauft. Er läſst darum in der Wüste (bem. das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* aus Marcus, während Lucas selbstständig *ἐν ταῖς ἐρήμοις* schreibt: 1, 80. 5, 16. 8, 29) nur den Befehl Gottes an ihn ergehen, dann aber ihn sich in die Jordanaue begeben (V. 3), wo er wörtlich wie bei Marcus die Buſstaufe zur Sündenvergebung verkündigt. Hätte Marcus beide Parallelen vor sich gehabt, so hätte er aus Lucas nur die nähere Bezeichnung der Buſstaufe entlehnt und ihr die nähere Formulirung der Buſspredigt aus der anderen Quelle, die ihm doch gerade die Hauptsache ist, geopfert, während er von dem Eigenthümlichsten, das Lucas in Betreff von Zeit und Ort beibrachte, nichts aufnahm.

2. 1, 5—8. Die Wirksamkeit des Täufers.

Matth. 3, 4—12.	Marc. 1, 5—8.	Luc. 3, 7—17.
V. 5: τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου,	V. 5: καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες,	V. 7: ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ — — (Cf. V. 3: ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου.)
V. 6: καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.	καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.	
V. 4: αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.	V. 6: καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἐσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.	(V. 7—9 = Matth. 3, 7—10.)
(V. 7—10 = Luc. 3, 7—9.)	V. 7: καὶ ἐκήρυσσεν λέγων·	(V. 10—15.)
V. 11: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. (V. 12 = Luc. 3, 17.)	ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. V. 8: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.	V. 16: ἀπεκρίνατο λέγων πᾶσιν ὁ Ἰωάννης· ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. (V. 17 = Matth. 3, 12.)

V. 5: Der emendirte Text (L. Mjsc.) hat den Plural (*ἐξεπορεύοντο*), weil mehrere Subjecte folgen, wie 1, 36. 2, 22. 4, 41. 13, 3. — Die in den ältesten Codices, besonders in B, so häufige, in vielen Namen stehende Schreibart *ει* statt *ι* (*Ἱεροσολυμεῖται*) habe ich nirgends aufgenommen. — Das im Vergleich mit *πᾶσα* inconcinn gestellte *πάντες* zogen die Emendatoren zum folgenden Satze und stellten es hinter *ἐβαπτίζοντο* (A); das *ἐν τῷ Ἰορδ. ποταμῷ* scheint nach Matthäus vor *ὑπ' αὐτοῦ* gestellt und zwar wohl zuerst in dem durch D repräsentirten Text (vgl. Δ), da dieser die Umstellung des *πάντες* noch nicht hat und somit den ganzen zweiten Satz nach Matthäus conformirt. Aus ihm ging es auch in A über. — **V. 6**: Die Verwandlung des monotonen *καί* in *δέ* ist eine Lieblingsänderung der Emendatoren (vgl. 1, 16. 28. 41. 2, 5. 3, 32. 4, 5. 6. 10. 37. 5, 6. 6, 3. 4. 24. 28. 7, 27. 8, 8. 20. 9, 9. 10, 42. 11, 4. 8. 12, 3. 14. 13, 11. 12. 15, 33 in A und AD, ebenso oft in D allein: 1, 29. 2, 24. 3, 7. 5, 16. 19. 31. 40. 6, 22. 35. 8, 29. 10, 49. 12, 42. 14, 17. 51. 69. 15, 46, und schon in ℵ: 1, 14. 3, 13. 4, 34. 10, 52), in der sie oft mit den Parallelen zusammentreffen. Ebenso oft aber haben auch sie oder die Parallelen allein diese Aenderung, so dafs das Zusammentreffen an sich nicht auf Conformation führt. Dafs hier z. B. nur das *δέ* aufgenommen und sonst der Eingang des Verses ungeändert gelassen sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich. — Der emendirte Text läfst gern den Artikel vor Namen fort (ADΔ: *Ἰωάννης*). Vgl. 1, 14. 5, 37. 6, 3. 9, 38. 14, 37. 67. 15, 22. 43 und so schon ℵ: 14, 33. 43. 16, 1. Wo er ihn zusetzt, liegen überall deutlich besondere Gründe vor (vgl. z. B. 1, 1). — Das von der dichterischen Nebenform *ἔσθω*, die sich auch in den LXX findet, herkommende *ἔσθων* hat Marcus auch 12, 40, die Emendatoren haben es verworfen und dort sind ihnen auch ℵLΔ gefolgt, die es hier noch haben. — **V. 8**: Da das *ἐν* im ersten Gliede fehlt, hat B es auch im zweiten weggelassen (vgl. den ganz gleichen Fehler 10, 27), der emendirte Text hat das *μέν* und das doppelte *ἐν* aus Matthäus, nach welchem D noch umfassender conformirt. L hat noch im zweiten Gliede den (fehlerhaften) Text von B erhalten, im ersten die Emendation aufgenommen, Δ hat, wie das *μέν* zeigt, ursprünglich die Emendation aufgenommen und dann das erste *ἐν* getilgt (vgl. die Anm. zu 1, 16).

An die Thatsache des Auftretens des Täufers schliefst der Evangelist eine Schil- V. 5
derung (bem. das Imp.) von den Erfolgen seiner Verkündigung, aus welcher hervorgeht, dafs es ihm wirklich gelang, den zur Erfüllung seines Berufs nothwendigen Einfluſs

auf das Volk zu gewinnen. Denn daſs seine Wirksamkeit das ganze Volk ergriff, will er mit der populären Hyperbel ausdrücken, daſs die ganze Landschaft, in der Johannes auftrat, und die Bewohner der Hauptstadt alle zu ihm herausgingen, also sich nicht scheuten, ihn in der Wüste aufzusuchen, um seine Botschaft zu hören. Aus der Erwähnung der Provinz Judäa (denn χώρα kann nicht das ganze jüdische Land bezeichnen, wie Vlkm. will) und der Stadt Jerusalem ersehen wir, daſs Johannes am Westufer des Jordan aufgetreten war. Seine Aufforderung, sich auf die Ankunft des Messias durch die Buſstaufe vorzubereiten, fand Nachachtung und die zu ihm hinausgeströmten Volksmassen lieſsen sich taufen von ihm im Jordanfluſs, indem sie durch das offene Bekenntniſs ihrer Sünden (bem. das gewählte Compos.: frei heraus bekennend) bezeugten, daſs sie die volle Bedeutung der Buſstaufe als solche erkannten.

V. 6 Nun erst folgt in kurzen Zügen eine Schilderung der ascetischen Erscheinung des Täufers, wie sie seinem Beruf als Buſsprediger entsprach. Der Name, der V. 4 ohne Artikel erschien, hat hier, wo er bereits bekannt ist, den Artikel. Johannes war bekleidet mit Kameelshaaren; nicht als ob er ein Kameelfell trug (Fr.), sondern nur der Stoff seines Kleides (die langen zottigen Haare des Kameels) wird genannt, weil an ihm sich zeigte, wie er in seiner rauhen Kleidung auf jeden Schmuck und jedes Behagen weltlichen Lebens verzichtete (vgl. Matth. 11, 8 = Luc. 7, 25). Er erschien als ein אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר, wie sein groſses Vorbild, Elias, das er vielleicht auch darin absichtlich copirte, daſs er einen schmucklosen ledernen Gürtel um seine Hüfte trug (vgl. 2. Reg. 1, 8: *ἀνὴρ δασὺς καὶ ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ*). Ebenso begnügte er sich mit der einfachsten Nahrung, so daſs er in der apostolischen Quelle als ein beständig Fastender erscheint (Matth. 11, 18 = Luc. 7, 33). Er aſs nur, was die Wüste bot, Heuschrecken, wie sie noch heut die ärmeren Leute im Orient essen (vgl. Lev. 11, 22), und wilden Honig. Dabei ist wohl nicht mit den Aelteren an Honig zu denken, der von wilden Bienen bereitet aus Felsenritzen hervorquillt und sich noch jetzt in der jüdischen Wüste häufig findet, sondern an eine honigartige Substanz, die von Palmen, Feigen und anderen Bäumen ausflieſst, da die Griechen *μέλι ἄγριον* als technische Bezeichnung für diesen Baumhonig zu brauchen scheinen. Daſs dieser ascetische Charakter des Täufers die Volksmenge anzog (Vlkm.), ist durch die Darstellung des Evangelisten nicht angedeutet; vielmehr entspricht es seinem malerischen Charakter, dem was im Anschluſs an V. 4 zunächst über seine Wirksamkeit gesagt werden muſste, diese Schilderung seiner Lebensweise folgen zu lassen.

Matthäus, der durch das erst nach der Notiz von dem Auftreten des Täufers eingeschobene Citat (V. 3) den Zusammenhang zwischen der Verkündigung des Täufers und ihrem Erfolge doch verloren, hielt es für passender, erst Tracht und Lebensweise des Täufers selbst zu beschreiben, ehe er von seinem Taufen berichtet. Während aber Marcus den Johannes schildernd vorführt, wie er bekleidet war und was er zu essen pflegte (*ἦν ἐνδεδυμένος — καὶ ἔσθων*), berichtet Matthäus in reflectirender Weise, aus welchem Stoff der Täufer seine Kleidung gewählt hatte (wodurch zugleich das *τρίχας καμ.* seine Erklärung erhält) und welches seine Nahrung war (bem. das *αὐτὸς δέ*, das durch die Einschaltung V. 3 nothwendig geworden). Dann erst geht er mit dem ihm so geläufigen *τότε* zu der Schilderung seiner Taufwirksamkeit über, an welche sich

alles im Folgenden zu Erzählende anschliefst, so dafs Matthäus hier unzweifelhaft eine absichtsvolle Zurechtstellung der Anordnung bei Marcus zeigt, wo weniger passend die Schilderung seiner Erscheinung auf seine öffentliche Wirksamkeit zu folgen schien. Dafs Matth. die Hauptstadt vor der Landschaft nennt, beruht ebenso auf schriftstellerischer Reflexion, wie die Aufhebung der Inconcinnität, wonach Marc. neben dem Namen der Landschaft, der metonymisch für seine Bewohner steht, direct die Stadtbewohner nennt, während die Wahl der ersteren Ausdrucksweise durch den aus Marcus überkommenen Singular ἐξεπορεύετο (ἐκπορ. 11 mal bei Marcus, 4 mal bei Matthäus in Parallelen) indicirt war. Damit ist auch das schon den Abschreibern anstöfsige inconcinne πάντες vermieden und der hyperbolische Ausdruck in etwas gemildert, sofern sich nun das πᾶσα ἡ Ἰουδαία nicht sowohl auf alle Bewohner, als vielmehr auf alle Theile der Provinz (im Gegensatz zur Hauptstadt) bezieht, deren Name, weil schon 2, 1. 5. 22. 3, 1 genannt, ohne χώρα als bekannt vorausgesetzt wird. Bem. noch das ἐξομολογεῖσθαι, das Matth. 11, 25 in anderer Bedeutung vorkommt, also gewifs aus Marcus ist, wie das τῷ Ἰορδ. ποταμῷ, das ganz wie ἡ Ἰουδαία χώρα Marc. 1, 5 und τὸν Γολγοθᾶν τόπον 15, 22 gebildet. Eigenthümlich ist noch der Zusatz καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου V. 5 und da dieser Ausdruck auch Luc. 3, 3 wiederkehrt, so scheint es, dafs mit ihm in der apostolischen Quelle die Localität, in welcher der Täufer auftrat, bezeichnet war. Da Lucas die für Marcus so charakteristische Schilderung (1, 5. 6) ausläfst, so scheint er in diesem Eingange auch sonst mehr die apostolische Quelle im Blicke behalten zu haben, zu deren Täuferreden er sofort übergeht. Nur in der dazu componirten Einleitung V. 7 klingt noch eine Reminiscenz an Marc. V. 5 an.

Um von dem Auftreten des Täufers zu dem Auftreten Jesu überzuleiten, gedenkt V. 7
Marcus endlich der Weissagung des Täufers von dem kommenden Messias und zwar so, dafs er dieselbe nicht als ein einzelnes Ereignifs berichtet, sondern die V. 4 nach der einen Seite charakterisirte Verkündigung des Täufers nun nach ihrer anderen Seite schildert (bem. das Imp. ἐκήρυσσεν, das den Impp. in V. 5. 6 ganz parallel steht), wonach dieselbe auf seinen grofsen Nachfolger hinwies. Er thut dies aber mit einem Ausspruch (λέγων), den er gleichsam als das Thema seiner Verkündigung nach dieser Seite hin betrachtet. Er fand diesen Ausspruch in seiner apostolischen Quelle, welche in einer Reihe von Sprüchen die wichtigsten der überlieferten Täuferworte zu einem kurzen Redestück zusammenflocht (Matth. 3, 7 — 12 = Luc. 3, 7 — 9. 16. 17 und dazu Jahrb. a. a. O. S. 355). Wenn dort aber die angedrohte Nähe des Gerichts (Matth. 3, 10) die Hinweisung auf die Wassertaufe hervorrief, welcher die Taufe mit Geist und Feuer durch seinen stärkeren und würdigeren Nachfolger erst folgen werde, so hat Marcus seinem Zusammenhange gemäfs die Weissagung von dem Kommen des Stärkeren vorangestellt (V. 7) und dann erst den Gegensatz der Wasser- und Geistestaufe folgen lassen (V. 8), wobei er die Erwähnung der Feuertaufe, die in der Quelle nur aus dem auf das Gericht hinweisenden Zusammenhange verständlich war, ganz fallen liefs. Während dort nur der Nachfolger, der die Geistestaufe bringen werde, als der Stärkere beschrieben war, verkündet deshalb hier das nachdrücklich vorantretende ἔρχεται wie ein Heroldsruf das unmittelbar bevorstehende Kommen des Stärkeren, wobei das ὀπίσω μου, das bei Marcus noch 5 mal rein local vorkommt, sichtlich wie in der Quelle, aus der localen Bedeutung in die temporelle übergeht. In der Quelle war die höhere Würde des Nachfolgers dadurch charakterisirt, dafs Johannes sich nicht werth dünkt, ihm

einen Sclavendienst, wie das Nachtragen der Sandalen, zu leisten. Marcus hat in seiner schildernden Weise die tiefe Demüthigung des Täufers vor seinem Nachfolger in einem überaus plastischen Zuge dahin weiter ausgemalt, daſs er sich nicht werth dünkt, sich niederbeugend (und so schon in der Stellung die tiefste Unterwürfigkeit ausdrückend) ihm den Riemen seiner Sandalen zu lösen (bem. das pleonastische *αὐτοῦ* nach dem Relativ, das übrigens auch der griechischen Prosa nicht fremd ist). Nur darf man nicht mit Vlkm. willkürlich an den Pförtner denken und darin die Andeutung finden, daſs er geistig nicht fähig sei, ihn in das Königshaus des Gottesreiches einzuführen, weil er noch auſserhalb desselben steht. Aber sicher ist dieser Stärkere, dem man derartige Knechtsdienste verrichten kann, nicht Jehova selbst, der zur messianischen Zeit zu seinem Volke kommt, sondern sein höchster und letzter Gesandter, der Messias (V. 2. 3), dessen geschichtliches Auftreten (*ἔρχεσθαι*) auch allein als dem des Täufers nachfolgend gedacht werden kann.

V. 8 In dem zweiten Spruche wird nun, in Folge der Voraufnahme der Weissagung vom Kommen des Stärkeren, der Gegensatz der Wasser- und Geistestaufe viel schlagender zusammengerückt, als in der Quelle, wo er durch die Schilderung des Nachfolgers getrennt war. Das gewiſs ursprüngliche, von der Form des Taufritus entlehnte *ἐν* wird durch den einfachen Dat. instr. erklärt; dagegen scheint es im zweiten Gliede in Erinnerung an die bekannte Formel *ἐν πνεύματι εἶναι* (12, 36; vgl. 1, 23. 5, 2) beibehalten zu sein und so in prägnanter Anfügung das Resultat der Geistestaufe bezeichnen zu sollen. Das *μέν* nach *ἐγώ* muſste wegbleiben, da es nur im Context der Quelle eine Beziehung hat auf die Nähe des Gerichts, das der Täufer zwar noch nicht bringe, aber sein Nachfolger; auch das Voranstehen des *ὑμᾶς* hat seine Bedeutung nur dort, wo den eben so ernst Gewarnten vorgehalten wird, daſs ihnen, denen jetzt noch die Wassertaufe geboten wird, bald die letzte Entscheidung mit dem Messias nahen werde. Marcus hat, da diese Beziehung für ihn fortfällt, die einfache Wortordnung hergestellt und, da er auf das eben von der nahen Zukunft gebrauchte Präsens (V. 7: *ἔρχεται*) nicht das Präsens der wirklichen Gegenwart folgen lassen konnte, den Aorist gesetzt, der vom Standpunkte jenes *ἔρχεται* aus die Wassertaufe des Vorläufers als eine abgeschlossene Thatsache darstellt. Der Ausspruch setzt voraus, daſs der Geist, dessen Ausgieſsung von der Prophetie so oft für die messianische Zeit in Aussicht gestellt war, eines der Güter sei, welches nur der Messias bringen könne, da er durch diese Gabe als der unvergleichlich Stärkere und Würdigere (V. 7) sich documentirt. Doch kommt der Geist auch hier nicht zunächst als der reinigende (Vlkm.) oder sittlich erneuernde in Betracht, sondern als das Princip der Geistesgaben (vgl. Joel 3, 1 ff.), durch die jeder Einzelne zum Dienste Jehovas ausgerüstet wird (vgl. m. bibl. Th. d. N. T. § 44*a*. 45*b*).

Matthäus hat wohl bis auf den erläuternden Zusatz *εἰς μετάνοιαν* den Text der apostolischen Quelle am reinsten erhalten. Weder ist es wahrscheinlich, daſs er das plastische Bild von der Beugung beim Aufbinden der Sandalen in den ständigen Dienst des Sandalentragens umgesetzt (Holtzm. S. 173), noch daſs das *ἐβάπτισα* bei Marcus ursprünglich ist, weil er vom Standpunkt seiner Zeit aus erzählend lehre (Vlkm.). Dagegen hat Lucas, durch Marcus veranlaſst, den bei diesem einen selbstständigen Ausspruch bildenden Schluſs der Täuferrede vom Uebrigen losgelöst und 3, 15 mit einer

eigenen Einleitung versehen, wodurch nun die Erwähnung des Gerichtes am Schlusse (V. 17) ihr contextmäfsiges Motiv verloren hat. Trotzdem stellt er mit der Quelle das Wort von der Wassertaufe voran, sogar mit dem *ἐγὼ μέν — βαπτίζω*, betont aber das *ὕδατι* (ohne das ungriechische *ἐν*) statt des *ὑμᾶς*, das auch bei ihm nun seinen Nachdruck verloren hat, und giebt den Gegensatz der Geistes- und Feuertaufe wörtlich wieder. Dagegen nimmt er das *ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερος* aus Marcus auf, nur ohne mit ihm das *ὀπίσω μου* folgen zu lassen, und ebenso das Bild vom Schuhriemenlösen, nur ohne das wesentlich dazu gehörige *κύψας*, woraus sich leicht ergiebt, dafs nicht Marcus es sein kann, der den Matthäus und Lucas combinirt, da in ihm allein das Motiv und der volle Umfang dieser Abweichungen von der Quelle klar zu Tage liegt.

8. 1, 9—13. Taufe und Versuchung Jesu.

Matth. 3, 13 — 4, 11.	Marc. 1, 9—13.	Luc. 3, 21 — 4, 13.
V. 13: *τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.*	V. 9: [*καὶ*] *ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.*	V. 21: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου*
(V. 14. 15.)		
V. 16: *βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος·* ΚΑΙ ΙΔΟΥ ΑΝΕΦΧΘΗΣΑΝ ΟΙ ΟΥΡΑΝΟΙ, ΚΑΙ ΕΙΔΕΝ ΠΝΕΥΜΑ *Θεοῦ* ΚΑΤΑΒΑΙΝΟΝ ΩΣΕΙ ΠΕΡΙΣΤΕΡΑΝ, *ἐρχόμενον* ΕΠ' ΑΥΤΟΝ.	V. 10: *καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος* ΕΙΔΕΝ *σχιζομένους* ΤΟΥΣ ΟΥΡΑΝΟΥΣ ΚΑΙ *τὸ* ΠΝΕΥΜΑ ΩΣ ΠΕΡΙΣΤΕΡΑΝ ΚΑΤΑΒΑΙΝΟΝ *εἰς* ΑΥΤΟΝ.	ΑΝΕΦΧΘΗΝΑΙ ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ, V. 22: ΚΑΙ ΚΑΤΑΒΗΝΑΙ *τὸ* ΠΝΕΥΜΑ *τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει* ΩΣ ΠΕΡΙΣΤΕΡΑΝ ΕΠ' ΑΥΤΟΝ,
V. 17: ΚΑΙ ΙΔΟΥ ΦΩΝΗ ΕΚ ΤΩΝ ΟΥΡΑΝΩΝ *λέγουσα·* ΟΥΤΟΣ ΕΣΤΙΝ Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ, ΕΝ Ω ΕΥΔΟΚΗΣΑ.	V. 11: ΚΑΙ ΦΩΝΗ *ἐγένετο* ΕΚ ΤΩΝ ΟΥΡΑΝΩΝ· *σὺ εἶ* Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ, ΕΝ *σοὶ* ΕΥΔΟΚΗΣΑ.	ΚΑΙ ΦΩΝΗΝ ΕΞ ΟΥΡΑΝΟΥ *γενέσθαι·* *σὺ εἶ* Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ, ΕΝ *σοὶ* ΕΥΔΟΚΗΣΑ.
		(V. 23—38.)
4, 1: *τότε Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς* ΤΗΝ ΕΡΗΜΟΝ *ὑπὸ τοῦ πνεύματος* ΠΕΙΡΑΣΘΗΝΑΙ ΥΠΟ ΤΟΥ ΔΙΑΒΟΛΟΥ.	V. 12: *καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς* ΤΗΝ ΕΡΗΜΟΝ.	4, 1: *Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν* ΤΗ ΕΡΗΜΩ
V. 2: *καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας — — —*	V. 13: *καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας* ΠΕΙΡΑΖΟΜΕΝΟΣ ΥΠΟ ΤΟΥ *σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων,*	V. 2: *ἡμέρας τεσσεράκοντα* ΠΕΙΡΑΖΟΜΕΝΟΣ ΥΠΟ ΤΟΥ ΔΙΑΒΟΛΟΥ.
(V. 2—10 = Luc. 4, 2—12.)		(V. 2—12 = Matth. 4, 2—10.)
V. 11: *τότε* ΑΦΙΗΣΙΝ ΑΥΤΟΝ Ο ΔΙΑΒΟΛΟΣ, ΚΑΙ ΙΔΟΥ ΑΓΓΕΛΟΙ ΠΡΟΣΗΛΘΟΝ ΚΑΙ ΔΙΗΚΟΝΟΥΝ ΑΥΤΩ.	ΚΑΙ *οἱ* ΑΓΓΕΛΟΙ ΔΙΗΚΟΝΟΥΝ ΑΥΤΩ.	V. 13: *καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν* Ο ΔΙΑΒΟΛΟΣ *ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.*

V. 9: Obwohl das *καί* wie 1, 4 nur bei B fehlt, ist es doch höchst wahrscheinlich zu streichen, da solche Asyndeta bei Marcus so häufig sind und die Hinzufügung von Verbindungspartikeln (mit und ohne Anlafs in den Parallelen) zu den Lieblingsänderungen im emendirten Texte gehört (vgl. *καί*: 1, 40. 5, 15. 6, 38. 7, 12. 8, 29. 10, 28. 11, 1. 10. 11. 12, 24. 31. 13, 8. 34. 14, 3. 15, 46 und schon in ℵ: 1, 4. 3, 34. 5, 33. 8, 19. 9, 24. 10, 14. 41. 46. 14, 45. 47. 15, 36. *δέ*: 2, 21. 8, 20. 9, 38. 10, 25. 27. 29. 12, 29. 14, 19 und schon in ℵ: 8, 29. 12, 31. 13, 15. 14, 31. *γάρ*: 4, 28. 7, 8. 28. 9, 45. 11, 23. 12, 36. 13, 6. 7 und schon in ℵ: 3, 35. 13, 9. *οὖν*: 12, 6. 20. 23. 27. 37 und schon in ℵ: 12, 9). — Der reinere Zweig des emendirten Textes, der 1, 5 noch das *ὑπ' αὐτοῦ* nach *ἐβαπτίζοντο* las (s. d. Anm.), hat hier die Stellung danach conformirt (AΔ Mjsc.: *ὑπὸ Ἰωαννου εἰς τ. Ἰορδ.*); da dort AΔ aus D die nach Matthäus conformirte Stellung aufgenommen haben, entsteht der Schein, als ob sie hier und dort gerade in umgekehrter Weise das Ursprüngliche geändert haben. Solche Conformationen nach dem Ausdruck im Vorhergehenden gehören ebenfalls zu den Liebhabereien

des emendirten Textes (vgl. 2, 11. 3, 25. 4, 8. 18. 20. 6, 49. 7, 24. 30. 31. 35. 8, 13. 9, 45. 10, 40. 44. 11, 10. 12, 4. 5. 21. 33. 14, 53. 15, 12 und schon in ℵ: 2, 16. 6, 26. 7, 23. 8, 21. 12, 22. 33. 15, 35). — **V. 10. 11**: Bei Marcus ist nach ℵB überall *εὐθύς* zu lesen; dafs B 1, 18. 21 *εὐθέως* liest, ist eine Anomalie, für die ich keine Erklärung weifs. — Das *ἀπό, ὡσεί, ἐπ' αὐτόν, ἐν ᾧ* ist aus Matthäus. Das ἐγένετο, das Ti. Vlkm. nach ℵD streichen, ist wohl wegen des folgenden ἐκ ausgefallen. Die Hinzufügung in B wäre ohne Analogie, da eine Conformation nach Lucas bei der Verschiedenheit des dortigen Ausdrucks ganz unwahrscheinlich. — **V. 13**: Die Umstellung des Zahlworts (ADΔ Mjsc.: *ἡμερ. τεσσ.*) ist im emendirten Texte nicht selten (vgl. 5, 25. 9, 5. 15, 34 und schon in ℵ: 10, 8. 14, 5), nur einmal scheint umgekehrt das Zahlwort vorangestellt (15, 25). Aehnlich wird das Pronomen (1, 9. 14, 30) und Adjectiv (1, 33. 9, 25) nachgestellt. Es ist daher kein Grund, die Umstellung hier aus den Parallelen zu erklären. — Das *ἐκεῖ* war wohl ursprünglich zum Ersatz des wiederholten *ἐν τῇ ἐρήμῳ* übergeschrieben (vgl. KΠ) und kam dann daneben in den Text (Δ Mjsc. Rcpt. Myr.).

V. 9 In jenen Tagen, wo Johannes wirkte (V. 4—8), geschah es, dafs Jesus zum ersten Male auf dem Schauplatz unserer Geschichte erschien. Die Erzählung wendet sich zu ihrem eigentlichen Gegenstande, von dem Vorläufer zu dem verheifsenen Nachfolger selbst, doch so, dafs von ihm zuerst nur berichtet werden soll, was noch in die Tage des Täufers fällt, was also noch der Einleitung des Evangeliums angehört. Er kam von dem zu Galiläa gehörigen Nazareth her an den Ort, wo Johannes wirkte, also nach V. 5 in das judäische Gebiet und wurde dort im Jordan von Johannes getauft[1]). Diese Thatsache wird aber nur kurz mitgetheilt, um daran sofort das eigentlich Be-

V. 10 deutsame anzuschliefsen, dafs bei ihm sich unmittelbar mit der Wassertaufe die Geistestaufe verband und er so in der Taufe zum Messias gesalbt wurde (vgl. Petrus in den Act. 10, 38), der seinerseits dem Volke die Geistestaufe bringen sollte (V. 8). Es erhellt daraus, dafs das *εὐθύς* nicht zu *ἀναβαίνων* gehören kann (Myr.), sondern nur zu *εἶδεν*; es findet darum aber auch kein Hyperbaton statt (Fr.), da der Participialsatz lediglich das *εὐθύς* dahin näher bestimmt, dafs sich das folgende Gesicht, durch welches ihm seine Salbung kund ward, sofort an die Vollendung der Wassertaufe (V. 9), die eben mit seinem Hinaufsteigen aus dem Wasser vollzogen war, anschlofs (vgl. Vlkm.). Denn von einem Gesicht Jesu und nicht des Johannes (Ebr.) kann allein nach dem Context die Rede sein; aber es versteht sich nach biblischer Anschauung von selbst, dafs dem, was ihm im Gesichte kund ward, eine objective übersinnliche Thatsache entsprach, welche sich ihm in demselben sinnlich anschaubar darstellte. Er sah nämlich, wie die Himmel zerrissen und der Geist wie eine Taube, d. h. wohl in der Gestalt einer solchen, zu ihm hin herabstieg, natürlich um sich ihm mitzutheilen. Dafs die Taube dabei in irgend einer symbolischen Bedeutung, z. B. als Friedensbote (Vlkm.), gedacht sei,

---

[1]) Das Asyndeton ist hier um so wirksamer, als es den Eintritt eines ganz Neuen treffend markirt, der Rückweis auf den geschichtlichen Hintergrund stellt den Zusammenhang zur Genüge sachlich her. Das *ἐγένετο ἐν ἐκ. τ. ἡμ.* hat gar nicht den Werth eines selbstständigen Satzes, sondern nur einer nachdrücklich gehobenen Zeitbestimmung, weshalb sich das Hauptverbum wie überwiegend häufig asyndetisch anschliefst. — Der Name *Ἰησοῦς* steht hier, wo er zum ersten Male auftritt, ohne Artikel, wie *Ἰωάννης* 1, 4. Vgl. dagegen 1, 6. 14. Doch treten häufig auch bereits dagewesene Namen ohne Artikel auf, wo keine Rückweisung intendirt ist. Vgl. z. B. hier *Ἰωάννου* und 1, 29. 30. 36. Das *ἀπό* gehört wohl nicht zu *Ἰησοῦς*, da es sonst wie 15, 43 *ὁ ἀπὸ Ναζ.* heifsen würde, sondern zu *ἦλθεν* (Vlkm.); dafs Nazareth seine Heimath war, wird als bekannt vorausgesetzt. Die in dem *εἰς* liegende Prägnanz erklärt sich daraus, dafs das Getauftwerden in einem Eingetauchtwerden in den Flufs bestand.

ist völlig unnachweislich. Daſs aber durch diese Geistesmittheilung Jesus zum Messias geweiht wird, verbürgt die Stimme, die aus den Himmeln kam und die sich durch ihren V. 11
Wortlaut als Gottes Stimme zu erkennen giebt. Sie begrüſst den Geistgesalbten als den Sohn Gottes und erläutert diesen Ausdruck sofort, indem sie ihn als den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet. Er ist also der im prophetischen Psalmwort also begrüſste, dem Gott auf Grund dieser Sohnesstellung die messianische Weltherrschaft in Aussicht stellt (Psalm 2, 7—9). Die Liebe Gottes zu ihm beruht aber darauf, daſs Gott an ihm Wohlgefallen gefunden hat, daſs er also seinem sittlichen Wesen nach der würdige Gegenstand dieser Liebe ist. Damit ist sofort der Sinn, in welchem die Ueberschrift (1, 1) Jesum als den Sohn Gottes bezeichnete, klar gelegt. Von einer metaphysischen Gottessohnschaft (Myr.) kann hier so wenig wie dort die Rede sein; der Messias trägt das Ehrenprädicat des Gottessohnes, weil nur der erwählte Gegenstand der Liebe Gottes auch zur Ausführung seiner höchsten Heilsrathschlüsse in der messianischen Vollendungszeit berufen sein kann.

Da bei Matthäus der Taufe Jesu noch eine Verhandlung mit Johannes voraufgeht, kann derselbe natürlich nur damit beginnen, daſs Jesus zu Johannes kam, um sich taufen zu lassen. Das τότε weist, wie schon das statt des ἦλθεν von dorther wiederholte παραγίνεται zeigt, auf 3, 1 zurück, wo Matthäus die dem Marcus in der Erzählung auch sonst geläufige Formel ἐν ἐκ. τ. ἡμ. bereits anticipirt hat. Schwerlich aber würde Matthäus, wenn er selbstständig schrieb, sich veranlaſst gefühlt haben, nach 2, 22. 23 noch hervorzuheben, daſs Jesus von Galiläa her und nach 3, 6, daſs er zum Jordan kam, wenn nicht Marcus, bei dem Jesus hier zum ersten Male erwähnt und ebenso wie die andern (V. 5) im Jordan getauft wird, ihn dazu veranlaſst hätte. Auch das 34mal bei Marcus vorkommende εὐθύς (wofür Matthäus auſserdem gewöhnlich εὐθέως schreibt) ist ebenso aus ihm entlehnt, wie der malerische Zug des Hinaufsteigens aus dem Wasser (vgl. das χύψας 1, 7). Während aber derselbe bei Marcus seine wohlmotivirte Bedeutung zur Näherbestimmung des εὐθύς hat, ist er neben dem durch V. 14. 15 nothwendig gewordenen Zusatz βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς zu einem bedeutungslosen Hauptsatz geworden, dem dann das εὐθύς die ebenfalls überflüssige Bemerkung hinzufügt, daſs Jesus sofort nach vollendeter Taufe vom Wasser wieder heraufstieg. Dagegen haben wir im Folgenden bei Matthäus wohl im Wesentlichen (doch bem. die Zusätze ἐρχόμενον und λέγουσα) die Fassung, in welcher die apostolische Quelle das Taufwunder berichtete (vgl. Jahrb. a. a. O. S. 353). An die Stelle des noch durch Luc. 3, 21 bestätigten ἀνεῳχθησαν hat Marcus das malerische σχιζομένους gesetzt, an die Stelle des ἐπ' αὐτόν (vgl. Luc. 3, 22) das ihm so geläufige εἰς. Während, wie die Wortstellung zeigt, die Quelle nur das Herabsteigen des Geistes mit dem sanften Herabschweben einer Taube verglich, hat er den Geist selbst in der Erscheinungsform einer Taube gedacht; während in ihr die an den Täufer gerichtete Himmelsstimme (bem. die Umschreibung des der Quelle so geläufigen ἰδού durch ἐγένετο bei Marcus V. 11) Jesum als den Messias proclamirte und sie in dem ἐν ᾧ εὐδόκησα vielleicht durch Jes. 42, 1 geleitet war, hat Marcus dieselbe nach Psalm 2, 7 (woraus ja die spätere Ueberlieferung dieselbe noch weiter vervollständigte, vgl. Justin, dial. 103) direct an Jesum addressirt und im Zusammenhange damit die ganze Vision Jesu selbst beigelegt. Die doppelte Abhängigkeit des Matth. zeigt sich aber noch deutlich darin, daſs er V. 16, durch den Anschluſs an Marcus veranlaſst, die Vision Jesu zuschreibt, während die von ihm V. 17 erhaltene ursprüngliche Form der Himmelsstimme zeigt, daſs dieselbe an den Täufer erging und daher in der apostolischen Quelle auch das εἶδεν sich auf den Täufer bezog. Daſs aber

die Darstellnng des Marcus durch diese Quelle beeinflufst, zeigt schon das τοὺς οὐρανοὺς — τῶν οὐρανῶν, da Marcus, wo er selbstständig schreibt, fast ausnahmslos (14 mal) οὐρανός im Singular hat. — Lucas setzt eine kurze Hinweisung auf die während der öffentlichen Wirksamkeit des Täufers erfolgte Taufe Jesu und die (ganz objectiv gedachten) Hergänge dabei an die Stelle einer Darstellung von dem Schauen derselben durch Jesus oder den Täufer; ganz verfehlt aber ist es, wenn Vlkm. behauptet, dafs bei Lucas (der ja ebenfalls die Himmelsstimme an Jesum gerichtet sein läfst) dem versammelten Volke eine sichtbare und hörbare Bezeugung der Gottessohnschaft Jesu gegeben werde. Im Uebrigen zeigt er seine doppelte Abhängigkeit von der apostolischen Quelle und von Marcus, indem er aus jener das ἀνεῳχθῆναι und ἐπ' αὐτόν beibehält, aus diesem die Taubengestalt des Geistes und die Umformung der Himmelsstimme aufnimmt. Da nun bei Marcus allein diese Umgestaltung zugleich mit der Beziehung der Vision auf Jesum zusammenhängt und bei Lucas jene Vorstellung in noch bestimmterer Form durch σωματικῷ εἴδει ausgeprägt ist, so erhellt, dafs hier nicht umgekehrt Marcus den Matthäus und Lucas combinirt hat (vgl. de Wette, der deshalb die ganz unhaltbare Lesart ἐν ᾧ V. 11 bevorzugt). Dafs Matthäus (πνεῦμα θεοῦ) und Lucas (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) jeder in verschiedener Weise das einfache πνεῦμα näher bestimmen, zeigt deutlich, dafs beide unabhängig von einander eine Quelle benutzen, in welcher jenes noch ebenso einfach stand, wie bei Marcus, vielleicht selbst ohne Artikel, der bei Marcus auf V. 8 zurückweisen könnte.

V. 12 Das Präsens markirt, wie häufig bei Marcus, den Wechsel der Situation, indem es den Moment lebhaft vergegenwärtigt, welcher seinen Helden in eine neue hineinversetzt. Der Geist treibt Jesum hinaus in die Wüste und zwar sofort. Da sonst regelmäfsig bei Marcus das Subject dem Verbum folgt, so wird es hier durch die Voranstellung scharf betont und ihm sogleich das Objectspronomen noch vor dem Verbum gegenübergestellt; es wird also hervorgehoben, dafs nicht er sich freiwillig in die Wüste begiebt, sondern dafs es der Geist ist, der ihn hinaustreibt und fast scheint dieser colorirte Ausdruck anzudeuten, dafs nur das heftige Drängen des Geistes ihn bewegen konnte, jene unheimliche Stätte aufzusuchen, wo die bösen Geister ihren Wohnsitz haben. Dafs aber der Geist sofort, nachdem er auf Jesum herabgekommen (V. 10), dies thut, deutet an, dafs das, was dort mit ihm geschehen soll, im engsten Zusammenhange steht mit dem, was eben an ihm geschehen ist. Der geliebte Sohn, auf dem das Wohlgefallen Gottes ruht (V. 11), kann seinen messianischen Beruf, zu dem er in der Taufe geweiht ist, nicht antreten, ehe er nicht in der höchsten Probe bewährt ist.

V. 13 Nicht um einen flüchtigen Besuch der Wüste handelt es sich, sondern um einen dauernden Aufenthalt daselbst. Daher schildert Marcus mit absichtlicher Wiederaufnahme des εἰς τὴν ἔρημον (V. 12), wie er nun in Folge jenes ἐκβάλλειν in der Wüste sich aufhielt und zwar vierzig Tage lang. Die voranstehende Zahl ist betont, vielleicht war sie dem Evangelisten bedeutungsvoll in der Erinnerung an die vierzigjährige Wüstenwanderung Israels. Das Participium aber sagt, um was es sich bei diesem Wüstenaufenthalt handelte. Nicht dafs er die vierzig Tage über fortwährend versucht ward (de W.), wird hervorgehoben, auch nicht, dafs die Versuchung erst am Ende der vierzig Tage eintrat; es kommt dem Erzähler nur darauf an, dafs dieses Versuchtwerden von dem Widersacher Gottes eben in jenen Wüstenaufenthalt fiel, den der Geist veranlafst hatte. Aber damit, dafs nichts Näheres über die Art und Weise dieser Versuchung er-

zählt wird, ist dieselbe keineswegs ihrer sittlichen Bedeutung beraubt und ein wunderliches Abenteuer geworden (de W.). Was die Versuchung durch den Satan bezweckt, darüber kann ja kein Zweifel sein. Es handelt sich nur darum, wie der Sohn Gottes sie bestanden, und das deutet der Evangelist an, indem er noch einmal auf die eigenthümliche Situation Jesu in der Wüste zurückkommt. So ist das ἦν μετὰ τῶν θηρίων freilich nicht blofs ein poetischer Zug, der die schauerliche Einöde malerisch charakterisiren soll (de W. Bl.); aber es ist auch weder eine Parallelisirung mit dem ersten Adam im Paradiese (Br. Hilgenf. nach Usteri), noch ein Bedrohtsein durch die wilden Bestien (Myr. Vlkm.) angedeutet. Vielmehr deutet der Zug nur an, dafs hier in der menschenleeren Oede, wo nur die wilden Thiere um ihn waren, und kein Mensch zu seiner Hülfe bereit, es ihm dennoch an bereiten Dienern nicht fehlte. Von einer Hülfsleistung im Kampfe wider den Satan und die wilden Thiere (Myr. Vlkm. Scholten) ist freilich nichts gesagt, aber auch nicht direct an ein Bedienen mit Speise (Fr.) zu denken; vielmehr tritt nur dieses deutlich hervor, wie der vom Satan versuchte Gottessohn sich auch in dieser Probe so vollständig bewährte, dafs Gott sein ungetrübt fortdauerndes Wohlgefallen (V. 11) an ihm beweisen konnte, indem er ihm, dem es hier an allen menschlichen Gefährten fehlte, seine Engel zur Dienstleistung sandte.

Dafs diese mehr andeutende als ausführende Erwähnung der Versuchungsgeschichte nicht die Grundlage einer ausführlicheren Darstellung derselben sein kann, wie mit der älteren Kritik noch Myr. Vlkm. annehmen, sondern nothwendig eine solche voraussetzt, wird jetzt immer allgemeiner anerkannt (vgl. Holtzm. S. 69). Dafs aber bereits die apostolische Quelle (und nicht der angebliche Urmarcus) eine ausführliche Darstellung von drei Versuchungsacten gab, erhellt unzweifelhaft aus Matth. 4, 2—11 = Luc. 4, 2—13 (vgl. Jahrb. a. a. O. S. 355). Schon diese Quelle mufs die Versuchung in die Wüste versetzt haben und sie konnte Jesum von der περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (Luc. 3, 3 = Matth. 3, 5 und dazu S. 45), wo Johannes wirkte, sich in die Wüste begeben lassen. Unmöglich aber konnte Marcus (auch nicht der Urmarcus), selbstständig schreibend, Jesum aus der Wüste, wo Johannes wirkte (1, 4), in die Wüste hinaustreiben lassen (1, 12), sondern er konnte dies nur, indem er sich in letzterer Stelle an den Ausdruck seiner Quelle hielt und dabei an die Wüste im engeren Sinne (die Wüste Juda) dachte. Dafs Jesus dort vom Teufel versucht wurde, scheint ebenfalls in der Quelle bereits den Einzelversuchungen voraufgeschickt zu sein, da hier Matthäus und Lucas in dem ὑπὸ τοῦ διαβόλου gegen Marcus zusammentreffen, der übrigens sonst das πειράζειν (8, 11. 10, 2. 12, 15) in anderem Sinne gebraucht. Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob die vierzig Tage in ihr schon erwähnt waren, mit welchen Matthäus die Dauer des Fastens bestimmt, Lucas die Dauer der Versuchung; dafs die ihnen gemeinsame Nachstellung des Zahlworts auch ohne gemeinsame Quelle sich erklärt, zeigen die Varianten bei Marcus. Eben so wenig läfst sich mit Sicherheit sagen, ob dort schon der Rückzug in die Wüste auf den Trieb des Geistes zurückgeführt war. Gewifs aber ist nicht der Zug von den dienenden Engeln (Matth. 4, 11) aus Marcus entlehnt (Scholten S. 66) oder gar, wie er auf Grund seiner falschen Erklärung desselben (s. o.) annimmt, dort mifsverstanden. Vielmehr setzt auch hier Marcus aus der älteren Darstellung, wo ausdrücklich die Engel am Schlusse auftreten, um den im Gehorsam bewährten Messias zu belohnen, die Bedeutung ihres Erscheinens als bekannt voraus.

Erster Theil.

1, 14—45.

Nachdem die Vorgeschichte den verheifsenen Wegbereiter (1, 2—4) in seiner Wirksamkeit geschildert (V. 5—8) und den von ihm angekündigten Messias als den in der Taufe gesalbten und in der Versuchung bewährten Gottessohn eingeführt hat (V. 9—13), geht der Evangelist zu dem messianischen Auftreten Jesu über und giebt zuerst ein Bild seiner frühesten erfolgreichen Wirksamkeit in Galiläa, in dessen helles Licht noch keine Unempfänglichkeit und keine Feindschaft ihren Schatten wirft. Eingeleitet wird dieser Abschnitt durch eine Notiz über sein Auftreten in Galiläa.

1, 14. 15. Das Auftreten Jesu in Galiläa.

Matth. 4, 12—17.	Marc. 1, 14. 15.	Luc. 4, 14. 15.
V. 12: *ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*	V. 14: *καὶ μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ,*	V. 14: *καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ.*
(V. 13—16.)		
V. 17: *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*	V. 15: *λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*	V. 15: *καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.*

V. 14: Ohne Grund hat Ti. hier das *δέ* des emendirten Textes aufgenommen, weil es schon ℵ theilt, obwohl nicht einmal die Möglichkeit einer Conformation vorliegt; denn Matth. hat selbst *δέ* und in beiden Parallelen ist der Eingang zu verschieden, um dazu aufzufordern (vgl. zu 1, 6). — Der emendirte Text läfst die Artikel vor beiden Personnamen fort (vgl. 1, 6) und substituirt den dem ersten Evangelium eigenthümlichen Ausdruck: *τὸ εὐαγγ. τῆς βασιλείας* (vgl. Matth. 4, 23. 9, 35) *τοῦ θεοῦ*. — **V. 15**: Das an *κηρύσσων* sich ohne Bindepartikel anschliefsende *λέγων* (AD Mjsc.) wurde theils weggelassen (Ti. Vlkm. nach ℵ Orig.), theils durch *καί* verbunden (Lm. nach BLΔ). Obwohl dies in B vielleicht der einzige Fall eines solchen Zusatzes ist (doch vgl. 13, 21), so ist doch das Fehlen des *καί* schon durch den gleichaltrigen Corrector von ℵ bezeugt und eine Weglassung des *καί* im emendirten Text durchaus unwahrscheinlich (vgl. zu 1, 9). Der Wegfall des *λέγων*, das schon nach 1, 7 wahrscheinlich echt, in ℵ erklärt sich hier so leicht wie 15, 4, aber auch 1, 25 fehlt in ℵ ein *λέγων*, wie 2, 12 in B *λέγοντας*. Der emendirte Text fügt freilich nicht selten ein *λέγων* hinzu (9, 7. 11, 9. 14, 4. 15, 13. 34), aber stets nach den Parallelen. Hier aber liegt das *κηρύσσειν καὶ λέγειν* des Matthäus für eine Conformation zu fern.

Alles was die Vorgeschichte erzählt, fällt noch in die Tage des Täufers (V. 9). V. 14
Diese gingen aber zu Ende, als derselbe dahingegeben ward, und mit diesem Zeitpunkt setzt die öffentliche Wirksamkeit dessen ein, der nach ihm kommen sollte (V. 7). Bei dem absoluten παραδοθῆναι ergänzt man gewöhnlich εἰς τὴν φυλακήν; allein schwerlich mit Recht, da 13, 11 (vgl. Matth. 10, 19) dasselbe hinlänglich aus dem Zusammenhange (V. 9) bestimmt ist und also nur scheinbar absolut steht. Auch kann die Geschichte der Gefangensetzung des Täufers, die erst 6, 17 erzählt wird, hier schwerlich ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt werden. Noch weniger kann man ergänzen εἰς τὸν θάνατον (Vlkm.), da gegen diesen angeblichen Sprachgebrauch das stehende ὁ παραδούς von dem Verräther deutlich genug zeugt. Es bleibt also nur übrig, nach Analogie dieses Ausdrucks daran zu denken, daſs der gottgesandte Wegbereiter von Gott selbst in die Hände seiner Feinde dahingegeben wurde, die nach 9, 13 mit ihm thaten nach ihrem Gelüste. Dadurch erhebt sich die Angabe über die Bedeutung einer bloſsen Zeitbestimmung zu der Andeutung, daſs Jesus auftrat, als der Vorläufer nach Gottes Rath sein Werk vollendet hatte, ohne daſs man deshalb sagen darf, er habe dasselbe fortsetzen wollen (Ew.). Wenn Jesus nun von der Wüste her (V. 12. 13) nach Galiläa kommt, woher er einst an den Jordan gekommen (V. 9), so liegt darin nicht die leiseste Andeutung, daſs er, um sicherer zu sein (Myr.), einen anderen Schauplatz seines Wirkens aufsucht als Johannes. Es ist seine Heimath, wo er auftritt, und zwar wie Johannes (1, 4) mit einer öffentlichen Verkündigung (κηρύσσων), aber mit einer ganz andersartigen als jener. Denn nicht zunächst eine Forderung ist ihr Inhalt, sondern die frohe Botschaft, die Gott seinem Volke sendet (vgl. Petrus in den Act. 10, 36).

Wenn nun Marcus diese Botschaft formulirt, so versteht sich von selbst, daſs er V. 15
nicht ein überliefertes Wort Jesu anführt, sondern die Summe seiner Verkündigung in eigene Worte zusammenfaſst. Darauf führt aber auch das ὅτι recit., das Klst. fälschlich für „weil“ nimmt; denn so oft Marcus auch dasselbe gebraucht, so läſst sich doch beobachten, daſs er dasselbe nur da anwendet, wo er auf den Wortlaut eines Ausspruchs kein Gewicht legen will, sondern ihn nur ungefähr seinem Inhalte nach anführt. Von einem Zeitlauf redet die Botschaft, dessen bestimmtes Maſs voll geworden ist (bem. das Perf.); es ist die von Gott bestimmte Zeit, welche verflieſsen muſste, ehe die verheiſsene Heilszeit kommen kann. Nun ist sie verflossen; denn der Wegbereiter des Messias, der selbstverständlich am Ende derselben steht, hat sein Werk vollbracht. Damit hat sich die in Aussicht gestellte Heilsvollendung genaht; denn das Gottesreich ist nichts anderes, als die von den Propheten verheiſsene und von Israel erwartete Vollendung der Theokratie, wie sie die messianische Zeit bringen sollte. Weder sagt die Botschaft, daſs dies höchste Gut bereits vorhanden sei (Klst. Vlkm.), noch weist sie in eine eschatologische Ferne hinaus; mit dem Auftreten Jesu ist die Zeit erfüllt und die volle Verwirklichung des Gottesreichs unmittelbar nahe gerückt. Ohne daſs Jesus es ausdrücklich andeutet, liegt in der Thatsache dieser Botschaft, daſs er es ist, dessen Person diese Verwirklichung sicher stellt, der Bringer der messianischen Vollendung. Asyndetisch wird die aus dieser Botschaft sich ergebende Forderung angeknüpft. Wie sein Vorläufer (1, 4), so fordert Jesus die Sinnesänderung, ohne welche keiner an den Segnun-

gen der vollendeten Theokratie Antheil haben kann; aber dem Fortschritt seiner Verkündigung entsprechend, knüpft sich daran die Forderung des Glaubens. Gemeint ist damit wahrscheinlich der Glaube an die Messianität Jesu; denn davon steht 9, 42. 15, 32 das absolute πιστεύειν; das ἐν aber bezeichnet keinesfalls den Gegenstand des Vertrauens (Myr. Vlkm.), sondern, wie 3, 22. 9, 29. 38, das, worauf der Glaube sich gründet. In der gottgesandten Freudenbotschaft von der Nähe des Reiches beruht es, daſs man in dem Bringer derselben zugleich den Begründer der Heilsvollendung sieht. Sowohl dieser Begriff des πιστεύειν wie der des εὐαγγέλιον, welche beide der apostolischen Lehrsprache angehören und hier eine starke geschichtliche Anticipation involviren, bestätigen es, daſs diese Formulirung ein Werk des Evangelisten ist.

Für diese Formulirung gab die apostolische Quelle dem Evangelisten insofern einen Anhalt, als nach derselben Jesus seine Jünger mit der Botschaft von der Nähe des Gottesreiches aussandte (Matth. 10, 7 = Luc. 10, 9). So gewiſs dieselben dort nur das Werk Jesu in weiterem Umfange fortsetzen sollten, so gewiſs muſste er selbst mit dieser Verkündigung begonnen haben. Erst Matthäus hat mit seinem ἀκούσας — ἀνεχώρησεν die Vorstellung eingetragen, daſs Jesus, um ein gleiches Schicksal zu vermeiden, wie es Johannes getroffen, den Schauplatz seiner Wirksamkeit anderswohin verlegte, obwohl er doch in Galiläa gerade das Herrschaftsgebiet des Herodes betrat, auf dessen Gewaltthat Matth. wohl das παρεδόθη bezieht. In V. 17 hat er ausdrücklicher hervorgehoben, daſs die Reichspredigt in Galiläa der Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu war und in der Formulirung derselben die Buſsermahnung ausdrücklich durch die Nähe des Gottesreichs motivirt (γάρ). Zeigt sich schon hierin der über den Marcustext reflectirende Schriftsteller, so entsteht daraus, daſs Matthäus unseren Vers bereits zur Formulirung der Täuferpredigt benutzt hat (3, 2), der Uebelstand, daſs nun der Fortschritt der Verkündigung Jesu verwischt wird; denn das anachronistische πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγ. hat Matthäus mit Recht fortgelassen. Dagegen klingt das πεπλήρωται ὁ καιρός noch nach in der eingeschalteten Nachweisung von der πλήρωσις einer Prophetenstelle durch die Ansiedlung Jesu in Capharnaum (V. 13—16). Bem. noch das δέ statt καί, wie Matth. 3, 4 und die ihm allein gebräuchliche Formel ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν. — Der Bericht des Lucas von dem Auftreten Jesu in Galiläa zeigt keine Reminiscenz an den Marcustext, stimmt aber sachlich mit ihm überein, sofern die Verhaftung des Täufers 3, 19. 20 bereits erzählt ist, also hier als geschehen vorausgesetzt wird und Jesus 4, 17—21 bei dem ersten Beispiel, das Lucas von seiner Synagogenpredigt giebt, ebenfalls mit der Botschaft von der Erfüllung der messianischen Verheiſsung beginnt.

1. 1, 16—20. Die Berufung der vier Fischerapostel.

Die Erzählungen aus dieser frühesten galiläischen Wirksamkeit Jesu beginnen naturgemäſs von dem Zeitpunkt, wo der Gewährsmann des Evangelisten in die bleibende Gemeinschaft Jesu eintrat. Also nicht um anzudeuten, daſs die Verkündigung Jesu das Mittel zur Erziehung evangelischer Sendboten war (Klst.), sondern weil die Berufung der vier Fischerapostel das Erste war, was er aus dieser Zeit zu erzählen wuſste, geht Marcus von dem Auftreten Jesu sofort zu dieser Berufungsgeschichte über. Unwillkürlich identificirt sich ihm der Zeitpunkt, von welchem an Petrus von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu erzählen pflegte, mit dem Beginne dieser selbst;

denn wenn er es auch nicht so ausdrücklich sagt wie Matthäus, so ist es doch wohl auch seine Meinung, dafs mit dem Auftreten Jesu in Galiläa seine öffentliche Verkündigung begann.

Matth. 4, 18—22.	Marc. 1, 16—20.	
V. 18: *περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν δύο ἀδελφούς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν· ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς.*	V. 16: *καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ· ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς.*	(Luc. 5, 1: — *καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ*, V. 2: *καὶ εἶδεν δύο πλοιάρια ἑστῶτα παρὰ τὴν λίμνην· οἱ δὲ ἁλεεῖς ἀπ' αὐτῶν ἀποβάντες ἔπλυναν τὰ δίκτυα.* — —
V. 19: *καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλεεῖς ἀνθρώπων.*	V. 17: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων.*	V. 10: — — *καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν.* V. 11: *καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν, ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ.*
V. 20: *οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.*	V. 18: *καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθουν αὐτῷ.*	
V. 21: *καὶ προβὰς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν* (cf. Marc. V. 20) *καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν· καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς.* V. 22: *οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ.*	V. 19: *καὶ προβὰς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα.*	V. 10: *ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοὺς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι.*)
	V. 20: *καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς· καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.*	

V. 16: Nach dem articulirten *ἀδελφός* setzten die Emendatoren (AΔ), die sonst den Artikel eher weglassen (vgl. zu 1, 6), denselben dem Namen vor (vgl. 1, 30. 15, 32. 40), wie an anderen Stellen naheliegenden Conformationen zu Liebe (1, 36. 8, 33. 15, 1). Der andere Zweig des emendirten Textes (D. it.) ersetzte den wiederholten Namen durch das Pronomen, wie 5, 37. 10, 50. Aehnlich ersetzt auch A ein wiederholtes Substantiv durch das Pronomen (4, 37. 7, 15. 11, 15); es gehört das zu den monotonen Wiederholungen des Marcusstils, die der emendirte Text gern entfernt. Die meisten Mjsc. (Rcpt.) haben einen Mischtext (*αὐτοῦ τοῦ Σίμωνος*). — Die Schreibung *ἁλεεῖς* findet sich hier wie V. 17 in ABΔ; ℵL haben sie V. 16 corrigirt, aber V. 17 beibehalten. Es ist eine nicht seltene Erscheinung, dafs die Abschreiber das erste Mal an einer Form oder einem Ausdruck Anstofs nehmen und corrigiren; wenn sie dann aber zum zweiten Mal dasselbe finden, sich überzeugen, dafs es wirklich so gemeint war und es stehen lassen, ohne ihre erste Correctur zurückzunehmen. Vgl. in ℵB 9, 4 mit 9, 5; in ℵ 2, 5 mit 2, 9. 3, 25 mit 3, 26. 10, 43 mit 10, 44; in B 2, 9 mit 2, 11; in A 3, 11. 3, 33 mit 3, 35. 10, 43 mit 10, 44; in D 13, 21. So erklären sich auch solche wunderliche Mischlesarten wie 1, 8 in L und Δ. — **V. 18**: Der näherbestimmende Pronominalgenitiv (AΔ: *αὐτῶν*) ist ein beliebter Zusatz im emendirten Text (vgl. 1, 31. 7, 12. 9, 18. 12, 6. 19 und schon in ℵ: 3, 5. 33. 10, 7. 19. 37. 14, 46), am häufigsten das *αὐτοῦ* nach *μαθηταί* (6, 41. 9, 18. 10, 10. 24), das 8, 1 vielleicht schon in B hineingekommen. — An dem bei Marcus so häufigen Imperfect, das hier, wie 14, 49. 15, 4, B allein erhalten hat, hat der emendirte Text vielfach Anstofs genommen, am häufigsten D (4, 11. 5, 29. 30. 6, 22. 8, 24. 9, 24. 10, 48. 12, 35), sehr häufig A und AD (2, 15. 5, 9. 6, 16. 35. 7, 27. 9, 11. 13. 38. 10, 2. 10. 11, 28. 12, 17. 18. 14, 50. 15, 12) und oft schon ℵ (1, 21. 2, 25. 3, 6. 4, 37. 5, 4. 22. 7, 24. 8, 24. 25. 12, 37), so dafs dessen Aorist hier (wo ihn Ti. noch festhält) und an den beiden anderen Stellen nicht entscheidet. Meist ist das Imp. den umstehenden Aoristen conformirt, sehr oft wie hier nach dem Vorgange der Parallelen. — **V. 19**: Dem *ὀλίγον* hat ℵ das *ἐκεῖθεν* des Matthäus substituirt, der emend. Text nur hinzugefügt.

V. 16 Der Erzähler versetzt den Leser unmittelbar ans Meeresufer. Er sagt nicht, woher Jesus kam, auch nicht, dafs er dorthin ging, sondern er zeigt ihn vom Standpunkt des auf dem See Befindlichen im Vorübergehen begriffen am See entlang. So pflegte ohne Zweifel Petrus die Erzählung dieser Geschichte zu beginnen. Der See wird nicht genannt, es ist der bekannte See der Landschaft, in der Jesus auftrat (V. 14). Im Vorübergehen sah Jesus Simon und Andreas; woher diese beiden beisammen waren, sagt der Zusatz, der den letzteren als Bruder des ersteren bezeichnet. Sie waren mit Netzauswerfen beschäftigt[1]); denn sie waren Fischer von Beruf. Dies fügt der alles sorgfältig motivirende Evangelist hinzu; denn nur so versteht man das auf diesen Beruf
V. 17 anspielende Wort Jesu, das so sehr die eigentliche Pointe der Erzählung bildet, dafs nur hier das Subject derselben genannt wird. Mit einer bekannten hebräischen Wendung (לְכוּ אַחֲרַי: 2. Reg. 6, 19, LXX) fordert sie nämlich Jesus auf, ihm zu folgen, sie sollen fortan hinter ihm her gehen, als Schüler ihn auf seinen Wanderzügen begleiten. Damit müssen sie freilich ihren Beruf aufgeben, der sich mit diesem ständigen Jüngerverhältnifs nicht verträgt. Aber sie sollen darum nicht berufslos werden; er wird in der so mit ihnen geknüpften Gemeinschaft machen, dafs sie Menschenfischer werden. So sollen sie ihren gewohnten Beruf mit einem analogen, nur höherer Art, vertauschen. Aber nicht als ob es gelte, jetzt gleich in denselben einzutreten; erst für die Zukunft wird ihnen derselbe als Ersatz in Aussicht gestellt, wenn es sich um die Sammlung einer messianischen Gemeinde handelt, für welche die Menschen gewonnen werden
V. 18 sollen. Es bedurfte nichts weiteres als dieses Wort; sofort verliefsen sie die Netze, mit deren Auswerfen sie eben noch beschäftigt gewesen (V. 16) und fortan folgten sie ihm dauernd nach, wie er es verlangt hatte (V. 17). Das Imperfectum hebt also absichtsvoll hervor, dafs jenes Verlassen ihres bisherigen Berufs ein definitives war und sie nun ihren ständigen Beruf in seiner Nachfolge fanden.

Bei Matthäus zeigt sich die Hand des Bearbeiters zunächst hier wie V. 21 in der vorausgeschickten Reflexion, dafs es zwei Brüderpaare waren, die Jesus berief (obwohl daneben nun das *τὸν ἀδελφόν*, das aus Marcus herübergenommen, ganz überflüssig geworden), ferner in der näheren Bezeichnung des Simon durch *τὸν λεγόμενον Πέτρον* (die Marcus bei der Gebräuchlichkeit des Namens freilich nur unterlassen konnte, wenn er voraussetzte, dafs seine Leser bei diesem schlechthin so genannten Simon von selbst an seinen ihnen bekannten Gewährsmann denken mufsten, vgl. dagegen 3, 18. 6, 3. 14, 3. 15, 21) und endlich in der Erklärung des dunkeln *ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλ.*, wobei das *ἀμφίβληστρον* nun freilich zu dem nachher aus Marcus aufgenommenen *τὰ δίκτυα* nicht recht stimmen will. Die ganze Situationsmalerei des V. 18 sammt dem umständlich motivirenden *ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς* (vgl. Marc. 2, 15. 5, 42. 6, 31. 48. 52. 9, 6. 10, 22. 11, 13. 14, 40. 16, 4) stammt ebenso aus Marcus, wie das *ὀπίσω μου* V. 19 (vgl. Marc. 1, 20. 8, 33. 34) und das *εὐθέως* V. 20 (vgl. 3, 16). Statt des unmotivirten *παράγων* läfst

---

[1]) Das objectalose *ἀμφιβάλλειν ἐν τῇ θαλ.* findet eine gewisse Analogie darin, dafs Jes. 19, 8 (LXX) *οἱ ἀμφιβολεῖς* als Synonymon von *οἱ βάλλοντες σαγήνας* steht und die Fischer schlechthin bezeichnet. So mufs im populären Sprachgebrauch das *ἀμφιβάλλειν* schlechthin von dem Umherwerfen der Netze, die beim Fischfange nach verschiedenen Seiten des Schiffs ausgeworfen werden, gebraucht sein, woher ja auch *ἀμφίβληστρον* selbst ein solches Auswurfsnetz bezeichnet.

Matthäus Jesum, der nach ihm in dem nahen Capharnaum wohnt (4, 13), am See umherwandeln (V. 18), das scheinbar überflüssige *γενέσθαι* läfst er weg (V. 19) gegen die deutliche Intention des ersten Erzählers; alle übrigen Abweichungen sind nur stilistischer Art, wie sie sich schon in den Varianten finden. Vgl. das *δέ* und *οἱ δέ* V. 18. 20 statt des monotonen *καί*, das *αὐτοῦ* V. 18, das *ἠκολούθησαν* V. 20. — In der jedenfalls auf selbstständiger Ueberlieferung ruhenden Darstellung des Lucas klingt wenigstens noch V. 11 unser Marcustext an, da Lucas 5, 28: *καταλιπὼν πάντα* schreibt. Auch die beiden Fahrzeuge V. 2 scheinen die der beiden Brüderpaare aus unserer Erzählung zu sein, von denen das zweite V. 10 ziemlich unmotivirt auftaucht; vielleicht beruht auch das Netzespülen V. 2 auf einer anderen Erklärung des *ἀμφιβάλλοντας* bei Marcus.

Wieder versetzt uns der Erzähler aufs Genaueste in die Situation. Ein wenig V. 19
weiter an einer anderen Stelle des Ufers befinden sich die Zebedäussöhne (bem. hier den Artikel vor *Ζεβεδαῖος* wie immer nach dem elliptischen *ὁ, ἡ*: 2, 14. 3, 18. 16, 1). Wie Jesus ein wenig vorwärts geschritten, sieht er auch sie in dem Fahrzeuge, mit Netzeflicken beschäftigt. Das *καὶ αὐτούς* bezieht sich nicht darauf, dafs auch sie mit einer Arbeit beschäftigt waren, wie sie zum Fischerberufe gehört (de W. Klst.), sondern nach der Wortstellung darauf, dafs auch sie in dem Fahrzeuge waren (Myr. Bl.), in welchem die Fischer ihr Gewerbe treiben, mögen sie nun wie jene mit dem Fischfang selbst beschäftigt sein (V. 16) oder ihre Netze auf den Fang zurüsten. Dafs auch jene, welche eben die Netze auswarfen, in dem Kahne waren, brauchte nicht erst bemerkt zu werden; aber freilich verstehen wir es am leichtesten, wenn Petrus, der selbst einer von jenen war, so zu erzählen pflegte.

Wenn nun der Erzähler betont, dafs Jesus sie sofort rief, so will er natürlich nicht V. 20
sagen, dafs er sie nicht erst zum Fange hinausfahren liefs (Klst.), sondern dafs es bei ihnen nicht wie bei dem ersten Brüderpaar einer besonders motivirten Aufforderung bedurfte, welche Vlkm. freilich ohne weiteres aus V. 17 hinzudenkt. Sie scheinen also darauf vorbereitet gewesen zu sein und nur seines Rufs geharrt zu haben. Daher wird auch nicht erst hervorgehoben, dafs sie sofort auf seinen Ruf ihre Arbeit verliefsen, vielmehr verweilt der Erzähler nur bei den besonderen Verhältnissen, unter welchen sie, die scheinbar so ähnlich Berufenen, dem Rufe Folge leisten. Die beiden Brüder treiben nämlich ihr Gewerbe nicht selbstständig wie Simon und Andreas, sie haben nicht ihr Schiff oder ihre Netze zu verlassen; denn diese gehören ihrem Vater Zebedäus, in dessen Dienst sie bisher ihr Gewerbe betrieben. Was sie also verlassen, ist der Vater, der nun allein im Schiffe zurückbleibt; aber sie dürfen es ohne Impietät thun, weil derselbe ohnehin sein schwunghaftes Geschäft mit Lohnknechten treibt, die ihm ihre Hilfe ersetzen können. Umgekehrt freilich findet Klst. hervorgehoben, dafs sie die Pflicht der Pietät dem Gehorsam gegen Jesum hintansetzen und Vlkm., dafs sie sich durch die Wohlhabenheit nicht hindern liefsen ihm zu folgen; aber jenes beruht auf der Reflexion, dafs Zebedäus sich nun mit Lohnknechten behelfen mufste (was mindestens ein Fehlen des Artikels vor *μισθωτῶν* andeuten müfste) und dieses liegt vollends fern. Die Erwähnung der Lohnknechte aber für blofse Detailmalerei zu halten (Myr.), sind wir nicht berechtigt, da der Verfasser sichtlich hervorheben will, wie die Verhältnisse hier doch mannigfach anders lagen und den Brüdern den Schritt erleichterten.

Wenn de Wette meint, dadurch nehme er ihrem Entschlusse das Grofsartige, so macht Marcus auch gar keinen Anspruch darauf, einen grofsartigen Entschlufs zu berichten, sondern will gerade zeigen, wie sie dem blofsen Rufe so ohne weiteres folgen konnten. Dem entspricht auch die abweichende Schlufswendung. Wenn bei der ersten Berufung der Aufforderung zum Verlassen ihres Berufes (V. 17) die Hervorhebung ihrer dauernden Nachfolge entsprach (V. 18), so entspricht hier dem einfachen Rufe der von ihrer Arbeit leichter abkömmlichen Brüder das einfache thatsächliche Fortgehen derselben (*ἀπῆλθον*), bei welchem nur das prägnante *ὀπίσω αὐτοῦ* andeutet, dafs der Zweck desselben ebenfalls die von jenen geforderte Nachfolge (V. 17) war.

Wie Matthäus das *καὶ αὐτούς* entfernt, weil es auf eine vorausgesetzte aber nicht erwähnte Thatsache sich bezieht, so hebt er ausdrücklich hervor, dafs die beiden Brüder (über das *ἄλλους δύο ἀδελφ.* und das nun völlig tautologische *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* vgl. zu Matth. 4, 18) mit ihrem Vater Zebedäus im Schiffe waren, weil er nachher mit Marcus etwas erzählt, was diese Thatsache voraussetzt. Während dieser aber absichtlich der Thatsache erst gedenkt, wo sie für seine Erzählung Bedeutung gewinnt, ist es an sich ohne jede Bedeutung, dafs sie Jesus mit ihrem Vater Zebedäus sah, nur dafs die schon bei Marcus etwas umständliche Wiederholung des Namens hier, wo sie aus ihm anticipirt ist, noch lästiger wird, weil derselbe eben erst vorherging. Besonders charakteristisch ist aber die Art, wie der Bearbeiter beide Berufungsgeschichten conformirt und dadurch die feinere Nuancirung der zweiten bei Marcus verwischt hat. Daher wird das *εὐθέως* auch hier zu *ἀφέντες* gezogen und die Erzählung schliefst wörtlich wie die vorige. Wie dort die Netze, so verlassen hier die Berufenen das Schiff, das der Erzähler fälschlich als ihr Eigenthum zu betrachten scheint (vgl. *τὰ δίκτυα αὐτῶν* V. 21), und ihren Vater, dessen Erwähnung in diesem Zusammenhange allerdings wohl die Gröfse ihres Opfers und ihrer Bereitwilligkeit ausdrücken soll. Darüber hat denn die Erwähnung der Lohnknechte alle Bedeutung verloren und mufs fortfallen; wir werden es aber auch sonst finden, dafs Matthäus Detailzüge des Marcus, denen er für die Geschichte selbst keine Bedeutung abzugewinnen weifs, einfach fortläfst. So ist auch das *ὀλίγον* am Eingange fortgelassen und dafür zur Verknüpfung mit dem Vorigen *ἐκεῖθεν* gesetzt (vgl. noch *οἱ δὲ* statt *καὶ* wie V. 20). Aus alledem erhellt, dafs es nur auf einer sehr ungenauen Vergleichung der Parallelen beruht, wenn man (übrigens unwahrscheinlich genug) dem Marcus zutraute, zur Erzählung des Matthäus nur aus Liebhaberei für Details die Lohnknechte hinzugethan zu haben (vgl. noch Hilgenfeld a. a. O. S. 296).

2. 1, 21—28. Jesus in der Synagoge zu Capharnaum.

Nächst seiner eigenen Berufungsgeschichte erzählte Petrus wohl von nichts häufiger als von dem ersten Besuch, den Jesus bald darauf in seiner Heimath und in seinem Hause machte, weil die ersten Eindrücke seines Jüngerlebens, die er dort empfing, ihm am lebhaftesten in der Erinnerung bleiben mufsten. Eine Reihe von Ereignissen, die sich an diesen Besuch knüpften, giebt dem Evangelisten Anlafs, die Wirksamkeit Jesu und seine Aufnahme nach verschiedenen Seiten hin zu beleuchten. Da es gerade Sabbath war, ergreift er zunächst die Gelegenheit, um den Eindruck der Synagogenpredigten Jesu zu schildern.

a) Die Lehrweise Jesu.

	Marc. 1, 21. 22.	Luc. 4, 31. 32.
	V. 21: καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.	V. 31: καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν·
(Matth. 7, 28: καὶ — ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· V. 29: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.)	V. 22: καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.	V. 32: καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.

V. 21: Das εἰσελθών ist in ℵ vor dem folgenden εἰς ausgefallen und da nun die ganz unmotivirte Voranstellung des εἰς τὴν συναγωγήν Anstofs erregte (vgl. Anm. zu 2, 19), wurde das ἐδίδασκεν theils hinter σάββασιν (ℵL Orig.), theils hinter εὐθύς (C) gestellt, nur Δ hat das εἰσελθών getilgt, aber ἐδίδασκεν an seiner Stelle belassen. Hätte ℵ (der auch sonst hier corrigirt hat: ἐδίδαξεν) das Ursprüngliche (Ti. Klst. Vlkm.), so würde die Einschaltung des εἰσελθών (die keine Analogie in B hat) immer noch nicht die Umstellung des ἐδίδασκεν erklären, am wenigsten bei Δ. C scheint den Lucastext im Blicke zu haben, aus dem wohl auch das ἐν bei ihm stammt.

Die erstberufenen vier Jünger sind Jesu nachgefolgt (V. 18. 20), wie er am See V. 21
hinwandert; aber der Erzähler verweilt nicht weiter bei dieser Wanderung. Das plötzlich eintretende Präsens markirt einen neuen Wechsel der Scene (vgl. zu 1, 12); sie gehen hinein nach dem am See oder doch jedenfalls ganz nahe dem See gelegenen Capharnaum. Es ist die Stadt, wo Simon und Andreas ihren Wohnsitz haben (V. 29), wahrscheinlich auch das andere Brüderpaar. Das Erste und Nächste aber, worum es Jesu bei diesem Besuche zu thun ist, ist das Lehren; der Evangelist schildert, wie er dort sofort mit Lehren sich beschäftigte (bem. das Imp.) und zwar, nachdem er am Sabbath in die Synagoge gegangen. Natürlich mufs es Wochentag gewesen sein, als Jesus die beiden Brüderpaare bei ihrer Alltagsarbeit traf; es war also nicht derselbe Tag, an dem man in Capharnaum eintraf; denn dieser bot, da er ein Sabbath war, Jesu sofort Gelegenheit in der Synagoge als Lehrer aufzutreten. Da im Folgenden sichtlich die Erlebnisse eines bestimmten Tages vorgeführt werden, so mufs der Plural hier (wie schon in den LXX: Exod. 31, 15. 16. Lev. 23, 32) den einzelnen Sabbathtag bezeichnen nach Analogie der anderen Festnamen (vgl. 6, 21: τὰ γενέσια, 14, 1: τὰ ἄζυμα). Die Dativform σάββασιν entstand, indem man τὰ σάββατα als Plural eines dem hebräischen שַׁבָּת entsprechenden Stammes betrachtete.

Da es dem Evangelisten auf die Schilderung seiner Wirksamkeit und nicht auf V. 22
eine Erzählung von dem ersten Auftreten Jesu in Capharnaum ankommt, wird über den Inhalt seines Lehrvortrages in der Synagoge nichts angegeben, ohnehin ist uns der Hauptgegenstand seiner Verkündigung aus 1, 15 bekannt. Dagegen fährt Marcus fort, den Eindruck zu schildern, den sein Lehren daselbst machte; denn offenbar tritt Jesus zum ersten Male in Capharnaum auf und so hatte Petrus wohl oft den Eindruck beschrieben, den das Lehren Jesu in seiner Vaterstadt machte. Man war vor Staunen aufser sich über seine Lehrweise (vgl. Vlkm.); denn dieselbe war eine völlig andere, wie die, welche man von den sonst in der Synagoge als Lehrer auftretenden Schriftgelehrten zu hören gewohnt war. Er lehrte, wie einer der Vollmacht hat, d. h. wie

einer, der, nach Prophetenweise im höheren Auftrage redend, mit dem Recht auch die Kraft empfängt, durch seine Rede die Gemüther gewaltig zu ergreifen. Ihm gegenüber erschienen die Schriftgelehrten als unbefugte Redner, denen man es anhörte, dafs sie eigene Weisheit vortrugen. Dagegen liegt der Gegensatz einer künstlichen Behandlung fremden überlieferten Stoffes und freien Mittheilens eines eigenthümlichen Besitzes (Klst.) ganz fern.

Bei Lucas, der die Jüngerberufung erst Cap. 5 folgen läfst, kommt Jesus noch ohne Jüngerbegleitung aus dem Innern des Landes (von Nazareth 4, 16) ans Meeresufer herab nach Capharnaum, das er seinen Lesern als eine Stadt Galiläas bezeichnet. Der aus Marcus V. 22 heraufgenommene Ausdruck, der ihn dort absichtsvoll als einen charakterisirt, dessen Eigenthümlichkeit es war so zu lehren (vgl. 1, 6), wird hier zur blofsen Umschreibung des Imp. und das dort auf das Subject von ἐξεπλήσσοντο bezügliche αὐτούς kann nun nur ad synesin auf die Einwohner der Stadt bezogen werden. Ueberhaupt aber pafst hier die Schilderung des Eindrucks seines Lehrens viel weniger, wo Jesus schon viele Wunder in Capharnaum gethan (4, 23) und schon oft in den Synagogen gelehrt hat (4, 15). Die Vergleichung mit den Schriftgelehrten ist, als seinen Lesern fern liegend, fortgelassen und das Staunen einfach dadurch motivirt, dafs Jesu Rede mit Vollmacht ausgerüstet war. Bem. noch den Plural τοῖς σάββασιν, während Lucas selbstständig gewöhnlich σάββατον im Sing. schreibt, das διδαχή (Marc. 1, 27. 4, 2. 11, 18. 12, 38), das im Evangelium nie mehr und in den Act. nur von der Lehre nach ihrem Inhalt steht, und das dem Marcus so eigenthümliche ἐκπλήσσεσθαι (6, 2. 7, 37. 10, 26. 11, 18). — Matthäus hat diese Schilderung verwandt, um den Eindruck der Bergpredigt zu beschreiben. Aber da diese Rede nur das erste Beispiel seiner Lehrweise ist, welches Matthäus giebt und keineswegs eine Erstlingsrede vor dem dort bezeichneten Auditorium, so pafst dieselbe dort nicht recht, da sie sichtlich den Eindruck eines ersten Auftretens wiedergiebt. Auch nimmt sich die Bemerkung, dafs er nicht lehrte wie die Schriftgelehrten, seltsam aus nach einer Rede, die nach einem wesentlichen Haupttheil direct gegen sie gerichtet ist (vgl. 5, 20 ff.). Erhellt schon hieraus, dafs es nicht Marcus ist, der die Synagogenpredigt an die Stelle der Bergrede gesetzt hat und nun in den Text des Matthäus einlenkt (Hilgenf.), so zeigt sich Matthäus als Bearbeiter schon durch den Zusatz αὐτῶν, welcher ausdrücklicher hervorhebt, dafs es ihre sonstigen Lehrer waren, mit denen sie ihn verglichen. Dazu kommt, dafs die ganze Ausdrucksweise dem Marcus angehört. Bem. das ἦν c. part. (1, 6. 2, 6. 18. 4, 38. 5, 5. 11. 6, 52. 9, 4. 10, 22. 32. 14, 4. 40. 54. 15, 7. 40. 43), die antithesische Parallele, das ἐκπλήσσεσθαι (bei Matthäus nur in Parallelen), διδαχή (22, 33 aus Marcus, 16, 12 vom Lehrinhalt) und ἐξουσία (10 mal bei Marcus; bei Matthäus fast nur in Parallelen).

b) Die Dämonenaustreibung.

Marc. 1, 23—28.	Luc. 4, 33—37.
V. 23: καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, καὶ ἀνέκραξεν	V. 33: καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, καὶ ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· (cf. Marc. V. 26)
V. 24: λέγων· τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἶδά μέν σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.	V. 34: ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.
V. 25: καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.	V. 35: καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἀπ' αὐτοῦ.

V. 26: καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.

V. 27: καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες, ὥστε συνζητεῖν αὐτοὺς λέγοντας· τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

V. 28: καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

καὶ ῥῖψαν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον εἰς τὸ μέσον ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ, μηδὲν βλάψαν αὐτόν.

V. 36: καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας, καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν καὶ ἐξέρχονται;

V. 37: καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

V. 23: Das εὐθύς könnte hier wie 5, 42 nach Lucas fortgelassen sein, wenigstens bei C und DL, die in verschiedener Weise noch sonst nach Lucas conformiren; doch dürfte der emendirte Text es an beiden Stellen und 14, 72 als unpassend weggelassen haben. In D ist es auch sonst sehr häufig weggelassen (vgl. 1, 10. 29. 2, 8. 3, 6. 4, 16. 6, 25. 50. 9, 20. 14, 43. 45), in anderen Stellen wird es im emendirten Texte zugesetzt (1, 31. 2, 2. 5, 13. 36; vgl. D: 3, 5). — **V. 24**: Das οἶδα (ABCDMjsc.) ist allerdings der Conformation nach Lucas verdächtig, zumal AC auch das ἔα aus ihm aufnehmen; allein die Conformation des Plural (Ti. nach ℵLΔ) nach ἡμῖν — ἡμᾶς liegt ebenso nahe und der sonst wörtlich übereinstimmende Ausdruck bei Lucas spricht eher auch für die Conformität dieses Wortes. Die Lesart bleibt zweifelhaft. — **V. 25**: Das von Ti. verworfene λέγων (vgl. zu 1, 15) hat schon der gleichaltrige Corrector in ℵ restituirt und die Analogie von 8, 33. 9, 25 spricht für seine Aechtheit. — **V. 26**: Der emendirte Text vermeidet gern solche monotone Wiederholungen wie das φωνήσαν φωνῇ und schreibt daher nach V. 23 κράξαν. Vgl. schon zu 1, 16. — **V. 27**: Der emendirte Text hat mit C mehrfach nach Lucas conformirt: πάντες — πρὸς ἑαυτούς — λέγοντες — τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη ὅτι; nach ihm A, der nur ἡ καινὴ αὕτη διδ. umstellt und dadurch wieder die Conformität stört, sowie D, der sich noch freier bewegt auf Grund jener Lesart und mit Δ noch das λέγοντας hat. L hat nur das πρός aufgenommen und selbst αὐτούς daneben beibehalten. — **V. 28**: Das εὐθὺς πανταχοῦ ist in ℵ wohl nur zufällig nach αὐτοῦ ausgefallen, während die Emendatoren (ADΔMjsc.) das πανταχοῦ entweder als zu stark oder als überflüssig vor der gleich folgenden specielleren Angabe (wie das ἀλλαχοῦ 1, 38) fortlassen.

Kaum hat Jesus seinen Lehrvortrag geendet, so wird ihm auch Gelegenheit ge- V. 23
boten, noch in anderer Beziehung das Staunen der Synagogenversammlung auf sich zu ziehen; denn sofort traf es sich, daſs ein Besessener in ihrer Synagoge war. Das αὐτῶν zeigt, daſs der Erzähler von vornherein den Eindruck, den Jesus mit seiner That auf die, welche eben noch über seine Lehrweise staunten, machen wird, in den Blick faſst. Daſs Marcus aber als besonders bemerkenswerth hervorhebt, wie sofort sich zu einer Dämonenaustreibung Gelegenheit bot, hat seinen Grund darin, daſs ihm dieselben eine ganz besonders charakteristische Art der Heilwunder Jesu sind, wie sie auch Petrus Act. 10, 38 als die specifische Machtwirkung des Geistes, mit dem er gesalbt war, hervorhebt (vgl. 1, 39). Darum ergreift er auch sofort die Gelegenheit, ein farbenreiches Bild einer solchen zu geben, wie er sie von Petrus gewiſs oft genug hatte schildern hören, und verweilt so bei diesem Einzelereigniſs ungleich länger als bei dem Lehrvortrage Jesu. Als unreine Geister bezeichnet Marcus am liebsten die Dämonen, wie schon die apostolische Quelle in einer Rede Jesu that (Matth. 12, 43 = Luc. 11, 24), um zu zeigen, wie Jesus in ihnen die letzten Urheber alles unreinen Sündenwesens bekämpfte. Die Besessenheit denkt er sich ganz nach Analogie der Inspiration; wie hier der Mensch in der Macht des heiligen Geistes (vgl. 1, 8), so ist er dort in der Macht eines unreinen Geistes (ἀνθρ. ἐν πν. ἀκαθρτ.). Während daher alle Andern ob der gottesmäch-

tigen Rede des neuen Lehrers staunen (V. 22), entlockt seine Rede dem Besessenen nur einen Aufschrei des Entsetzens.

V. 24 Der unreine Geist selbst ist es, der in diesem Aufschrei aus ihm redet. Wie sehr es aber dem Evangelisten darauf ankommt, an diesem speciellen Fall die Stellung dieser unreinen Geister zu Jesu überhaupt zu charakterisiren, erhellt daraus, dafs er ihm die Worte in den Mund legt, mit welchen die apostolische Quelle dieselben ihr Entsetzen bei dem Nahen Jesu aussprechen liefs (vgl. Matth. 8, 29 und dazu Jahrb. 1865, S. 343). Wenn nämlich dort der Plural seinen natürlichen Grund darin hat, dafs mehrere Dämonen aus dem Besessenen reden, so dient er hier dazu, den einen unreinen Geist zugleich im Namen aller Anderen reden zu lassen. Die hebräische Formel מַה־לִּי וְלָךְ (Jud. 11, 12. LXX) weist jede Einmischung des Anderen in die Angelegenheiten des Redenden zurück. Jesus hat sich an die Volksgemeine gewandt, zu der auch der Besessene gehörte; indem er das Gottesreich in Israel aufrichten will, mufs er die gottfeindlichen Mächte, die noch im Volke herrschen, ihrer Macht berauben. Diesem Eingriff in sein Herrschaftsgebiet will der unreine Geist wehren; er weifs, dafs Jesus der Nazarener gekommen ist, ihn und seinesgleichen zu verderben, sie nicht nur ihrer Macht zu berauben, sondern auch richterlich dem Verderben zu überantworten. Er erkennt ihn seinem wahren Wesen nach, er weifs, dafs Jesus der Heilige Gottes ist. Dieser Ausdruck bezeichnet aber nicht seinen Gegensatz zu der unheiligen Natur der Dämonen (Myr.), da ἅγιος in dieser ethischen Bedeutung nie bei Marcus vorkommt, sondern er bezeichnet ihn als den Gottgeweihten schlechthin, d. h. als den Messias, der als Vollstrecker aller göttlichen Rathschlüsse auch das definitive Gericht an den gottfeindlichen Mächten vollziehen wird. Marcus liebt es auch sonst, das höhere Wissen jener übermenschlichen Geister hervorzuheben, welches ihnen unmittelbar und daher früher als dem Volke die Bedeutung der Person Jesu kundthut (1, 34. 3, 11).

V. 25 Ganz wie V. 17 wird erst jetzt, in der eigentlichen Pointe der Erzählung, das bis dahin als selbstverständlich vorausgesetzte Hauptsubject genannt, wenn nicht etwa die ausdrückliche Anrufung Jesu (V. 24) die Nennung desselben hervorrief. Jesus ist es, der den unreinen Geist bedräut, und auch diese Bedräuung wird ausdrücklich in Worte gekleidet. Er heifst ihn verstummen, nicht damit der Dämon seine Messianität nicht kundbar mache (Klst.), sondern um seine Widerrede gegen die von ihm gerade intendirte Machtübung niederzuschlagen, mit der er ihn aus dem Menschen, in dem er sein

V. 26 Wesen treibt, ausfahren heifst. Der unreine Geist mufs dem Befehle gehorchen, dessen Ausführung in genauer Wiederholung der Befehlsworte beschrieben wird; doch thut er es nicht, ohne den Unglücklichen, den er aus seiner Gewaltübung entlassen mufs, noch einmal hin- und herzuzerren und einen lauten Schrei auszustofsen. Die Heilung tritt also in einer gewaltsamen Krisis ein; die Convulsionen des Kranken und das Geschrei, womit er sie begleitet, erscheinen als eine Wirkung des an ihm zum letzten Male seine Gewalt ausübenden und mit Geschrei von ihm ausfahrenden Dämon.

V. 27 Während es sich V. 22 um eine Schilderung des stets sich gleich bleibenden Eindrucks der Lehrweise Jesu handelte, wird nun erzählt, welchen Eindruck diese eben gesehene einzelne Machtthat Jesu hervorbrachte. Sie staunten allesammt, so dafs sie

mit einander discutirten und einander verwundert fragten, was wohl ein so aufserordentliches Ereignifs zu bedeuten habe. Indem sie nun aber das Auffallende des Erlebten sich noch einmal vor Augen führen, bleiben sie nicht bei der Wunderthat stehen, sondern blicken zurück auf den Eindruck des Lehrvortrages Jesu. Eine Lehrweise, neu an Gewalt, das ist das Erste, was ihr Erstaunen erregt hat, sofern Jesus in einer noch nicht dagewesenen Weise lehrte ὡς ἐξουσίαν ἔχων (V. 22). Diese offenbare Rückbeziehung geht verloren, wenn man mit Vlkm. κατ' ἐξουσίαν zum Folgenden zieht und καί mit „auch" übersetzt. Dazu kommt aber nun, dafs er den unreinen Geistern gebietet und sie gehorchen ihm. Sein Befehlswort übt eine Macht selbst über die übermenschlichen Mächte. Die Folge dieses Aufsehens, das sein Auftreten erregte, war aber, dafs V. 28
man nicht nur im Kreise der Augenzeugen darüber redete, sondern dafs das Gerücht von ihm (αὐτοῦ: gen. obj.) weit über diesen Kreis hinausging. Die Schnelligkeit, mit der dasselbe sich verbreitete, charakterisirt der Erzähler dadurch, dafs es sofort überall hin (das Adv. der Ruhe beim Verbum der Bewegung nach bekannter Prägnanz), d. h. nach allen Seiten hin ausging. So erklärt sich natürlich die Stellung des εὐθύς. Der hyperbolische Ausdruck aber (vgl. 1, 5) erhält seine nähere Begrenzung dadurch, dafs die ganze galiläische Umgegend nach allen Seiten hin gemeint ist. Gewifs nämlich ist nicht an die Galiläa umgebende Gegend (Myr.) gedacht, da sonst das zunächst liegende Galiläa garnicht erwähnt wäre und das ὅλην eine fast unerträgliche Hyperbel involvirte, sondern an die Umgegend Capharnaums, welche, weil es sich ja um das erste Auftreten Jesu in Galiläa handelt (1, 14), als zu dieser Landschaft gehörig bezeichnet wird. Ebendarum denkt aber Marcus dies Wunder in Capharnaum sicher als das erste, das solches Aufsehen in Galiläa erregte.

Lucas, der wie die Abschreiber das nicht mehr verstandene εὐθύς wegläfst, nimmt das ἐν τῇ συναγωγῇ aus Marcus auf, obwohl er noch garnicht gesagt hat, dafs Jesus sich in der Synagoge befand; er benutzt das πνεῦμα ἀκάθαρτ. des Marcus in seinem sichtlich umschreibenden Ausdruck für die Besessenheit, obwohl er nachher, wo er selbstständiger schreibt, das einfache τὸ δαιμόνιον hat (V. 35); und nimmt das φωνῇ μεγάλῃ gleich zu ἀνέκραξεν herauf, weil er wie die Abschreiber sich an dem φωνήσαν φωνῇ stöfst. Im Folgenden folgt er bis auf die voraufgeschickte Interjection und die Verwandlung des monotonen ἐκ (nach ἐξελθ.) in ἀπό wörtlich dem Marcus (vgl. das Ναζαρηνέ, während Lucas stets Ναζωραῖος hat, das ἐπιτιμᾶν, das 9 mal bei Marcus vorkommt, das φιμώθητι, das nur noch Marc. 4, 39 sich findet); nur V. 35 bewegt er sich freier, um die Ohnmacht des letzten dämonischen Wuthausbruchs noch stärker hervorzuheben. Da aber bei ihm Jesus schon viele Wunder in Capharnaum gethan hat (4, 23), verliert die aus Marcus entlehnte Schilderung von dem Eindruck dieses Wunders, das eben als erstes bei Marcus solchen Erfolg hat, ihre eigentliche Bedeutung (bem. die Erläuterung des συζητεῖν durch συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους). Den verwunderten Ausruf bezieht er sofort auf das Machtwort Jesu (bem. das verstärkende καὶ δυνάμει und das erläuternde καὶ ἐξέρχονται, das gleich den Beweis ihres Gehorsams nennt), und nur in der Art, wie er dasselbe ganz wie das Wort der Lehrrede (V. 32) bezeichnet, zeigt sich noch eine Reminiscenz an die Art, wie Marcus hier die Lehrart Jesu und sein Befehlswort zusammenstellt. Dafs aber Marcus hier die διδαχή des Matthäus und das Machtwort des Lucas unklar vermische (Baur, Marcusevang. S. 11 und Theol. Jahrb. 1853, S. 69. 70), ist eine Behauptung, die höchstens bei dem falschen Receptatext einen schein-

baren Anhalt hat, vielmehr zeigt Lucas noch in dem τοῖς ἀκαθρτ. πνεύμ. (vgl. dagegen V. 35) deutlich seine Abhängigkeit von Marcus. Am Schlusse hat Lucas das hyperbolische εὐθύς und das abundante πανταχοῦ (an dem schon die Abschreiber sich stiefsen) weggelassen und die περίχωρος sichtlich wie wir erklärt, durch Weglassung von τῆς Γαλιλαίας jedes Mifsverständnifs abschneidend; aber seltsam genug nimmt sich auch diese Bemerkung nach 4, 14 hier aus.

3. 1, 29—34. Jesus im Hause des Simon.

	Marc. 1, 29—34.	Luc. 4, 38—41.
(Matth. 8, 14: καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου	V. 29: καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθὼν ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.	V. 38: ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συνα γωγῆς εἰσῆλθεν εἰς τὴν ο κίαν Σίμωνος.
εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν.	V. 30: ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς.	πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ κ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς.
V. 15: καὶ ἥψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός· καὶ ἠγέρθη, καὶ διηκόνει αὐτῷ.	V. 31: καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός· καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς.	V. 39: καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτ ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ, καὶ ἀφ κεν αὐτήν· παραχρῆμα δὲ ἀν στᾶσα διηκόνει αὐτοῖς.
V. 16: ὀψίας δὲ γενομένης προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς·	V. 32: ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος, ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους.	V. 40: δύνοντος δὲ τοῦ ἡλί πάντες ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντ νόσοις ποικίλοις (cf. Mar V. 34) ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς α τόν·
	V. 33: καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν.	
καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν, V. 17: ὅπως πληρωθῇ κτλ.)	V. 34: καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν.	ὁ δὲ ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρ ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτού V. 41: ἐξήρχοντο δὲ καὶ δαιμ νια ἀπὸ πολλῶν, κραυγάζοντα κ λέγοντα ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεο καὶ ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα αὐτὰ λ λεῖν, ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστ αὐτὸν εἶναι.

V. 29: Da eine Conformation des Singular nach den im Uebrigen so abweichenden Parallelen sehr unwahrscheinlich, ist der Plural (Ti. nach ℵACLΔMjsc. ἐξελθόντες ἦλθον) wohl nach V. 21 conformirt; auch konnte beim Singular (BD it.) auffallen, dafs er den Simon und Andreas von seiner Begleitung auszuschliefsen schien. Dafs der Plural nun doch nicht die mit dem εἰσπορεύονται V. 21 gemeinten Personen alle umfafst, entging den Emendatoren leichter, als dafs sie aus Rücksicht auf diese Unebenheit, die sich bei der durch das εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου von selbst sich darbietenden Beziehung des Plural auf Jesus und die beiden Brüder leicht genug erklärt und aus der darum Klst. S. 28. 32 mit Unrecht weitgreifende Schlüsse auf den petrinischen Ursprung der Erzählung zieht, den Plural in den Singular geändert haben sollten. Vgl. die ähnliche ganz verfehlte Correctur in ℵ: 2, 13. — **V. 31**: Zu dem hinzugefügten αὐτῆς vgl. zu 1, 18; zu dem εὐθύς, dessen Unechtheit schon seine ganz ungeschickte Stellung verräth, vgl. zu 1, 23. — **V. 32**: Die Form des Aor. 1 (BD), die bei den Griechen nur transitiv gebraucht wird, haben die Emendatoren verurtheilt; Ti. hält mit Unrecht das ἔδυ fest, das ℵ mit vielen ähnlichen Besserungen bereits theilt. — **V. 33**: Wie die Nachstellung des ὅλη (vgl. zu 1, 13), so gehört auch die Nachstellung der Copula (vgl. 4, 31. 7, 27) zu den häufigen Vereinfachungen der Wortstellung im emendirten Text. — **V. 34**: Am Schlusse hat C die Conformation nach Lucas (τὸν Χριστὸν αὐτόν) noch genauer erhalten als B (αὐτὸν Χριστὸν εἶναι); vielleicht hängt damit schon das αὐτὰ λαλεῖν (D. it., vgl. B: τὰ δαιμόνια λαλεῖν) zusammen.

Ganz wie V. 10 erläutert der Participialsatz näher, wie das εὐθύς zu verstehen sei. V. 29
Nicht dafs Jesus sofort nach der Heilung die Synagoge verliefs, sondern dafs er sofort nach dem Verlassen derselben sich in das Haus des erstberufenen Brüderpaars begab, soll hervorgehoben werden. Warum er dies Haus aufsucht, will die Art seiner Bezeichnung hervorheben; bei den neugewonnenen Jüngern, die dort wohnen, lädt er sich zu Gaste. Dafs sie beide mit hineingehen, braucht also nicht erwähnt zu werden; sie werden ja nicht zurückbleiben, wenn der Meister sie besucht. Wohl aber wird erwähnt, dafs auch das andere Brüderpaar, das jetzt seine ständige Begleitung bildet, selbst da mitgeht, wo er bei Freunden als Gast einkehrt. Der Erzähler, der bisher ohne Ausnahme seine V. 30
Darstellung mit dem einfachen καί fortführte, unterbricht sich hier zum ersten Male, um mit δέ eine orientirende Bemerkung einzuschalten, welche die Voraussetzung für das, was weiter im Hause geschah, bildet. Die Schwiegermutter des Simon nämlich lag am Fieber krank und sogleich sagt man ihm von ihr, d. h. man wartet nicht ab, bis sich gelegentlich ergiebt, dafs und warum sie fehle, sondern man kommt ihm sogleich mit der Nachricht entgegen. So vergegenwärtigt sehr häufig das Präsens den Moment innerhalb einer eben im Imp. geschilderten Situation (κατέκειτο), an welchen die weitere Erzählung anknüpft. Auch der impersonelle Ausdruck ist für Marcus charakteristisch; nach dem Zusammenhange wird man geneigt sein, die Brüder, deren Haus Jesus betritt, als die Sagenden zu denken und dann liegt es nahe, dafs der Eindruck, den diese eben von seiner Helfermacht empfangen haben, sie hier gleiche Hülfe hoffen läfst. Aber gesagt wird von alledem nichts, der Erzähler eilt fort zu dem Ereignifs, das ihm bei diesem Besuche Jesu die Hauptsache war.

Sobald Jesus nämlich von der Krankheit vernommen, geht er hinzu zum Kranken- V. 31
lager und richtet die daselbst Liegende auf, indem er ihre Hand ergreift; denn des αὐτῆς, das die Abschreiber hinzufügten, bedarf es nach griechischer Weise bei dem articulirten χειρός für diesen Sinn nicht. Die Ergänzung eines αὐτήν (Vlkm.) wird durch die Parallelen 5, 41. 9, 27 ausgeschlossen. Das dem Hauptverbum voraufgehende Part. beschreibt die voraufgehende Handlung, das ihm folgende die Manipulation, mittelst welcher die Haupthandlung vollzogen wird. Es wird kein Wort gesprochen, es wird nicht gesagt, dafs die Handberührung es war, durch welche sich ihr die Genesungskraft mittheilte; nur in der Verbindung mit dem ἤγειρεν liegt es, dafs mit dem Ergreifen der Hand der Kranken das Gefühl der Genesung wiederkehrt. Wirklich verliefs sie das Fieber und um diesen Erfolg zu constatiren, wie Marcus es liebt, ruht die Erzählung, ins Imp. übergehend, auf dem Bilde aus, wie die Geheilte Jesum und seine Begleiter bedient, d. h. ihnen beim Mahle aufwartet. Mit dem Einen Worte gewinnt die ganze Scene Leben und Farbe. Es ist das Haus des Simon, in dem die beiden Brüder wohnen; aber nicht mehr die Gattin, nur noch die Schwiegermutter waltet darin als Hausfrau. Der Gast, der in das Haus einkehrte, wo die Hausfrau krank darniederlag und man ihn statt an den gastlichen Tisch an das Krankenbett führen mufste, hat die Genesung mitgebracht und läfst von der durch ihn Genesenen nun sich und die Seinigen bewirthen.

Da beide Parallelen, wenn auch in verschiedener Weise, den Zusammenhang dieses Ereignisses mit der Berufung der beiden Brüderpaare aufgehoben haben, so lassen

sie natürlich das μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου fort und bezeichnen das Haus nicht nach dem ersten Brüderpaar, sondern lediglich nach Simon (bei Matthäus: Petrus nach 4, 18), weil es sich im Folgenden um dessen Schwiegermutter handelt. Matthäus, der zugleich den Zusammenhang mit der Synagogenscene verloren, läfst auch im Folgenden weg, was für den Fortschritt der Erzählung kein Interesse hat (vgl. zu 4, 22), so dafs nun in wenig anschaulicher Weise Jesus, sobald er das Haus betritt, die Schwiegermutter fieberkrank daliegen sieht. Lucas dagegen hat noch die Verbindung mit dem Vorigen und ersetzt nur das monotone, dem Marcus so eigenthümliche ἐξελθὼν ἦλθεν durch ἀναστὰς (weil Jesus nach 4, 20 sitzend zu lehren pflegte) εἰσῆλθεν, das εὐθύς wie V. 33. 37 weglassend. Allein bei ihm fehlt nun jedes Motiv, weshalb Jesus gerade in das Haus des Simon einkehrt und ebenso das Motiv für die Wiederholung des τοῦ Σίμωνος aus Marcus, wo es freilich nach εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου nicht fehlen konnte (vgl. Matth. V. 14: αὐτοῦ). Die bloſse Mittheilung verwandelt er in eine directe Bitte für sie und das einfache und doch so malerische κατέκειτο πυρέσσουσα in die Notiz, dafs sie mit einem schweren Fieber behaftet war, weil man natürlich für ein leichtes nicht erst die Intervention Jesu beansprucht hätte. Besonders aber zeigt sich der reflectirende Charakter der beiden Bearbeiter darin, dafs sie jeder in seiner Weise den Hergang der Heilung näher zu veranschaulichen suchen. Matthäus läfst sich dieselbe nach Analogie von 8, 3 durch die Berührung der Hand vollziehen, was nur durch das κρατήσας τῆς χειρός bei Marcus veranlafst sein kann, da man sonst nicht einsieht, warum gerade die Hand berührt wird, um das Fieber zu vertreiben; Lucas dagegen nach Analogie von 4, 35 durch ausdrückliche Bedräuung des Fiebers (bem. noch den Zusatz αὐτῆς nach χειρός bei Matthäus, den schon die Abschreiber für nöthig hielten, und das ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς bei Lucas, welches das προσελθὼν näher bestimmt). Beide halten es auch für nothwendig, von der Heilung zur Aufwartung durch das Aufstehen überzuleiten, nur dafs Matth. noch im Anschlufs an das ἤγειρεν des Marcus ἠγέρθη hat, während Lucas den sofortigen Erfolg durch παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα hervorhebt. Am Schlusse verwandelt Matthäus das αὐτοῖς in αὐτῷ, weil Jesus ohne Jüngerbegleitung kommt; weniger passend behält Lucas, wo doch derselbe Fall, den Plural bei, indem er den Hausbesitzer und die anderen Hausgenossen als mitanwesend hinzudenkt.

V. 32. 33 Offenbar markirt das δέ den Gegensatz zwischen dem Bilde V. 31, wo wir Jesum von der Hausfrau bewirthet ausruhen sahen und dem ihn aufs Neue in Anspruch nehmenden Volkszulauf, der nun in fortgesetzten Impp. jenem gegenüber geschildert wird. Die Zeitbestimmung soll zugleich motiviren, woher dieser plötzliche Wechsel der Scene eintritt. Daher genügt nicht, dafs es Abend geworden; es mufs hinzugefügt werden, dafs der Abend gemeint ist, der mit Sonnenuntergang beginnt. Damit nämlich war der Sabbath (V. 21) vergangen und die Sabbathruhe hindert nun die Stadtbewohner nicht mehr, ihre Kranken zu ihm zu bringen. Natürlich befand Jesus sich noch in dem Hause des Simon; denn dafs er inzwischen in sein Haus zurückgekehrt (Myr.), wird durch die Art, wie die neue Zeitangabe an das dauernde διηκόνει sich anschliefst, geradezu ausgeschlossen. Auch weifs Marc. von einem Wohnen Jesu in Capharnaum überall nichts. Wieder schildert er nun im impersonellen Ausdruck (vgl. V. 30), wie man alle, die sich krank befanden, zu ihm brachte, wobei die von Dämonen Besessenen (V. 23) noch besonders hervorgehoben werden, und wie so zuletzt die ganze Stadt (vgl. den hyperbolischen Ausdruck 1, 5) an der Thüre des Hauses zu Hauf versammelt war. Offenbar hatte sich das Gerücht von der Heilung in der Synagoge durch die Stadt

verbreitet, und auch die, welche nicht gerade Hülfe für Jemand begehrten, kamen um zu sehen, was geschehen werde.

Natürlich reichte die Tageszeit nicht mehr aus um Aller Begehren zu befriedigen V. 34 und der Fortgang der Erzählung setzt ausdrücklich voraus, dafs noch Viele seiner Hülfe bedürftig blieben (V. 37). Darum soll nicht angedeutet werden, dafs es bei Einzelnen an der Bedingung der Heilung fehlte (Myr.), wenn erzählt wird, dafs er nicht Alle, sondern Viele und zwar an mannigfaltigen Krankheiten Leidende heilte, und insbesondere (wie V. 25) viele Dämonen austrieb. Dazu bemerkt dann noch Marcus, aus der Erzählung in die Beschreibung des ständigen Verhaltens Jesu übergehend, dafs er den Dämonen nicht zu reden gestattete, weil sie ihn kannten (V. 24), also unfehlbar wie dort in der Synagoge ihn als den Messias bezeichnet haben würden[1]). Wie er selbst aber in dieser Zeit mit dem directen Bekenntnifs seiner Messianität noch zurückhielt, so wollte er am wenigsten aus so unreinem Munde zuerst bekannt sein.

Man meint am Eingang dieser Perikope den Marcus auf einer Combination des Matthäus (*ὀψίας δὲ γενομένης*) und Lucas (*δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου*) betroffen zu haben; allein ganz ähnliche doppelte Zeitangaben finden sich auch 1, 35. 14, 12. 16, 2, wo eine solche Vermuthung garnicht entstehen kann und die scheinbar pleonastische Ausdrucksweise ist, wie gezeigt, vollkommen motivirt. Matthäus hat nur die eigentliche Zeitbestimmung beibehalten; aber da bei ihm die Scene nicht an einem Sabbath spielt, bleibt es völlig unbegreiflich, weshalb die Leute gerade Abends die Kranken zu ihm bringen, wenn man ihnen nicht mit Hilgenfeld die Rücksicht zumuthen will, dafs sie den Schlufs der Mahlzeit abwarteten. Umgekehrt hat Lucas, bei dem noch der Gen. absol. an die erste Angabe des Marcus erinnert, nur die zweite aufgenommen, da aus ihr erst erhellt, dafs die Leute den Schlufs des Sabbaths (4, 31) abgewartet haben. Auch sonst hat Matth., dem es hauptsächlich auf die V. 17 angeknüpfte Nachweisung einer Weissagungserfüllung ankommt, den Marcustext stark gekürzt, wodurch aber die Unebenheit entsteht, dafs zuerst nur von Dämonischen die Rede ist, die sie zu ihm brachten (weil ihm diese Art von Kranken, von deren Heilung er noch kein Beispiel gegeben hatte, besonders wichtig war) und dann doch mit Marc. auch von anderen Kranken erzählt wird, die er geheilt habe, weil nur daran die folgende Weissagung sich anschliefst. Wie genau ihm aber der Marcustext vorschwebt, zeigt, dafs er bei den Dämonischen das *πολλούς* aus Marc. V. 34, bei den Kranken das *πάντας* aus V. 32 hat, obwohl nun der offenbaren Intention des Marcus entgegen der umgekehrte Sinn herauskommt, dafs nur Viele zu ihm gebracht, diese aber auch alle geheilt werden. Trotz der Kürzung zeigt sich noch in dem *λόγῳ* eine nähere Bestimmung über die Art, wie Jesus die Dämonen austreibt (vgl. zu 8, 15), der absichtsvolle Wechsel des Imp. und Aor. ist getilgt (bem. das ihm so geläufige *προσήνεγκαν αὐτῷ* wie 4, 24) und das *ἐξέβαλεν* dem Objectsaccusativ vorangestellt (während Marc. im Gegensatz zu den anderen Kranken die *δαιμόνια πολλά* betont), wie beides sonst auch die Abschreiber thun (bem. noch das *κακῶς ἔχειν*, das Marc. noch 2, 17. 6, 55, Matth. nur in Parallelen hat). — Genauer folgt Lucas dem Marcus, indem er nur noch stärker hervorhebt, dafs Alle, die irgend Kranke hatten, dieselben zu ihm brachten, und daher hier bereits das *νόσοις ποικίλαις* aus V. 34 heraufnimmt, das bei Marcus erst steht, wo es sich um die verschiedenartigen Heilungen handelt, die Jesus im Gegensatz zu der

[1]) Das *ἤφιεν* ist Imperfectform von dem Thema *ἀφίω* mit dem Augment an der Präposition, das gerade bei diesem Verbum sich auch sonst findet; vgl. 11, 16. Das *ὅτι* darf nicht mit „dafs" übersetzt werden (Bl.), weil es sonst *λέγειν* heifsen müfste. Marcus hält den Unterschied von *λέγειν* und *λαλεῖν* überall fest.

ersten (V. 31) verrichtet. Die dem Marcus so charakteristische Schilderung V. 33 läfst auch er fort, hebt aber dann im ausdrücklichen Widerspruch mit dem Fortgang der Erzählung (V. 42) steigernd hervor, wie Jesus jeden Einzelnen der zu ihm gebrachten Kranken heilte und fügt ebenfalls ein Medium der Heilung, nämlich die Handauflegung hinzu (bem. noch das δέ statt des monotonen καί V. 39. 40. 41, wie so oft bei Matthäus und den Abschreibern). Da er nicht wie Marcus neben den anderen Kranken die Dämonischen ausdrücklich erwähnt hatte, fällt nun auf, wie V. 41 doch viele Dämonen ausfahren, was denn nach 4, 33. 34 (oder Marc. 3, 11) zur Vorbereitung des Folgenden noch näher beschrieben wird, wie er auch den Schlufssatz des Marcus durchweg näher erläutert (bem. das ἐπιτιμῶν aus V. 35, das Pronomen statt des wiederholten τὰ δαιμόνια und den Zusatz τὸν Χριστὸν — εἶναι). Von einer Combination des Matthäus und Lucas kann bei Marcus schon darum nicht die Rede sein, weil er in der ganzen Perikope mit jenem aufser dem ὀψίας γενομένης nichts gemein hat, als die Erwähnung der Hand V. 31, das ἐξέβαλεν V. 34 und das κακῶς ἔχοντας, das Marcus schon V. 32 selbstständig hat. Wie namentlich bei Marcus V. 34 aus dieser Annahme die wunderlichste Textmischung entstünde, habe ich Stud. u. Krit. 1861, S. 685 dargethan.

4. 1, 35—39. Der Aufbruch aus Capharnaum.

So hat der Evangelist bei Gelegenheit dieses Besuchs Jesu in Capharnaum sein Lehren (V. 21. 22), sein Dämonenaustreiben (V. 23—28) und sein Krankenheilen (V. 29—34) theils geschildert, theils an farbenreichen Bildern illustrirt. Er hat gezeigt, welchen Zudrang von Hülfesuchenden ihm bald diese seine Heilthätigkeit zu Wege brachte und zeigt nun noch an der Geschichte des Aufbruchs Jesu, wie er sich durch denselben nicht abhalten läfst, seine Wanderwirksamkeit fortzusetzen.

Marc. 1, 35—39.	Luc. 4, 42—44.
V. 35: καὶ πρωῒ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον, κἀκεῖ προσηύχετο.	V. 42: γενομένης δὲ ἡμέρας ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἔρημον τόπον, καὶ οἱ ὄχλοι ἐπεζήτουν αὐτόν· καὶ ἦλθον ἕως αὐτοῦ, καὶ κατεῖχον αὐτὸν τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν.
V. 36: καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,	
V. 37: καὶ εὗρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι πάντες ζητοῦσίν σε.	
V. 38: καὶ λέγει αὐτοῖς· ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον.	V. 43: ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην.
V. 39: καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.	V. 44: καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας.

V. 35: Der emendirte Text schreibt ἔννυχον nach der Analogie von σήμερον, αὔριον, während das Neutr. plur. adj. in dem Sophokleischen πάννυχα seine Analogie hat. — Während der emendirte Text hier wie 9, 30 die Krasis aufgehoben hat, hat er auffallender Weise sie 10, 1 gegen die ältesten Mjsc. eingeführt. Wenn ℵDL (Ti.) sie auch V. 38 haben, so liegt die Vermuthung einer Conformation nach V. 35 sehr nahe; dann wird man aber auch 14, 15 besser gegen ℵD (Ti.) bei der Schreibart καὶ ἐκεῖ (BCL) stehen bleiben. — **V. 36**: Zu κατεδίωξαν vgl. zu 1, 5, zu dem Artikel vor Σίμων, der in Parallele zu dem folgenden οἱ hinzugefügt, vgl. zu 1, 16. — **V. 37**: Die periodischere Gestaltung der monotonen Ausdrucksweise bei Marcus durch Einführung der Participialconstruction (εὑρόντες αὐτὸν λεγ.) ist im emendirten Text nicht so häufig wie in den Parallelen; doch vgl. 6, 55. 8, 33. 11, 2. 17.

12, 6. — Während der emendirte Text sonst häufig den von Marcus nachdrücklich vorangestellten Objectsaccusativ (oder Dativ) nachstellt (vgl. 1, 12. 4, 11. 30. 5, 10. 7, 27. 9, 9. 10, 13. 51. 12, 17. 14, 10. 30. 72. 15, 7 und schon bei ℵ: 4, 18. 5, 19. 12, 34. 13, 15. 15, 15), stellt er auch zuweilen seinerseits das Object voran, doch, wo nicht der beabsichtigte Nachdruck klar auf der Hand liegt (vgl. 2, 3. 3, 27. 5, 28. 6, 5. 8, 12. 9, 7. 11, 28. 12, 6. 14. 19) oder die Parallelen im Spiel sind, nur, wenn dasselbe wie hier (σε ζητοῦσιν) in einem Pronomen besteht (vgl. 5, 23. 6, 25. 26. 34. 7, 15. 9, 22. 25. 11, 17. 12, 8. 28. 14, 40. 15, 34). — **V. 38**: Zu der Weglassung des ἀλλαχοῦ vgl. 1, 28. Das Perfect. ἐξελήλυθα ist Verfeinerung des Stils wie 3, 26. 11, 2 (vgl. auch 12, 43). — **V. 39**: Das ἦν ist aus Lucas.

Ganz ähnlich wie 1, 32 eröffnet die Erzählung eine doppelte Zeitbestimmung. Es V. 35
ist die Morgenfrühe des anderen Tages, in die wir versetzt werden, nachdem die Ereignisse des vorhergehenden bis zum späten Abende erzählt sind; aber der eigentliche Tag ist noch nicht angebrochen, es ist noch sehr nächtlich, eine Zeit, wo noch Niemand das Thun Jesu beobachten und hindern kann. Er geht, nachdem er vom Lager aufgestanden, hinaus aus dem Hause, wo er geherbergt (vgl. V. 29), bleibt aber auch nicht in der Stadt, sondern geht fort an einen wüsten Ort und verweilt dort, mit Beten beschäftigt (bem. das Imp. wie V. 21). Wie ein Entflohener erscheint er seinen Gefährten, V. 36
als sie beim Erwachen ihn nicht mehr finden; daher das lebhaft colorirte κατεδίωξεν, dessen Singular sich wie V. 5 nach dem ersten damit verbundenen Subject richtet. Dafs von den Jüngern nur Simon genannt wird und die Anderen nur als seine Begleiter bezeichnet werden, involvirt sicher nicht die Vorstellung von der geschichtlichen hervorragenden Stellung des Petrus (Myr.), sondern erklärt sich daraus, dafs Jesus bei Simon geherbergt, wenn es nicht eine unwillkürliche Hinweisung auf die Quelle dieser Detailerinnerungen verräth.

Erst wie sie ihn gefunden, erfahren wir, weshalb sie ihm so eilig nachgefolgt. V. 37
Mit Tagesanbruch hat sich die Menge, deren Bedürfnifs nach Heilung ja noch lange nicht befriedigt (V. 34: πολλούς), vor dem Hause seines Gastfreundes versammelt und Jesum gesucht. Sicher also wohnte derselbe nicht in Capharnaum, so dafs man seine Hülfe dort alle Tage haben konnte (vgl. zu V. 32); vielmehr war er zum ersten Male in der Stadt erschienen und man konnte nicht wissen, wie lange er bleiben werde, mufste also den Augenblick nützen, da man an einen so frühen Aufbruch natürlich nicht denken konnte. Die Rede der Jünger, aus demselben Grunde wie 1, 15 mit dem ὅτι recit. eingeführt, stellt nur kurz die Thatsache hin, welche der Grund ihres Kommens ist, sie hebt hyperbolisch hervor, dafs Jedermann ihn suche, worin dann die Mahnung liegt, dafs er sich solchem Verlangen nicht entziehen dürfe. Jesus aber fordert sie auf, V. 38
mit ihm nicht zur Stadt zurück, sondern anderswohin zu gehen (ἀλλαχοῦ beim Verbum der Bewegung wie V. 28) und zwar in die benachbarten Flecken, damit er auch dort predige; denn zu diesem Zwecke hat er so früh die gastliche Stätte verlassen, wo er die Nacht zugebracht. Nur hierauf kann sich das auf ἐξῆλθεν V. 35 ausdrücklich zurückweisende ἐξῆλθον beziehen. Er hat also geahnt, dafs man ihn aufsuchen werde und festhalten wollen; aber seine Absicht ist eben, allen Orten die frohe Botschaft (V. 14. 15) zu verkündigen. Nicht also weil er das Heilen, das er ja auch anderwärts fortsetzt (V. 39), nicht für seinen Beruf hält, entzieht er sich den Hülfesuchenden (Klst.), nur weil sein Auftrag nicht an Eine Stadt geht, sondern an alle, hat er Capharnaum verlassen.

So giebt dies Wort Jesu den Schlüssel zu dem V. 35 erzählten Aufbruch und zugleich das Motiv, weshalb ihn Marcus erzählte. Wir sollen wissen, dafs dieser Besuch in der Heimath seiner Jünger nicht diese Stadt vor anderen bevorzugte, dafs Jesus selbst durch dringendes Bitten sich nicht abhalten liefs und rechtzeitig Vorsorge traf, dafs ihn nichts behindere, die frohe Botschaft des Heils durch alle Städte Galiläas zu tragen.
V. 39 So kam er denn, seinem V. 38 ausgesprochenen Vorsatz getreu die Heilsbotschaft an ihre Synagogengemeinden ausrichtend, im Verlaufe dieses seines Durchwanderns aller Städte in das ganze Galiläa und trieb dabei zugleich die Dämonen aus[1]). Die Hinzufügung dieses Moments, durch die auffallende Wortstellung gehoben, zeigt aufs Neue, dafs die Besiegung der satanischen Mächte dem Evangelisten noch in anderer Weise als das Krankenheilen eine specifische Seite der messianischen Wirksamkeit Jesu ist (vgl. V. 23. 32).

Lucas vereinfacht die Zeitbestimmung (wie 4, 40), ersetzt die monotone, aber für Marcus so charakteristische Verbindung der beiden Composita von ἔρχομαι (wie 4, 38) durch das zugleich periodischere ἐξελθὼν ἐπορεύθη, behält aber das εἰς τὴν ἔρημον τόπον bei, das Marcus 5mal, Lucas nur aus ihm hat. Besonders deutlich zeigt sich der reflectirende Bearbeiter darin, dafs er die bei Marcus erst im Verlauf der Erzählung sich herausstellende Thatsache (dafs die Volksmassen ihn suchten) gleich voraufschickt, und zwar läfst er, da ja bei ihm Jesus noch keine Jünger berufen hat, diese selbst zu ihm gehen, wobei nur wieder auffällt, dafs es in Capharnaum, wo er schon so viele Wunder gethan hat (4, 23), noch immer so viele Hülfsbedürftige giebt, die ihn bei jedem Besuch festhalten zu müssen meinen, als könne er nicht mehr wiederkommen. In dem Worte Jesu, wo noch das ὅτι recit. aus Marcus V. 37 nachzuklingen scheint (bem. das bei Lucas gewöhnliche πρός c. Acc. statt des bei Marcus stehenden Dativ, wie 5, 22. 31. 33. 34. 6, 3 und sehr häufig), bestimmt er das κήρυγμα Jesu näher als die frohe Botschaft vom Gottesreich, läfst ihn im genaueren Gegensatz zu Capharnaum von den anderen Städten reden, seine Verpflichtung (δεῖ) stärker hervorheben, und dieselbe auf seine (göttliche) Sendung begründen, was vielleicht schon auf der falschen Deutung des ἐξῆλθον von seinem Ausgang in die Welt beruht. In dem verkürzten Schlusse ist sogar das dem Marcus so eigenthümliche εἰς aufbehalten, die Wirksamkeit Jesu aber auf das ganze jüdische Land (1, 5. 7, 17) ausgedehnt.

5. 1, 40—45. Heilung des Aussätzigen.

In die Rundreise Jesu durch die Provinz, auf welche Marcus V. 39 uns die Perspective eröffnet, versetzt derselbe noch eine Heilungsgeschichte, welche die ungehemmte und ungetheilte Begeisterung, die sein Wirken in dieser ersten Zeit erregte und die bereits V. 22, V. 27. 28, V. 33, V. 37 steigernd geschildert war, auf ihrem Höhepunkt zeigt. Gerade gegenüber den Bemühungen Jesu, den sich über ihn ver-

[1]) Es erhellt hieraus, dafs εἰς ὅλην τὴν Γαλιλ. zu ἦλθεν gehört und nicht zu κηρύσσων (Myr.). Das Participium ist nur voraufgeschickt, weil es sich sachlich eng an das ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω V. 38 anschliefst und dadurch entsteht die scheinbare Unebenheit, dafs das zweite Participium durch den präpositionellen Zusatz von dem ersten getrennt ist; aber gerade diese Art der Nachbringung giebt ihm einen besonderen Nachdruck. Das εἰς bezeichnet, dafs die Verkündigung sich an die Synagoge richtet, wobei also nicht das Haus, sondern die Versammlung darin gedacht ist. Das αὐτῶν geht auf die V. 38 genannten Flecken.

breitenden Gerüchten Einhalt zu thun, wie sie diese Geschichte zeigt, tritt es um so stärker hervor, wie trotz derselben sein Wirken so allgemeines Aufsehen erregt und ihm überall einen solchen Volkszulauf zu Wege bringt, dafs sich Jesus zuletzt davor garnicht mehr bergen kann. Den Stoff zu dieser Schlufsscene des Abschnitts bietet dem Evangelisten eine Erzählung der apostolischen Quelle, Matth. 8, 2—4 (vgl. Jahrb. a. a. O. S. 336), die er darum hier einschaltet.

Matth.	Marc. 1, 40—45.	Luc. 5, 12—16.
(Matth. 8, 2: καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων· κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.	V. 40: καὶ ἔρχεται πρὸς *αὐτὸν* λεπρός, *παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν αὐτὸν* λέγων αὐτῷ ὅτι ἐὰν θέλῃς δύνῃ με καθαρίσαι.	V. 12: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων*, καὶ ἰδοὺ *ἀνὴρ πλήρης* λέπρας· *ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν, πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη αὐτοῦ* λέγων· κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.
V. 3: καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων· θέλω, καθαρίσθητι. καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα.	V. 41: καὶ *σπλαγχνισθεὶς* ἐκτείνας τὴν χεῖρα *αὐτοῦ* ἥψατο *καὶ* λέγει *αὐτῷ*· θέλω, καθαρίσθητι.	V. 13: καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων· θέλω, καθαρίσθητι. καὶ εὐθέως ἡ λέπρα *ἀπῆλθεν ἀπ'* αὐτοῦ.
	V. 42: καὶ εὐθὺς *ἀπῆλθεν ἀπ'* αὐτοῦ ἡ λέπρα *καὶ* ἐκαθερίσθη.	
V. 4: καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅρα μηδενὶ εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκον τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.)	V. 43: *καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν*, V. 44: καὶ λέγει αὐτῷ· ὅρα μηδενὶ *μηδὲν* εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου* ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.	V. 14: *καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ* μηδενὶ εἰπεῖν, ἀλλὰ *ἀπελθὼν* δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου καθὼς* προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.
	V. 45: *ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν, καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.*	V. 15: *διήρχετο δὲ μᾶλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ, καὶ συνήρχοντο ὄχλοι πολλοὶ ἀκούειν καὶ θεραπεύεσθαι ἀπὸ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν·* V. 16: *αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.*

V. 40: In B ist *καὶ γονυπετῶν* αὐτόν per hom. nach *παρακαλῶν* αὐτόν ausgefallen (cf. D. it.), in ℵL (Ti. Vlkm.) das für den pleonastischen Stil des Marcus so charakteristische zweite *αὐτόν* als überflüssig weggelassen (vgl. 9, 18. 12, 8. 34. 15, 20). Aus der Grundlage des emendirten Textes (ACΔ Mjsc.) ist noch das Ursprüngliche erhalten. — Das *καί* vor *λέγων*, das dieses mit den vorigen Participien verbindet, ist einer der häufigsten Zusätze im emendirten Text; vgl. zu 1, 9. — Das *κύριε* statt *ὅτι* (CL) ist aus Lucas. Schon B nahm es darnach neben *ὅτι* auf und D, dessen Grundlage ebenfalls jenen Fehler theilte, tilgte es nach dem emendirten Text, ohne das *ὅτι* zu restituiren, das er auch sonst oft wegläfst. — Die als Indicativ getadelte Form *δύνῃ* ist, obwohl sie nur in B erhalten, nach 9, 22. 23 gegen Ti. aufzunehmen. Die Parallelen zeigen, dafs diese Form keine Eigenthümlichkeit von B ist. — **V. 41**: Zu der Verwandlung des *καί* in *δέ* vgl. 1, 6. Die Ergänzung des Subjects (am häufigsten *ὁ Ἰησοῦς* oder blofs *ὁ δέ, οἱ δέ*) ist gleich häufig in D (vgl. z. B. 2, 4. 3, 9. 23. 5, 8. 19. 6, 31. 37. 38. 39. 48. 8, 14. 15, 46) wie in A (7, 27. 11, 11. 15. 12. 3. 14) und AD (5, 12. 13. 6, 24. 28. 34. 8, 20. 10, 6. 12, 41. 14, 8. 19), nicht selten schon in ℵ (6, 6. 8, 10. 17. 14, 22). Vgl. auch die Ergänzung des *ὁ δέ* durch den Namen 5, 34. 6, 38. 8, 33. 14, 31, und schon in ℵ (14, 61). Häufig trifft auch diese Besserung mit der gleich häufigen in den Parallelen zusammen. — Das *ἥψατο αὐτοῦ* im emendirten Texte ist aus den Parallelen, D hat noch das ursprüngliche *αὐτοῦ* nach *τὴν χεῖρα* daneben erhalten. — Die Weglassung des *αὐτῷ* nach *λέγει* (Ti. nach ℵ) entspricht ganz der Weglassung des überflüssigen *αὐτόν* V. 40 und ist in ℵ (8, 4. 15, 14) wie in B (2, 8. 9, 31. 11, 17. 14, 24) so häufig, dafs sie zu den Eigenheiten der ältesten Majuskeln oder ihrer Quelle gerechnet werden mufs (vgl. Einl. S. 31). — **V. 42**: Das *εἰπόντος αὐτοῦ* im emendirten Text (ACΔ) ist eine das *εὐθύς* erläuternde Glosse (vgl. 4, 12. 19. 24. 5, 13. 40. 6, 33. 8, 26. 9, 23. 10, 24. 13, 15. 16. 33). Eine

Weglassung nach den Parallelen (Myr.) ist, da dieselben auch sonst mannigfach abweichen, ganz unwahrscheinlich. — In die Wortstellung hat die Lucasparallele, nach welcher C conformirt, Verwirrung gebracht, da AΔ nur unvollständig darnach corrigirt haben (*ἀπῆλθεν ἡ λέπρα ἀπ' αὐτοῦ*). — Die Schreibart *ἐκαθερίσθη* mufs um so mehr bei Matthäus und Marcus festgehalten werden, als sie B bei Lucas nirgends hat, sie also nicht blofs ein Fehler dieses Cod. sein kann. Schon ℵ hat hier *ἐκαθαρίσθη*, wie V. 40 *δύνασαι*. — **V. 44**: Von der bei Marcus so häufigen doppelten Negation wird im emendirten Texte gern die eine weggelassen (3, 27. 5, 3. 11, 2. 14, 61), hier und 14, 25 schon in ℵ. Vgl. die Entfernung ähnlicher Pleonasmen, wie das *ἀπό* vor *μακρόθεν* (5, 6. 8, 3; vgl. 11, 13), das *ἐκ* vor *παιδιόθεν* (9, 21), das *εἰς* (6, 56), das *αὐτῆς* (7, 25), das *οὕτως* (9, 3), das *ἤ* (13, 35) u. dgl. — Die unterlassene Apostrophirung des *ἀλλά* findet sich bei B verhältnifsmäfsig am seltensten, unter 23 Stellen, wo die Lesart schwankt, nur 6 mal. Ich habe sie daher nur an diesen Stellen beibehalten. — **V. 45**: Die Verbindung des Verbi mit dem Adv. wurde verschieden hergestellt, in ℵCL durch Voraufnahme des *εἰς πόλιν* vor *φανερῶς*, in D. vg. durch Nachstellung hinter *εἰσελθεῖν* (vgl. zu 2, 3). Die Lesart von ℵ kann um so weniger mit Ti. festgehalten werden, als derselbe auch sonst in diesem Verse die Wortordnung geändert hat (*δύνασθαι αὐτόν* nach der gewöhnlichen Folge bei Marcus; vgl. zu 2, 23). — Das erleichternde *ἐν* statt *ἐπ'* ist wohl aus Lucas.

V. 40 Der Anfang der Urrelation, die bei Matthäus im Wesentlichen treu erhalten, scheint noch deutlich bei Marcus hindurch. Den hebraisirenden Ausdruck der Quelle, welcher den herangekommenen Aussätzigen lebhaft vergegenwärtigt (*καὶ ἰδού*), giebt er durch das ihm für diesen Zweck geläufige Präsens wieder, das nach seiner Weise dem Subject voraufgeht. Nur wird durch die Verbindung der dort ganz abgerissen stehenden Erzählung mit dem Vorigen (V. 39) die Situation dahin näher bestimmt, dafs Jesus sich predigend in einer der galiläischen Synagogen befindet, als der Aussätzige auf ihn zukommt (vgl. zu V. 43. 45). Und in der That waren diese Unglücklichen von dem Besuche der Synagogen nicht ganz ausgeschlossen. In seiner umständlichen Weise zerlegt dann Marcus das *προσεκύνει* der Quelle, das er auch sonst bei solchen, welche die volle Hoheit Jesu noch nicht erkennen, vermeidet (vgl. dagegen 5, 6), in das flehentliche Anrufen und den dasselbe begleitenden Fufsfall, mit dem pleonastischen *αὐτόν — αὐτόν — αὐτῷ* nach *πρὸς αὐτόν* die Hinwendung zu dem, von welchem er allein Hülfe hofft, recht stark hervorhebend. Das Wort des Bittenden in der Quelle, welches blofs die Zuversicht ausdrückt, dafs Jesus, wenn er wolle, ihn (vom Aussatz) rein machen könne, schien ihm wohl als Ausdruck für das Flehen in solcher Noth zu dürftig, weshalb er mit dem *ὅτι* recit. (vgl. V. 15. 37) andeutet, dafs dies nur gleichsam der Grundton seiner Anrufung war. Die Anrede Jesu durch *κύριε* aber läfst er weg; ihm, der in dieses Prädicat schon das Höchste hineinlegt, was der Glaube von Jesu bekennt, schien es für den Standpunkt eines aus dem Volke in dieser Zeit noch zu viel.

V. 41 Der Handlung Jesu fügt Marcus, wie er es liebt, das Motiv hinzu (*σπλαγχνισθείς*); daher stofsen nun, da er die Stellung des *ἐκτείνας τὴν χεῖρα* aus der Quelle beibehält, die beiden Participien hart zusammen, obwohl sie nicht einander subordinirt sind (Myr.), sondern wie V. 31 das eine die voraufgehende Gemüthsbewegung, das andere die Vollziehungsweise der Haupthandlung bezeichnet. Von Mitleid ergriffen, rührt Jesus den Kranken an, indem er seine Hand ausstreckt[1]), und spricht dabei die Worte, mit welchen

[1]) Das *αὐτοῦ* ziehe ich zu *τὴν χεῖρα*, so dafs es als Zusatz zu der Urrelation erscheint. Das *ἥψατο* bleibt dann ohne Object, wie so oft bei Marcus; doch fügt er eben darum zu dem *λέγει* ein *αὐτῷ* hinzu, woraus sich dasselbe von selbst ergiebt. Allerdings steht auch 3, 10.

schon die Quelle in genauer Beziehung auf seine Anrede (V. 40) ihm die Erfüllung seiner bedingungsweise ausgesprochenen Hoffnung ankündigen liefs, da es an der Voraussetzung dieser Erfüllung nicht fehlte. Die Worte der in der fortlaufenden Erzählung handelnden Personen werden, wo sie nicht ausdrücklich ein wesentliches Moment der Handlung involviren, wie 1, 17 die That der Berufung, stehend im Präs. eingeführt (vgl. V. 37. 38). — Die apostolische Quelle prädicirte nun die sofort eintretende Heilung in ungenauem und V. 42
doch wohlverständlichem Ausdruck von der Krankheit selbst. Wenn dagegen Marcus den Kranken gereinigt werden läfst, indem der Aussatz von ihm wich, so ist dies doch offenbar eine durch seine umständliche Weise ihm dargebotene Erleichterung jenes schwierigeren Textes. Dafs Matthäus durch falsche Beziehung des ἡ λέπρα zu ἐκαθερίσθη seine „unnatürliche" Ausdrucksweise erzeugt haben sollte (Scholt. S. 66, vgl. Vlkm.), ist eine um so grundlosere Annahme, als es ihm ja, wenn er den Marcustext vor sich hatte, so nahe gelegt war, wie 8, 16 nur die erste Hälfte des tautologischen Ausdrucks beizubehalten (vgl. Luc. 5, 13). Dafs aber Marcus hier von einer fremden Darstellung abhängig ist, zeigt deutlich der ihm eigenthümliche Zusatz, der unwillkürlich eine etwas V. 43
andere Vorstellung von dem Hergange verräth, als sie in V. 42 auf Grund seiner Quelle ausgedrückt ist. Wenn nämlich Jesus, ihn heftig anzürnend (bem. den stark colorirten Ausdruck, wie 14, 5), den Aussätzigen sofort (aus der Synagoge, vgl. zu V. 40) hinaustreibt, so geschieht dies gewifs nicht, weil Jesus sich aus Mitleid hat zu einer Handlung bewegen lassen, die eigentlich nicht im Kreise seines Berufes lag (Klst.), da ja daran der Unglückliche nicht Schuld war, noch weniger weil Jesus nicht angebetet sein will (Vlkm.), da der Fufsfall V. 40, der doch ohnehin nicht mehr fortdauert, keine Anbetung intendirt und die Beziehung auf Apok. 19, 10 Einbildung ist, sondern weil derselbe in seiner Noth jedenfalls die gesetzlichen Schranken durchbrochen hatte, welche ihm in seinem Verkehr mit den Gesunden gesteckt waren. Jesus will diese heilsamen Schranken mit aller Strenge gewahrt wissen. Wenn er aber aus diesem Grunde den Aussätzigen sofort hinaustreibt, so ist klar, dafs derselbe noch nicht von dem ansteckenden Aussatz gereinigt war. Die apostolische Quelle, der es wie überall nur auf das Wort Jesu ankam, mit welchem derselbe die Heilung spendete, hatte in ihrer skizzenhaften Weise nur kurz auf den sofortigen Erfolg dieses wundermächtigen Wortes hingewiesen. Aus diesem Zusatz des Marcus aber, den derselbe wohl der Art entlehnte, wie Petrus das Verhalten Jesu in ähnlichen Fällen geschildert hatte, ergiebt sich die sicher genauere Vorstellung, dafs durch die Berührung und das Machtwort Jesu wohl ein unfehlbar zum Ziele führender Heilprocefs eingeleitet war, der sich aber naturgemäfs erst allmälig auf dem Wege zum Priester (V. 44) vollzog (vgl. Luc. 17, 14: ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν).

Wenn Marcus durch seinen Zusatz V. 43 zeigen wollte, wie Jesus trotz seines V. 44
Mitleids mit dem Kranken, wonach er ihm die erbetene Heilung spendete, doch mit

---

5, 31. 8, 22. 10, 13 der Genitiv vor ἅπτεσθαι, doch nicht ohne absichtlichen Nachdruck, den ich hier nicht zu motiviren wüfste. Die Annahme, dafs Matthäus das αὐτοῦ umstellt, um die falsche Beziehung auf τὴν χεῖρα abzuschneiden (Scholt. S. 97), beruht also auf einer unrichtigen Voraussetzung, auch wenn nicht die Lucasparallele zeigte, dafs er den Tenor der gemeinsamen Quelle erhalten hat.

aller Strenge ihm gegenüber die gesetzliche Ordnung aufrecht erhielt, so hatte in der apostolischen Quelle unzweifelhaft denselben Zweck das Wort, womit Jesus den Geheilten entläfst. Denn das Verbot, es Niemandem zu sagen, wird durch die Gegenüberstellung des Gebots, sich persönlich (bem. das betonte σεαυτόν) nach dem Gesetz (Lev. 14) dem Priester vorzustellen und das ebendaselbst gebotene Reinigungsopfer darzubringen, dahin näher bestimmt, dafs er sich nicht als genesen geriren soll, ehe er in aller gesetzlichen Form reingesprochen sei, während schon eine Annäherung an Gesunde, wie sie jenes Sagen voraussetzt, ihm bis dahin versagt war. Das beweist namentlich klar das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, das contextgemäfs nicht auf die Priester, sondern nur auf die Leute gehen kann, denen nicht durch ihn sondern auf dem gesetzlichen Wege (Lev. 14, 57) durch die priesterliche Erklärung und die Annahme seines Opfers bezeugt werden soll, dafs er rein geworden. Es lag ja so nahe, dafs der so wunderbar Geheilte sich eben darum dieser gesetzlichen Formalität entbunden wähnte. Dieses Wort hat Marcus, nur mit dem erläuternden Zusatz περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου, wörtlich aufgenommen; allein da er die Fürsorge Jesu für die Sicherstellung der gesetzlichen Ordnung bereits an einem besonderen Zuge veranschaulicht (V. 43), so hebt er hier durch die Verdoppelung der Negation das Verbot stärker hervor und sieht darin einen Beweis, wie Jesus seinerseits Alles gethan habe, um das Aufsehen, das seine Wunder durch das Gerede darüber (V. 28) machten, möglichst zu verhindern[1]).

V. 45 Dies zeigt deutlich der Zusatz, den Marcus der überkommenen Erzählung hinzufügt und der nun den Gesichtspunkt klar hervortreten läfst, um deswillen ihm dieselbe für den Abschlufs dieses Theils von Bedeutung war. Von Jesu war in derselben ein Wort überliefert, welches (nach seiner Auffassung) recht ausdrücklich bewies, wie geflissentlich derselbe alles Aufsehen zu vermeiden suchte; und das giebt ihm nun Gelegenheit zu zeigen, wie trotz all solcher Bemühungen der Ruf Jesu nur immer mächtiger sich verbreitete. Trotz seines dringenden Befehls (bem. das den Gegensatz markirende δέ) befolgte der Geheilte das Verbot nicht. Sobald er aus der Synagoge (vgl. V. 40. 43) herausgegangen (vgl. V. 29. 35), begann er dasselbe zu übertreten. Das ἤρξατο ist also kein blofser Pleonasmus; es hebt hervor, wie Jener sofort damit anfing, vielfältig (bem. das dem Marcus so beliebte πολλά) nicht blofs Diesem oder Jenem es zu erzählen, sondern öffentlich zu verkündigen (vgl. 5, 20. 7, 36) und so durchs Gerücht, das nun von Mund zu Munde durch das Volk lief, zu verbreiten das Wort. Gemeint ist damit natürlich nicht das Wort, das ihm Jesus gesagt (Fr. Vlkm. S. 111) oder die Sache (de W. Bl.), aber auch nicht die Erzählung des Vorfalls (Myr. Vlkm. S. 113), sondern das Wort der Heilsbotschaft, wie es Jesus verkündigte (2, 2; vgl. Vlkm. S. 130). Wenn er erzählte, dafs einer da sei, der wundermächtig aller Noth ein Ende zu machen im Stande sei, so war ja damit die frohe Botschaft verkündigt, dafs die Zeit des Heils gekommen sei und nichts anderes

[1]) Dafs Marcus diesen Sinn erst hineinlegt, folgt gerade daraus, dafs das Verbot für diesen Zweck ganz unzureichend war, wenn die Heilung in der Synagoge, also vor vielen Zeugen, geschah. Daher war es sehr unzutreffend, aus seiner angeblich allein passenden Stellung bei Marcus für dessen Ursprünglichkeit zu argumentiren, wie Ritschl und Hltzm. thaten. Das τὸ θῶρον ὅ bei Matthäus, wie das καθώς bei Lucas scheinen mir Erläuterungen des ursprünglichen ἄ, das noch Marcus aus der Quelle erhalten hat. Das προστάσσειν, das Marcus hier aus seiner Quelle aufnimmt, hat er sonst nie mehr.

war nach 1, 14. 15 der Inhalt der Verkündigung Jesu. Nur zeigte sich sofort, daſs diese Art der Verkündigung, die wider seinen Willen geschah, wirklich der von ihm intendirten Wirksamkeit (V. 38) nicht Förderung sondern Hinderung brachte. Sobald er sich in belebteren Gegenden sehen lieſs, wurde der Zudrang der Hülfesuchenden so groſs, daſs er nicht mehr konnte in eine Stadt hineingehen, wenigstens nicht mehr offenkundig, wie Marcus durch die (den Abschreibern anstöſsige) Voranstellung des φανερῶς andeutet. Auch die so seltene Voranstellung des Subjects vor das Verbum soll wohl hervorheben, wie das ungehorsame Verhalten des Geheilten zuletzt ihn sein eigenes Verhalten zu ändern zwang. Er muſste sich nun draufsen (aufserhalb der Städte) auf wüsten Plätzen (V. 35) aufhalten (bem. die doppelte Localbestimmung wie V. 28. 38) und nun kamen sie zu ihm von allen Seiten her. Es liegt in dem καί kein Gegensatz (de W. Bl.: und doch); denn Jesus wollte ja natürlich nicht seine öffentliche Wirksamkeit abbrechen. Er suchte nur nicht Orte auf, wo sich von selbst und leicht groſse Massen zusammenfanden, wie in den Synagogen (V. 39) und in gröſseren Städten (V. 33), sondern wartete ab, bis sie zu ihm kämen (Klst.), was denn auch immer wieder geschah. Der etwas hyperbolische Ausdruck schlieſst natürlich, wie die weitere Erzählung zeigt, nicht aus, daſs er gelegentlich auch die Städte besuchte; er will nur zeigen, wie der Volkszudrang um Jesum so groſs wurde, daſs er ihm bereits lästig zu werden anfing und ihn zu vorbeugenden Maſsregeln nöthigte. Auf dem Bilde, wie Jesus, die Städte meidend und menschenleere Gegenden aufsuchend, dennoch auch dort beständig von den allenthalben her zusammenströmenden Volksmassen umgeben ist (bem. die Impp.), ruht der Evangelist am Schlusse dieses ersten Theiles aus. Bald nach dem Beginn seiner Wirksamkeit ist Jesus der Held der allgemeinen Volksbegeisterung geworden.

Lucas zeigt noch deutlich den Tenor der apostolischen Quelle (vgl. das καὶ ἰδού, die offenbare Umschreibung des προσεχύνει, das Wort des Aussätzigen und den ganzen V. 13) und schlieſst bis auf das περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου die Zusätze des Marcus aus. Doch knüpft er trotz seiner Einschaltung (5, 1—11) die Erzählung mit Marcus deutlich an 4, 43. 44 (= Marc. 1, 38. 39) an (V. 12), indem er das ἐξέβαλεν und ἐξελθών bei Marcus (V. 43. 45) auf eine der Städte zu beziehen scheint, in der sich Jesus gerade aufhielt. Ebenso wählt er V. 13 statt des scheinbar incorrecten Ausdrucks der älteren Quelle den ersten der beiden umschreibenden Ausdrücke des Marcus (nur mit Voranstellung des Subjects), woraus der Schein entsteht, als combinire Marcus den Matthäus und Lucas (de W. Bl.), während derselbe doch auch 7, 35. 8, 25 ohne solchen Anlaſs ganz analoge doppelte Ausdrücke hat. Durch den Beginn mit der indirecten Rede in V. 14 tritt bei dem späteren Einlenken in den Tenor seiner Quelle ein Structurwechsel ein (bem. das periodisirende ἀπελθών statt ὕπαγε, das Lucas überhaupt gern vermeidet und die Umstellung des σεαυτόν). In der Schlufsbemerkung, die nur in der Oekonomie des Marcusevangeliums ihre Bedeutung hat, entfernt er den anstöſsigen Ungehorsam des Geheilten, erläutert den sich gegen die Intention Jesu (V. 14) immer weiter verbreitenden λόγος durch περὶ αὐτοῦ, bestimmt die Absicht der zu ihm kommenden Volksmassen (bem. das verstärkende συνήρχοντο ὄχλοι πολλοί statt des impersonellen ἤρχοντο bei Marcus wie 4, 40) näher und bricht dann freilich der Darstellung des Marcus die Spitze ab, indem er den Rückzug in die Wüste (vgl. 1, 80), offenbar in Reminiscenz an Marcus V. 35, nur behufs des Gebets geschehen und Jesum durch denselben wirklich den Volksmassen entrinnen läſst.

Zweiter Theil.

2, 1 — 3, 6.

Es blieb nicht lange bei der ungetrübten Begeisterung für Jesum, wie sie der erste Theil schildert. Man nahm in mannigfacher Beziehung an seiner und seiner Jünger Verhalten Anstofs, bis die herrschende Partei gegen ihn als vermeinten Sabbathschänder zu entschlossener Todfeindschaft überging. Ein Bild dieser beginnenden und rasch bis zum Gipfelpunkt sich steigernden Opposition gegen Jesum giebt der zweite Theil, nicht aber zeigt er den Fortschritt des Christenthums über das Judenthums hinaus, wie Vlkm. gemäfs seiner Umdeutung des geschichtlichen Evangeliums in eine Lehrschrift annimmt. Natürlich kann sich Marcus bei dieser Absicht nicht an die Reihenfolge der Ereignisse eines bestimmten Zeitraums anschliefsen, er mufs analoge Ereignisse aus verschiedener Zeit heraussuchen und zusammenreihen, welche jenen Gegensatz in immer gröfserer Spannung uns vorführen. Da nun aber diese Steigerung zum Theil erst durch die Darstellungsweise der einzelnen Vorfälle ins Licht gesetzt ist, so mufs das ursprüngliche Motiv ihrer Zusammenordnung wohl in den Fragen liegen, um welche es sich in ihnen handelt. An die erste Erzählung, die von dem Recht der Sündenvergebung handelt (2, 1 — 12), schliefst sich die zweite, die Jesu Verkehr mit den Sündern rechtfertigt, zu deren Heilung er gekommen (2, 13 — 17). Darauf folgt die Erörterung der Fastenfrage, d. h. seiner Stellung zur jüdischen Tradition (2, 18 — 22) und endlich in zwei Erzählungen (2, 23 — 28. 3, 1 — 6) die entscheidende Sabbathfrage, welche seine Stellung zum alttestamentlichen Gesetze zur Sprache bringt (vgl. Vlkm. S. 125. 126).

1. 2, 1 — 12. Der erste Conflict.

Die erste der hier zu einem einheitlichen Bilde componirten Erzählungen ist aus der apostolischen Quelle entlehnt (vgl. Jahrbücher a. a. O. S. 337), obwohl der Evangelist aus der Art, wie Petrus dieselbe in anschaulicher Weise zu erzählen pflegte, manche Details über die Situation, welche die ausschliefslich auf den Hauptpunkt gerichtete Urrelation völlig ignorirte, nachzutragen Veranlassung findet. Es ist die Erzählung von der Heilung des Paralytischen.

a) Der Anlafs.

Matth. 9, 1—3.	Marc. 2, 1—7.	Luc. 5, 17—21.
V. 1: *καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.*	V. 1: *καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι' ἡμερῶν ἠκούσθη ὅτι εἰς οἶκόν ἐστιν.*	V. 17: *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων, καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ· καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν.*
	V. 2: *καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον.*	
V. 2: καὶ ἰδοὺ *προσέφερον* αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης *βεβλημένον.*	V. 3: καὶ *ἔρχονται* φέροντες *πρὸς αὐτὸν* παραλυτικὸν *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων.*	V. 18: καὶ ἰδοὺ *ἄνδρες* φέροντες ἐπὶ κλίνης *ἄνθρωπον* ὃς ἦν παραλελυμένος, καὶ ἐζήτουν αὐτὸν εἰσενεγκεῖν καὶ θεῖναι αὐτὸν ἐνώπιον αὐτοῦ.
	V. 4: *καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον, ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράβαττον ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο.*	V. 19: *καὶ μὴ εὑρόντες ποίας εἰσενέγκωσιν αὐτὸν διὰ τὸν ὄχλον, ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ.*
καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· *θάρσει* τέκνον, ἀφίενταί σοι αἱ ἁμαρτίαι.	V. 5: καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν *λέγει* τῷ παραλυτικῷ· τέκνον, ἀφίενταί σοι αἱ ἁμαρτίαι.	V. 20: καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν· *ἄνθρωπε*, ἀφέωνταί *σοι* αἱ ἁμαρτίαι σου.
V. 3: καὶ ἰδοὺ τινὲς τῶν γραμματέων εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτος βλασφημεῖ.	V. 6: *ἦσαν δέ* τινες τῶν γραμματέων *ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* (cf. Matth. V. 4)	V. 21: *καὶ ἤρξαντο διαλογίζεσθαι οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι λέγοντες·*
	V. 7: *ὅτι* οὗτος *οὕτως λαλεῖ·* βλασφημεῖ· *τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;*	*τίς ἐστιν* οὗτος *ὃς λαλεῖ* βλασφημίας; *τίς δύναται ἁμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ μόνος ὁ θεός;*

V. 1: Der emendirte Text entfernt die incorrecte Participialconstruction (*εἰσῆλθεν — καί*); D hat das *καί* aufgenommen, ohne das Participium zu ändern. Vgl. die ganz ähnlichen halben Correcturen in D: 6, 48. 8, 3. 10, 47. 11, 2. 13. — Das *εἰς οἶκον* mufs als schwerere Lesart (Myr.) gegen *ἐν οἴκῳ* (Ti. Vlkm.) festgehalten werden, obwohl dies bereits in den ältesten Majuskeln (ℵB, vgl. DL cop. it. vg.) hineincorrigirt ist; eine Conformation nach *εἰς Καφαρναούμ* ist doch sehr unwahrscheinlich. — **V. 2**: Zu dem glossematischen *εὐθέως* vgl. zu 1, 23. — **V. 3**: Die älteste Form des emendirten Textes (ACDΔ it.) bezog *πρὸς αὐτόν* zu *ἔρχονται* und meinte die Präposition darum vor *φέροντες* stellen zu müssen. Die engere Verbindung zusammengehöriger Worte, die irgendwie durch andere getrennt sind, ist eine der gewöhnlichsten Vereinfachungen der Wortfolge im emendirten Text (2, 21. 3, 16. 27. 4, 11. 30. 37. 7, 29. 10, 28. 43. 11, 13. 32. 13, 4. 14, 62. 64. 67. 68) und schon in ℵ (1, 15. 3, 3. 6, 38. 8, 5. 32. 9, 1. 11, 2. 15, 14). Der eine Zweig des emendirten Textes (A) hat dann noch das Object mit Nachdruck vor das Verbum gestellt (vgl. zu 1, 37), weil der Paralytische eben das neue Object der folgenden Erzählung bildet. — **V. 4**: Statt des objectslosen (vgl. 1, 41. 2, 2) *προσενέγκαι*, das ganz in der monotonen Weise des Marcus das *φέροντες* V. 3 aufnimmt, setzten die Emendatoren das (offenbar intransitiv genommene) *προσεγγίσαι*. Dafs dies Wort sonst im N. Testament nicht vorkommt (Myr.), war für die Emendatoren, die zum Theil bessere Griechen waren als die neutestamentlichen Schriftsteller, gewifs kein Grund, ein ihnen so geläufiges Wort zu tilgen und das wiederholte *εἰσενέγκαι* bei Lucas (Vlkm.) kann, weil es doch nicht dasselbe Compositum ist, nicht Grund einer Conformation sein, sondern nur beweisen, dafs auch Luc. ein Compositum von *φέρειν* in seiner Quelle las. — Das *ἐφ ᾧ* ist Erläuterung des bei Marcus so beliebten *ὅπου*, das bei ihm 17mal vorkommt und gewifs nicht mechanische Wiederholung (Myr.) ist. — **V. 5**: Von der vollen Conformation nach Lucas (A Mjsc.: *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου*) haben ℵDL nur das *ἀφέωνται*, die meisten Codices der it. nur die zweite Hälfte; C hat nebst anderen Codices der it. nur das *σου* nicht aufgenommen, das der emendirte Text V. 9 überall nicht hat. An dem ziemlich verbreiteten, selbst von Attikern recipirten Dorismus *ἀφέωνται* (3. pers. plr. prf.) hat bei Lucas (5, 20. 23. 7, 47. 48) und 1. Joh. 2, 12 keiner der ältesten Codices Anstofs genommen und nach Matthäus (Myr.) kann nicht geändert sein, da dort die Codices ebenso schwanken.

Bem. wie ℵ hier das ἀφέωνται aus Lucas hinein corrigirt, aber V. 9 nicht mehr (vgl. zu 1, 16), wie DΔ dagegen erst V. 9 ganz zum conform. Texte übergehen, während L an beiden Stellen nur ἀφέωνται hat. So hat B allein an beiden Stellen das Richtige erhalten. — **V. 7**: Das unverstandene ὅτι (B), das gewifs nicht nach einer Correctur aussieht, ward am einfachsten in das fragende τί (Ti.) geändert, wohl unter dem Einfluſs des Lucas, nach welchem der emendirte Text im Folgenden conformirt ist (λαλεῖ βλασφημίας).

V. 1 Jesus ist wieder (wie 1, 21) nach Capharnaum gekommen und zwar nach Verlauf einiger Tage, die er seinem Vorsatze (1, 38) gemäfs auf der Rundreise durch die umliegenden Flecken zubrachte. Die Zeitbestimmung soll wohl hervorheben, daſs sobald schon nach jener ersten glänzenden Aufnahme in der Stadt, um welche sich die Erzählungen des ersten Theils drehen, der erste Conflict mit der herrschenden Partei sich entspann. Zieht man dieselbe zu ἠκούσθη (Klst.), so erhalten die Worte durch die Voranstellung einen unmotivirten Nachdruck und man begreift weder, was Jesus so lange incognito in der Stadt zu thun hat, noch wie er so lange verborgen bleiben konnte. Vielmehr liegt es in der Natur der Sache, daſs, sobald er zur Stadt gekommen, man von ihm hört, er sei in ein Haus gegangen[1]). Natürlich ist es wieder nicht sein Haus (Myr.), sondern, wenn einmal hierüber etwas bestimmt werden soll, viel eher das Haus des Petrus (Vlkm.), dessen Mittheilungen der Erzähler die Details in V. 4 verdankt. Dem Evangelisten kommt es eben nur darauf an, daſs er überhaupt in einem Hause war, weil sich hier die im Folgenden geschilderte Situation entwickelt, die uns auf's Neue bestätigt, womit der erste Theil schloſs (1, 45), wie groſs der Volksandrang ward,
V. 2 sobald sich Jesus in einer volkreicheren Stadt sehen lieſs. Sobald man nämlich von ihm vernommen, versammelten sich so viele, daſs bei dem wachsenden Zudrang auch nicht einmal mehr der Platz an der Thür, der Vorplatz (geschweige denn das Haus selbst) die Zuströmenden faſste[2]). Inmitten dieser Volksmasse war es also, wo Jesus ihnen das Wort (vgl. 1, 45), nämlich das Wort der Heilsbotschaft redete, wie der Evangelist im Imperfect hinzufügt, um die Situation zu schildern, in welcher das folgende
V. 3 Ereigniſs einen Incidenzpunkt bildet. Ganz wie 1, 30 vergegenwärtigt nämlich das Präsens den Moment innerhalb der V. 2 gezeichneten Situation, an welchen die folgende Erzählung anknüpft. Man kommt (bem. den impers. Ausdruck wie 1, 30) und bringt zu

---

[1]) Das διά c. gen., das zunächst die Bewegung durch eine Zeit wie durch einen Raum hin (vgl. Hebr. 2, 15) bezeichnet, steht sprachgebräuchlich auch da, wo die betreffenden Zeitmomente bereits durchlaufen sind, also mittelst einer Prägnanz, bei der die Vorstellung des Hindurchgegangenseins durch dieselben zu ergänzen ist. Vgl. Deut. 9, 11 LXX. Gal. 2, 1. Act. 24, 17. Bekannter ist die Prägnanz in dem εἰς οἶκον, wo die Präposition der Bewegung sich mit dem Verbum, welches das Resultat derselben bezeichnet, verbindet (vgl. die umgekehrte Prägnanz 1, 28. 38). Das Participium bezieht sich anakoluthisch auf das logische Subject, das erst im Objectssatz zum grammatischen wird (Myr.).

[2]) Das ὥστε mit dem Acc. c. Inf. ist eine Lieblingswendung des Marcus (vgl. 1, 27. 45. 2, 12. 3, 10. 20. 4, 1. 32. 37. 9, 26. 15, 5). Ihm folgt, wie im N. Testament immer, die subjective Negation auch von der factisch dargestellten Folge; doch soll dieselbe ja hier wie 1, 45. 3, 20 die Vorstellung von der Gröſse des Volkszudranges wecken. — Der häufige Gebrauch der doppelten Negation (1, 44. 3, 20. 27. 5, 3. 37. 6, 5. 7, 12. 9, 8. 11, 2. 14. 12, 14. 14, 25. 60. 61. 15, 4. 5. 16, 8) entspricht der schildernden Breite und Umständlichkeit des Stils bei Marcus. — Ob bei dem πρός c. Acc. noch die Vorstellung der Bewegung festgehalten ist (Vlkm.: der Raum nach der Thür zu), kann nach 1, 33. 11, 4 bezweifelt werden. — Bem. das Fehlen des Objects zu χωρεῖν (wie 1, 41), das sich aus dem Zusammenhange leicht ergänzt.

ihm einen Gelähmten, der selbst nicht gehen kann und daher von Vieren getragen werden muſs. Es ist schwerlich bloſse Liebhaberei für anschauliche Details, wenn Marcus so das einfache ἐπὶ κλίνης der Quelle umschreibt, vielmehr erfordert der V. 4 zu erzählende Zug die Erwähnung der Träger, deren Vierzahl aber freilich, wie auch die folgende Einschaltung, eine anschauliche Kenntniſs des Hergangs voraussetzt[1]).

Ein besonderes Interesse hat für Marcus nämlich das Verfahren jener Träger, V. 4 nicht als wolle er damit V. 5 (= Matth. 9, 2) motiviren (de W.), da dasselbe ja garnicht den Glauben, sondern höchstens den Eifer der Träger zeigt, aber weil es zur Illustration der V. 2 geschilderten Situation dient und also wie diese den Volkszudrang veranschaulicht. Da die Hervorhebung desselben den Beginn unseres Theils mit dem Schlusse des ersten verknüpft, so liegt in ihr das eigentliche Motiv der Detailmalerei, mit welcher Marcus die Darstellung seiner Quelle hier im Eingange bereichert hat. Weil die Träger nämlich um der Volksmasse willen, die nach V. 2 zusammengeströmt war, den Kranken nicht über den Vorplatz und durch die Hausthür zu Jesu heranbringen konnten, so deckten sie das Dach ab (bem. das monotone ἀπεστέγασαν τὴν στέγην wie 1, 26) an der Stelle, wo Jesus sich befand. Jesus befand sich also wohl im Oberzimmer (ὑπερῷον), das entweder gar nicht oder durch eine zu schmale Thür mit dem platten Dache verbunden war. Daſs die Träger mit der Bahre auf der Treppe, welche von der Straſse auf das platte Dach führte, herauf gestiegen waren, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Vlkm. verlegt die Scene in den unteren Saal, das Atrium, der aber doch schwerlich eine Ziegeldecke „zum Schutz gegen das Wetter“ hatte. Auf eine solche deutet aber das Abdecken (der Ziegel), das de W. Vlkm. noch von dem Aufgraben des Estrich oder dem Durchbrechen der Dachlatten unterscheiden wollen. Aber wahrscheinlich bezeichnet das ἐξορύξαντες nur die Vollendung des ἀποστεγάζειν, das eben durch das Ausgraben der Estrichziegel (natürlich mit ihrer Unterlage) vollzogen ward, weil gerade hiezu das ἐξορύσσειν offenbar am besten paſst. Erst, nachdem dies geschehen, können sie das Ruhebett (κράβαττος oder nach ℵ Vlkm. κράβακτος, ein

---

[1]) Da die apostolische Quelle die Erzählung wie gewöhnlich ohne Localangabe brachte, entnimmt Matthäus dieselbe aus Marcus, nur daſs er Capharnaum nach 4, 13 als Jesu eigene Stadt, d. h. als seinen Wohnort bezeichnet. Lucas, dem von der 4, 43 begonnenen Reise noch zu wenig erzählt schien, versetzt die Geschichte in einen jener Reisetage, womit natürlich die Localangabe des Marcus fiel. Das ἦν διδάσκων ist offenbar Reminiscenz an Marc. V. 2, die aus Marc. V. 6 anticipirte Bemerkung über die Anwesenheit seiner Gegner (bem. das καθήμενοι), die nach Marc. 3, 22 ihrer Herkunft nach näher bestimmt werden, soll ihr nachheriges Auftreten, die Schlufsbemerkung die folgende Heilung und namentlich die Berufung Jesu auf seine ἐξουσία vorbereiten. Gerade solche Anticipationen und Vorbereitungen zeigen deutlich den über einen gegebenen Text reflectirenden Schriftsteller. Der Eingang der Erzählung in der Quelle läſst sich aus seiner dreifachen Bearbeitung noch ziemlich sicher herstellen. Er lautete wohl: καὶ ἰδοὺ φέροντες παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης. Marcus umschreibt das καὶ ἰδοὺ durch ἔρχονται und fügt das πρὸς αὐτόν hinzu, wie 1, 40, die Abundanz des αἰρόμενον neben dem φέροντες weist noch deutlich darauf hin, daſs dieses aus seiner Quelle stammt, aus der ihm auch die Vorstellung einer κλίνη vorschwebt, ohne daſs er sie ausdrückt. Matthäus bestimmt das φέροντες näher durch das ihm so geläufige προσέφερον αὐτῷ (vgl. 8, 16 mit Marc. 1, 32) und fügt βεβλημένον hinzu wie 8, 14 (vgl. Marc. 1, 30). Lucas fügt zum Text der Quelle nur das ihm so geläufige ἄνδρες hinzu und umschreibt das technische παραλυτικός wie 5, 12 das λεπρός. Daſs das κλίνης aus seiner Quelle stammt, zeigt V. 19. 24, wo er κλινίδιον schreibt.

macedonisches Wort, das aber dem latinisirenden Marcus wohl aus dem lateinischen grabatus zukam), worauf der Kranke lag, herablassen. Während der Aorist ἀπεστέγασαν erzählt, was geschah, um das φέρειν πρὸς αὐτόν (V. 3) zu ermöglichen, geht das χαλῶσι wieder ins Präsens zurück, weil damit jenes ἔρχονται sich vollzieht, das den Anschliefsungspunkt für die folgende Erzählung bildet. Klst. meint in dem Präsens den Begleiter Jesu erzählen zu hören, der selbst im Obergemach war, als man den Gelähmten herabliefs, und man könnte dafür anführen, dafs trotz aller Anschaulichkeit der Darstellung das Heraufsteigen auf's Dach, das von dort aus natürlich nicht zu sehen war, nicht erwähnt ist. Jedenfalls ist das Verfahren der Leute durchaus verständlich, wenn entweder das Leiden sich in einem Stadium befand, das schleunige Hülfe erforderte, oder wenn man fürchtete, auch bei diesem Besuche Jesu wieder zu spät zu kommen, wollte man warten, bis sich die Menge verlaufen habe. Die Scrupel, die sich die ältere Kritik über die Gefährlichkeit ihres Vorgehens gemacht, hat die neueste glücklich selbst überwunden (vgl. Vlkm. S. 131).

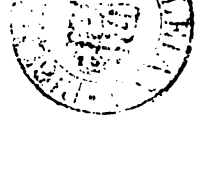
Lucas hat zunächst das Verfahren der Leute noch eingehender motivirt, dann das Hinaufsteigen auf's Dach nachgeholt und das Herablassen des Kranken noch ausführlicher beschrieben. Dafs er aber von einem Hineinbringen ins Haus und von dem behindernden ὄχλος spricht, ohne doch gesagt zu haben, dafs Jesus sich in einem Hause befand und von einer Volksmenge umgeben war, zeigt ebenso seine Abhängigkeit von einem fremden Text, wie das διὰ τῶν κεράμων, das die detaillirtere Darstellung des Marcus nothwendig voraussetzt.

V. 5 Nach dieser Einschaltung lenkt Marcus wieder in den Tenor der Urrelation ein, den Matthäus bis auf das hinzugefügte θάρσει (vgl. ebenso Matth. 9, 22) noch treu erhalten hat. Selbstständig schreibend, hätte er kaum den Glauben der Träger als Motiv genannt, sondern eher das vor keinem Hindernifs zurückschreckende Heilsverlangen, das sich in dem von ihm geschilderten Verhalten derselben so anschaulich darstellte. Es war darum ganz verfehlt, wenn Scholt. S. 128 und Vlkm. S. 139 aus dem bei Matthäus fehlenden Zeichen ihres Glaubens auf eine Verkürzung des Marcustextes durch Matthäus schlossen, die letzterer S. 138 mühselig genug zu motiviren versucht. Immerhin war ja das Bringen des Kranken zu Jesu ein Zeichen ihres Glaubens, d. h. ihres Vertrauens auf seine Helfermacht; denn nur auf die Träger und nicht auf den Kranken zugleich (Vlkm.) geht das αὐτῶν. Ihrem Vertrauen will Jesus entsprechen, wenn er sich nun an den Kranken wendet (bem. das λέγει wie 1, 41 statt des εἶπεν der Quelle, der Marcus hier wie V. 8 auch die Nennung des Subjects entnimmt). Er erkennt, dafs die Krankheit desselben Folge seiner Sünden (vielleicht Wollustsünden) sei und dafs der Kranke, um Hoffnung auf Genesung schöpfen zu können, zuvor die Gewifsheit haben mufs, dafs seine Sünden, die ihm die Krankheit zugezogen, vergeben sind. Darum ertheilt ihm Jesus, ihn mit dem herzgewinnenden τέκνον anredend, die Zusicherung, dafs mit diesem seinem Worte seine Sünden vergeben werden.

V. 6 Während nun die ältere Erzählung einfach bemerkte, was Etliche der Schriftgelehrten hierüber bei sich selbst sprachen, dabei natürlich voraussetzend, dafs dieselben das Wort Jesu gehört hatten, also anwesend waren, schickt Marcus nach seiner um-

ständlich motivirenden Weise erst ausdrücklich voraus, dafs dieselben dort safsen (bem. das δέ, ganz wie 1, 30) und läfst sie nun in ihren Herzen überlegen, was sie darüber zu denken haben. Bei dem das ἐν ἑαυτοῖς der Quelle erläuternden ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν schwebt ihm wahrscheinlich bereits der Ausdruck derselben aus der folgenden Frage (Matth. 9, 4) vor. Noch also wagen sie den Anstofs, den sie nehmen, nicht laut werden zu lassen. Während nun die Quelle in der kürzesten Form den Vorwurf, den V. 7
sie gegen ihn erhoben, formulirte, führt uns Marcus näher in ihre Ueberlegungen ein und zwar mit dem ὅτι recit. (1, 15. 37. 40), da es sich ja auch hier natürlich nur um seine eigene Einkleidung ihrer Gedanken in Worte handeln kann. Dafs dieser Mensch, dem sie in keiner Weise eine höhere Vollmacht zugestehen, so redet, wie man nur auf Grund höherer Bevollmächtigung reden könnte, das ist das erste, was ihre Verwunderung erregt. Aber sie müssen mehr sagen. Schon die Urrelation liefs sie das Wort Jesu als Lästerung qualificiren und Marcus fügt eine Frage hinzu, die ihre Antwort in sich selber trägt und dadurch erläutert, wiefern es sich hier um eine Lästerung handeln könne. Niemand anders als Einer, nämlich Gott selbst, kann Sünden vergeben; denn wenn auf Grund der im Gesetz vorgeschriebenen Opfer Sündenvergebung ertheilt wird, so geschieht es ja nach seiner Ordnung und also indirect durch ihn selbst. Wer Jesus also auch sei oder zu sein vorgebe, er mafst sich eine göttliche Prärogative an, wenn er behauptet, dafs mit seinem Wort dem Kranken die Sünden vergeben werden (V. 5). Dafs Jesus eben der einzigartige Mensch ist, in welchem Gott selbst zu seinem Volke kommt, ihm das messianische Gut der Sündenvergebung zu bringen, das wissen sie nicht. Es ist also der Anspruch Jesu auf eine specifisch messianische Vollmacht, welcher zuerst die Opposition gegen ihn weckt.

Auch Lucas lenkt V. 20 in den Text der apostolischen Quelle zurück, nur das τῷ παραλυτικῷ, das er V. 18 umschrieb und nie sonst gebraucht, auslassend. Sehr deutlich aber zeigt sich der reflectirende Bearbeiter in dem ἄνθρωπε, weil ihm das τέκνον für einen in Folge seines Sündenlebens Gelähmten unpassend erschien, und in der Verwandlung des Präsens ins Perfectum, das die Versicherung zu verstärken schien (bem. noch das hinzugefügte σοι). Da er bereits V. 17 die Anwesenheit der Gegner notirt hat, so kann er sie nun natürlich gleich beginnen lassen, mit einander zu reden. Seine Abhängigkeit von seinen Quellen tritt aber nun aufs klarste dadurch hervor, dafs während er dort die Pharisäer und Gesetzeslehrer genannt hatte (V. 17), er hier aus ihnen die γραμματεῖς aufnimmt. Durch den Doppelsinn des διαλογίζεσθαι (das überhaupt ein Lieblingswort des Marcus) getäuscht, läfst er dieselben hier wirklich mit einander reden, während er doch selbst nachher (V. 22) mit Marcus und der apostolischen Quelle nur von den Gedanken ihres Herzens spricht. Auch die Art, wie er ihre Worte in zwei wohlgefügte Fragen umgestaltet, zeigt deutlich den die etwas abrupte Rede bei Marcus glättenden Nacharbeiter, selbst im Einzelnen stellt er ἁμαρτίας nachdrücklich voran und wählt das einfachere μόνος ὁ θεός statt des Ausdrucks bei Marcus, wo ὁ θεός die Apposition zu εἷς bildet.



b) Der Ausgang.

Matth. 9, 4—8.	Marc. 2, 8—12.	Luc. 5, 22—26.
V. 4: καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν· ἵνατί ἐνθυμεῖσθε *πονηρὰ* ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;	V. 8: καὶ *εὐθὺς ἐπιγνοὺς* ὁ Ἰησοῦς *τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως αὐτοὶ διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς* (cf. Matth. V. 3), *λέγει αὐτοῖς*· τί ταῦτα *διαλογίζεσθε* ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;	V. 22: *ἐπιγνοὺς δὲ* ὁ Ἰησοῦς *τοὺς διαλογισμοὺς* αὐτῶν *ἀποκριθεὶς* εἶπεν *πρὸς αὐτούς* τί *διαλογίζεσθε* ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;
V. 5: τί *γάρ* ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει;	V. 9: τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν *τῷ παραλυτικῷ*· ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ *ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε*;	V. 23: τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· *ἀφέωνταί σοι* αἱ ἁμαρτίαι σου ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει;
V. 6: ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, *τότε* λέγει τῷ παραλυτικῷ· ἔγειρε ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.	V. 10: ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς, (λέγει τῷ παραλυτικῷ) V. 11: *σοὶ λέγω*· ἔγειρε ἆρον *τὸν κράβαττόν* σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.	V. 24: ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, (*εἶπεν* τῷ παραλελυμένῳ) *σοὶ λέγω*, ἔγειρε *καὶ ἆρας τὸ* κλινίδιόν σου *πορεύου* εἰς τὸ οἶκόν σου.
V. 7: καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. V. 8: *ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι* ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν *τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.*	V. 12: καὶ *ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἆρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας* καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν *λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν.*	V. 25: *καὶ παραχρῆμα ἀναστὰς ἐνώπιον αὐτῶν, ἆρας ἐφ'* ὃ *κατέκειτο*, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ *δοξάζων τὸν θεόν* V. 26: *καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας* καὶ ἐδόξαζαν τὸν θεὸν *καὶ ἐπλήσθησαν* φόβου *λέγοντες ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον.*

V. 8: In B ist *οὕτως αὐτοί* nach ὅτι per hom. ausgefallen; in ℵDL (Ti.) dagegen das *αὐτοί* als überflüssig weggelassen, wie 2, 25. 8, 10. Da der emendirte Text ebenfalls 5, 40. 7, 36. 8, 10 das bei Marcus so häufige *αὐτός* weglälst, so ist nicht wahrscheinlich, dafs er es hier und 2, 25 zugesetzt. — Das *εἶπεν* statt *λέγει* ist schwerlich aus den doch sehr abweichenden Parallelen herzuleiten. An der Verbindung des Part. aor. mit Präsens (3, 34. 5, 7. 15, 2) oder Imperf. (5, 30. 6, 16. 10, 2. 14, 35. 15, 12; vgl. auch ℵ: 3, 6. 8, 24) hat der emendirte Text sich auch sonst gestofsen und die Tempora conformirt (vgl. auch 3, 33). — **V. 9**: An dem abweichend von 1, 31 intransitiv gebrauchten *ἔγειρε* hat sich schon B gestofsen und *ἐγείρου* corrigirt, aber V. 11 bereits diese Correctur aufgegeben (vgl. zu 1, 16). Dagegen schreibt Δ (Rcpt.) beide Male *ἔγειραι* und L, der das erste Mal mit B noch *ἐγείρου* hat, nimmt dies V. 11 aus Δ auf. — Das *περιπάτει* (ABC Mjsc.) ist freilich der Conformation nach den Parallelen dringend verdächtig (Ti. Vlkm.); doch zeigt D (*ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου*), wie leicht das *ὕπαγε* (ℵLΔ) nach V. 11 conformirt werden konnte. Wie die Conformationen nach dem Vorhergehenden (vgl. zu 1, 9), so sind nämlich auch Conformationen nach dem Folgenden im emendirten Texte nicht selten (vgl. 4, 38. 6, 11. 7, 4. 9, 12. 33. 44. 46. 10, 38. 43. 15, 46 und schon bei ℵ: 5, 3) und eine solche lag hier wegen der Einschaltung bei Marcus ungleich näher als bei Matthäus und Lucas, aber freilich dem Marcus selbst ebenso wie den Abschreibern (s. d. Erkl.). Die Lesart bleibt also unsicher, wie 1, 24. — **V. 10**: Die Wortstellung bei ℵCDLΔ (Ti.) ist offenbar Conformation nach den Parallelen, durch welche das *ἐπὶ τῆς γῆς* den Hauptnachdruck erhalten soll; aber schon die Heraufnahme des *ἐπὶ τῆς γῆς* vor *ἁμαρτίας* (Myr. nach A Mjsc. Rcpt.) scheint dasselbe mit dem Verbum enger verbinden zu sollen (vgl. zu 2, 3) und so dürfte B, der garnicht zu Wortverstellungen neigt, das Ursprüngliche haben. — **V. 11**: Das *καί* vor *ἆρον* (AΔ Mjsc. Rcpt.) ist Conform. nach V. 9, wie dort D umgekehrt nach V. 11 das *καί* streicht (vgl. CL). Von einer Conform. nach den Parallelen (Myr.) kann dort garkeine Rede sein, da diese nur zwei Glieder haben. — **V. 12**: Da die Heilung schon mit dem *ἠγέρθη* eintrat, nimmt der emend. Text das *εὐθύς* zu diesem herauf, wie ähnlich Lucas sein *παραχρῆμα*; schon die dem Marcus fremdartige Stellung (vgl. zu 1, 31) zeigt, dafs es dort nicht hingehört. — Das dem Marcus fremde (vgl. das ganz anders gebrauchte *ἐνάντιος* 6, 48. 15, 39), aber bei Lucas nicht seltene *ἐνάντιον* (ACDΔ) scheint durch die Quelle von C (vgl. Einl. S. 30 Anm. 1) in den emend. Text gekommen zu sein. — Die Voranstellung des *οὐδέποτε* vor *οὕτως* soll seinen Nachdruck verstärken. Aehnliche Umstellungen finden sich im emendirten Text 11, 14. 20. 12, 28. 35. 14, 8. 15, 39; vgl. auch zu 1, 37. 2, 10.

Wie schon die Urrelation Jesum die Gedanken der Schriftgelehrten erkennen liefs, V. 8
so hebt Marcus noch bestimmter hervor, dafs er sofort, d. h. also bei ihrem ersten Aufkeimen, und zwar nicht an irgend einem Zeichen, wodurch dieselben sich verriethen, sondern unmittelbar durch seinen Geist (8, 12) genau merkte, dafs sie also bei sich selbst Erwägungen anstellten. Gegen den klaren Wortlaut behauptet Scholt. S. 128, bei Marcus bemerke Jesus nur, dafs sie untereinander reden, während erst Matthäus dies zu einem Errathen ihrer Gedanken steigere. Vielmehr will Marcus sichtlich ausdrücklicher bemerklich machen, wie durchdringend Jesus ihre Gedanken bis in ihre ersten Ursprünge durchschaute. Dem allein dient denn auch das betonte *αὐτοί*, das allerdings in Verbindung mit dem folgenden *ἐν ἑαυτοῖς* genommen sein will, aber nicht das Eigenmächtige ihrer Gedanken ausdrückt (Myr.), sondern sichtlich hervorhebt, dafs, was sie ihrerseits lediglich in ihrem eigenen Innern erwägen, ohne es irgend wie kundzugeben, seinem Geist genau bekannt ist (bem. das Comp. *ἐπιγνούς*). Das wieder mit *λέγει* (vgl. V. 5) eingeführte Wort, womit Jesus nach dem Grunde solcher Erwägungen fragt (bem. das dreimalige *διαλογίζεσθαι ἐν ταῖς καρδ.*, das nur das zweite Mal absichtlich mit dem aus Matthäus 9, 3 entlehnten *ἐν ἑαυτοῖς* vertauscht ist) und indirect ihre Grundlosigkeit andeutet, ist nun natürlich nach dem Ausdruck von V. 6 modificirt; doch dürfte auch bei Matthäus das *ἵνατί* und das *πονηρά*, wovon die Parallelen keine Spur zeigen, Erläuterung des Evangelisten sein. Schwerlich hat schon die älteste Quelle Jesum die Gedanken der Schriftgelehrten als bösartig charakterisiren lassen; denn der Vorwurf der Gotteslästerung war wohlberechtigt, so lange sie Jesum noch nicht in seinem einzigartigen Berufe erkannt hatten. Daher läfst sich auch Jesus ausführlich auf ihr Bedenken ein, und sucht es belehrend zu heben.

Er thut dies, indem er eine neue Frage aufwirft, an der ihnen klar werden soll, V. 9
dafs es ein Mittel giebt, die Grundlosigkeit ihres Vorwurfs zu constatiren. Diese Frage, obwohl natürlich mit Beziehung auf die Situation gewählt, lautete doch in der Urrelation ganz allgemein, was leichter sei zu sagen: Es werden deine Sünden vergeben oder: Stehe auf und wandle. Erst Marcus hat sie noch bestimmter auf den vorliegenden Fall zugespitzt (bem. das *τῷ παραλυτικῷ*) und darum wählt er direct die Worte, die nachher wirklich zu dem Kranken gesagt werden (V. 11 = Matth. 9, 6). Die selbstverständliche Antwort auf die Frage lautet, dafs beides gleich leicht ist, wenn es sich um ein blofses Sagen handelt, aber es mit Erfolg zu sagen, beides gleich schwer, weil dazu eine göttliche Vollmacht gehört. Der Unterschied ist nur, dafs man bei dem Einen den Erfolg sehen kann und bei dem Anderen nicht. Eben darum aber kann Jesus das Machtwort V. 10
an den Kranken, das sich durch seinen sichtbaren Erfolg als in göttlicher Vollmacht gesprochen erweist, zum Zeichen dafür einsetzen, dafs er mit gleicher Vollmacht und gleichem Erfolge die Sündenvergebung verkündigt. Freilich will er sie damit keineswegs in der ganz richtigen Vorstellung irre machen, dafs es Gotteslästerung sei, wenn ein Menschenkind wie alle andern sich die göttliche Prärogative der Sündenvergebung anmafst. Aber sie sollen erkennen, dafs der Menschensohn *κατ' ἐξοχήν* die Vollmacht besitzt zu thun, was keiner thun darf ohne gotteslästerliche Anmafsung. Er redet also, als müsse den Schriftgelehrten die Vorstellung geläufig sein, dafs es unter den Men-

schensöhnen einen einzigartigen giebt, von dem man erwarten kann, dafs er Vollmachten besitzt wie kein anderer, und dabei können jene nur an den denken, in welchem Jehovah selbst zu seinem Volke kommt, ihm alle Segnungen der messianischen Vollendungszeit zu bringen (vgl. m. bibl. Th. d. N. T. § 19). Zu diesen gehört aber auf Grund der Weissagung (vgl. ebendaselbst § 25*a*) die Sündenvergebung nicht weniger wie die Erlösung aus aller leiblichen Noth, wovon die Herstellung des Gelähmten nur ein einzelnes Beispiel ist. Die älteste Darstellung hob durch die nachdrückliche Voranstellung des ἐπὶ τῆς γῆς, das zu ἐξουσίαν ἔχει gezogen ganz bedeutungslos wird, wenn man nicht die den Synoptikern ganz fremde Vorstellung einer vom Himmel mitgebrachten Vollmacht unterschieben will (Myr.), und das schon der Wortstellung nach zu ἀφιέναι ἁμαρτίας gehört, noch ausdrücklich hervor, dafs damit dem, der im Himmel Sünde vergiebt, in seine Gerechtsame schon darum nicht eingegriffen wird, weil der Menschensohn nur die Vollmacht hat, auf Erden die göttliche Ertheilung der Sündenvergebung zu proclamiren (V. 5. 9) und so die Menschen der wiedergewonnenen Gnade Gottes zu versichern. Marcus hat durch die Umstellung des ἐπὶ τῆς γῆς diesen Zug verwischt, wenn er nicht durch die Stellung der Worte am Schlusse des ganzen Satzes dieselben ebenso stark betonen und nur ihre Beziehung zu ἀφιέναι sicher stellen wollte.

V. 11 Mit einem höchst effectvollen Anakoluth liefs nun die Quelle Jesum den begonnenen Satz nicht vollenden, sondern statt zu sagen, was er zu dem bezeichneten Zwecke thun wolle, dieses unmittelbar thun. Marcus dagegen läfst, indem er σοὶ λέγω einschaltet, die Rede ununterbrochen fortgehen, nur dafs sie sich von den im Vordersatze angeredeten Schriftgelehrten zu dem Gelähmten wendet, was er durch das betonte σοί markirt und durch die nun zur Parenthese gewordenen Worte λέγει τῷ παραλυτικῷ erläutert. Er heifst ihn aufstehen, selbst sein Ruhebett nehmen und in sein Haus heimkehren[1]). Während nun die apostolische Quelle einfach berichtete, dafs der Geheilte, nach-

V. 12 dem er aufgestanden, in sein Haus ging, führt Marcus in anschaulicherer Weise vor, wie der Gelähmte den Befehl Punkt für Punkt erfüllte und so an jedem Einzelnen sich deutlich zeigte, dafs das Wort in göttlicher Vollmacht gesprochen und von unfehlbarer Wirkung begleitet war. Er, der bisher auf dem Bette getragen werden mufste (V. 3), stand auf und wie völlig er geheilt war, ergab sich daraus, dafs er sofort wie der kräftigste Mann allein das Ruhebett, auf dem er gelegen, aufnahm und mit demselben Angesichts Aller, die somit den Erfolg beobachten konnten, zum Hause hinausging. Den

---

[1]) Aufs Unnatürlichste sucht Vlkm. S. 139 „die Verkürzung“ des Matthäus daraus zu erklären, dafs er die Parenthesenzeichen des Marcus nicht vor sich sah! Nur das τότε V. 6 ist ein Zusatz des Evangelisten, wie das γάρ V. 5. Dafs Marcus nicht wie V. 9 das ἔγειρε mit ἆρον durch καί verbindet, zeigt, dafs er bis auf die Verwandlung der κλίνη in das Ruhebett (V. 4) das Wort seiner Quelle genau reproducirt; denn auch bei Matthäus ist ἔγειρε zu lesen und nur nach V. 7 im emendirten Texte in ἐγερθείς conformirt. Freilich liegt die Vermuthung nahe, dafs überhaupt das ἆρον τὸν κράβαττόν σου in V. 9 und V. 12 erst von Marcus herzugebracht ist, der durch solche Züge den vollen Erfolg der Heilung zu constatiren liebt (vgl. 1, 31), und von Matthäus aus ihm aufgenommen. Da sich aber sonst bei Matthäus keine Spur des Marcustextes zeigt und der Evangelist nach seiner sonstigen Weise schwerlich das τὸν κράβαττον wegen V. 2 in τὴν κλίνην verwandelt hätte, so dürfte dieser Zug, der auch dem Marcus für den von ihm intendirten Zweck V. 12 noch nicht genügt, doch wohl ursprünglich sein.

Eindruck dieses Erlebnisses auf die Zuschauer, der durch dies ἔμπροσθεν πάντων noch sorgfältiger vorbereitet ist (zu dem ὥστε vgl. V. 2), berichtete schon die apostolische Quelle; in welcher Form aber, läfst sich aus unserem jetzigen Matthäustext nicht mehr ausreichend feststellen, da er die ὄχλοι, von denen in der Urrelation nirgends eine Spur ist, jedenfalls hinzugethan hat. Sicher scheint nur, dafs derselbe dort als ein doppelter charakterisirt war, indem die Einen, nämlich die Schriftgelehrten, welche Jesum der Lästerung geziehen, Furcht ergriff, als derselbe sich so in seiner göttlichen Vollmacht ausgewiesen, die Anderen aber Gott priesen für den doppelten Segen, den er durch ihn dem Kranken gespendet. Marcus, der beides gleichmäfsig auf alle Anwesenden bezieht, verwandelt die Furcht in ein Staunen, das sie ganz aufser sich gerathen läfst, und, indem er daran ein Wort knüpft, das lediglich dieses Staunen ausdrückt, erhellt deutlich, dafs die dazwischen geschobene Erwähnung des Preises Gottes aus seiner Quelle entnommen ist. Die Worte aber, worin er ihr Erstaunen sich äufsern läfst (ὅτι rec. wie 1, 15), sprechen nur die Thatsache aus, dafs ihnen noch niemals solch ein Anblick geworden. Das οὕτως soll wohl hervorheben, dafs es nicht sowohl die Thatsache der Heilung selbst, sondern die Art der Heilung (durch ein blofses Machtwort) ist, was ihnen so beispiellos erscheint. Dafs aber diese ganze Reflexion auf den Eindruck des Wunders lediglich durch seine Quelle veranlafst ist, erhellt daraus, dafs nach der Oekonomie unseres Evangeliums diese Geschichte garnicht als Wundergeschichte in Betracht kommt, sondern als der erste Zusammenstofs Jesu mit der Opposition, welcher ihm Gelegenheit bot, sich über seine specifisch messianische Vollmacht zu erklären.

Obwohl Lucas seiner eigenen Darstellung in V. 21 entgegen Jesum nun ihre Gedanken erkennen und nach dem Grunde derselben fragen läfst, hat er doch das Wort Jesu noch als Antwort auf das λέγειν V. 21 bezeichnet. Wenn aber schon V. 22 in dem einfachen τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν sich eine Reminiscenz an den Ausdruck der apostolischen Quelle zeigt, so hat er die Hauptpointe der Erzählung V. 23. 24 vollends aus derselben entlehnt (bem. das Fehlen des τῷ παραλυτ. und des καὶ ἆρον τ. κρ. σ., das περιπάτει und das κλινίδ.) und nur zur Hebung des Anakoluths das σοὶ λέγω aufgenommen; denn dafs diese Worte nicht umgekehrt von Marcus aus Lucas entlehnt sind (de W.), zeigt Marc. 5, 41, wo sie keine Parallele bei Lucas haben (bem. noch die Conformirung des εἶπεν nach V. 22, die Umschreibung des παραλυτικός wie V. 18, die Vermeidung des ὕπαγε und das periodischere ἆρας wie V. 14). Den Erfolg der Worte Jesu malt auch er wie Marcus weiter aus, nur dafs er das εὐθύς (= παραχρῆμα wie 4, 39) und das ἔμπρ. πάντ. (= ἐνώπιον αὐτῶν) schon beim ersten Momente (wie die Abschreiber bei Marcus V. 12) anticipirte und um die Wiederholung des κλινίδιον zu vermeiden, dasselbe nach Marcus V. 4 umschreibt (bem. das καταχεῖσθαι, das Marcus 4 mal hat, Lucas nur noch 5, 29 in einer Parallele). Im Uebrigen combinirt er auch hier den Marcustext mit dem der Urrelation (bem. das ἀναστάς wie 4, 39 statt ἐγερθείς und ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτ.), denselben noch durch das δοξάζων τὸν θεόν erweiternd, worin bereits der Schlufs der Erzählung anklingt. Ganz offenbar ist aber die Combination beider Darstellungen in diesem Schlusse. Zunächst umschreibt er das ἐξίστασθαι des Marcus (ganz wie 4, 36 das ἐθαμβήθησαν) und läfst dann das δόξαζειν aus Marcus folgen (dessen Entlehnung schon das Fehlen jeder Beziehung auf das δοξάζων V. 25 zeigt), das ihn zu der apostolischen Quelle zurückführt, aus der er nun noch das ἐφοβήθησαν umschreibend nachträgt. Die Schlufsworte, die sich nun wenig passend anschliefsen, sind offenbar erleichternde Umschreibung des staunenden Ausrufs bei Marcus.

2. 2, 13—17. Das Zöllnergastmahl.

Matth. 9, 9—13.	Marc. 2, 13—17.	Luc. 5, 27—32.
	V. 13: καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θαλάσσαν· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς.	V. 27: καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν,
V. 9: καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Ματθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.	V. 14: καὶ παράγων εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἁλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.	καὶ ἐθεάσατο τελώνην ὀνόματι Λευὶν καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. V. 28: καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ.
V. 10: καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.	V. 15: καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ.	V. 29: καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ καὶ ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων οἳ ἦσαν μετ' αὐτῶν κατακείμενοι.
V. 11: καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν;	V. 16: καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει.	V. 30: καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες· διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε;
V. 12: ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν· οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες. V. 13: πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν· οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.	V. 17: καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.	V. 31: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς· οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες V. 32: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν.

V. 13: Das *εἰς* (Ti. Vlkm. nach ℵ), obwohl es an 3, 7. 7, 31 eine Analogie hat, scheint hier doch zur Entfernung der in *παρά* liegenden Prägnanz eingebracht zu sein. — **V. 14**: Die Declination der Namen mit hebräischer Endung entfernt der emendirte Text: vgl. 6, 45. 8, 22. 15, 22. — **V. 15**: Das *ἐγένετο* (ACDΔ) ist wohl nicht aus Matthäus, nach welchem nur D den gen. absol. aufnimmt, sondern den voraufgehenden Aoristen conformirt, wie es der emendirte Text zu thun liebt (vgl. 3, 32. 4, 18. 5, 7. 6, 1. 31. 8, 6. 10, 28. 11, 7. 14, 18. 44. 15, 2 und schon ℵ: 5, 23. 7, 24. 8, 25. 14, 71). Hierhin gehören auch viele Aenderungen des Imperf. in den Aorist (vgl. zu 1, 18) und in demselben Interesse wird dann auch umgekehrt das Imperf. eingebracht (5, 12. 6, 21. 10, 13. 15, 4; vgl. schon ℵ: 7, 14. 10, 23), selbst nach Anm. zu 2, 9 wegen eines folgenden Imperf. (vgl. A: 6, 12. 56; D: 1, 21. 11, 8; AD: 6, 6). — Das folgende *κατακεῖσθαι αὐτόν* nahmen die Emendatoren als Zeitbestimmung (ACΔ: *ἐν τῷ κατακ.*), so daſs dann *συνανέκειντο* das Hauptverbum wäre. Allein dies verknüpft Marcus nach 1, 9. 4, 4 nicht durch *καί* mit *ἐγένετο*, weshalb auch D. it., die nach Matthäus den gen. abs. haben, es streichen. Vielmehr bildet das wie 2, 23 im Acc. c. Inf. sich anschliefsende *κατακ.* das Hauptverbum. — Das *ἠκολούθουν* ward nach V. 14 in *ἠκολούθησαν* conformirt. — **V. 16**: Statt des unverstandenen *οἱ γραμματ. τῶν Φαρισ.* hat der emendirte Text das gewöhnliche *οἱ γραμμ. καὶ οἱ Φαρισ.* Von den Vertretern der ächten Lesart schalten ℵLΔ (Ti. Vlkm.) ein *καί* vor *ἰδόντες* ein und lassen den Artikel vor *γραμματεῖς* weg, um ein Subject zu dem unverstandenen *ἠκολούθουν* zu gewinnen. Diese Verbindung ist aber exegetisch unmöglich, weil dann das *ἦσαν γὰρ πολλοί* zu abrupt, ja geradezu sinnlos wird, wie am besten die von Vlkm. S. 151 versuchte Erklärung zeigt, und das *ἠκολούθουν* in ganz anderem Sinne als V. 14 genommen werden müſste (vgl. Myr. Klst. S. 45). — Das *αὐτὸν ἐσθίοντα* (Rcpt. nach ACΔ Mjsc.) und das *ὅτι ἤσθιεν* (Ti. Vlkm. nach ℵDL) scheinen nur verschiedene Versuche, das allgemeine *ὅτι ἐσθίει* (B Codd. it.) bestimmter auf den vorliegenden Fall (V. 15) zu be-

ziehen. Uebrigens kommt die Verwandlung des Objectssatzes ins Part. im emendirten Text auch sonst vor (7, 2; vgl. ℵD: 16, 4) und das Imp. kann auch wegen des folgenden *ἔλεγον* oder nach dem voraufgehenden Aorist eingebracht sein. — Die Stellung *τελωνν. καὶ ἁμαρτ.* (Ti.) ist nach V. 15 conformirt (vgl. zu 1, 9), während D. a. aeth., die das Richtige noch mit BL it. haben, im Folgenden darnach *ἁμαρτ. κ. τελωνν.* schreiben. Dagegen ist der Artikel vor dem zweiten *ἁμαρτωλῶν* nur von B bezeugt (da D beide Male zwei Artikel hat), der auch sonst Artikel hinzufügt (vgl. 5, 36. 12, 25. 16, 1 und besonders ähnlich 15, 40; vgl. die ähnlichen Correcturen in ℵ zu 3, 4). — Das *τί ὅτι* (ACΔ) wie das *διατί* (ℵD) sind verschiedene Versuche, das unverstandene *ὅτι* zu erläutern, indem sie die scheinbar bedeutungslose Aussage zu einer verwunderten Frage stempeln. — Das *καὶ πίνει* (ACLΔ) ist ein Zusatz nach Lucas, wie das *ὁ διδάσκαλος ὑμῶν* (ℵCLΔ) aus Matthäus. Dafs *καὶ πίνει* mit Rücksicht auf Matthäus weggelassen sei (Myr. Ti.), wäre doch höchstens bei ℵ denkbar, wo eine Conformation nach ihm vorliegt, nicht aber bei BD it., die beides noch nicht haben. — **V. 17**: Das *ὅτι* in B scheint Wiederholung des *ὅτι* in V. 16, wie ähnlich 6, 16 dasselbe im emendirten Text aus V. 15 wiederholt wird. Allerdings wird sonst im emendirten Text nicht selten das *ὅτι* rec. weggelassen (vgl. 3, 11. 7, 6. 8, 28. 9, 41. 11, 17. 12, 7. 29. 14, 21 und schon in ℵ: 4, 21. 8, 4. 11, 23), allein vor dem Hauptspruch, der die Pointe der Erzählung bildet, erscheint das *ὅτι* rec. der sonstigen Weise des Marcus ganz fremdartig.

Mit dem Bericht, dafs Jesus Capharnaum (V. 1) verliefs, verschlingt sich in präg- V. 13
nanter Construction (vgl. das *ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ* 1, 20) die Angabe der neuen Situation, die sofort in den schildernden Imperfectis weiter ausgemalt wird. Er ging nämlich wieder wie 1, 16 am See entlang und die ganze Volksmasse, die ihn in der Stadt umlagert hatte (V. 4), kam zu ihm und er lehrte sie (bem. den auf das Collectivum *ὄχλος* bezüglichen Plural), wo sie sich eben am Seeufer um ihn versammelte. Es wiederholt sich also nur, was in dieser Zeit beständig geschah (1, 45), und der Uebergang der Erzählung in die Schilderung schneidet ausdrücklich den zeitlichen Zusammenhang mit der vorigen Erzählung ab. Wir sollen uns Jesum nur überhaupt inmitten seiner gewöhnlichen Lehrthätigkeit denken, die er also keineswegs auf die Synagogen (1, 21. 39) oder auf häusliche Zusammenkünfte (2, 2) beschränkte, als das folgende Ereignifs sich zutrug. Der Evangelist deutet damit selbst an, dafs es nur ein sachliches Interesse sein kann, welches ihn gerade dieses mit dem vorigen verbinden läfst. Auf einer jener Wanderungen am See nämlich kam Jesus an einer Zollstätte vorüber, die also V. 14
am See gelegen haben mufs, wahrscheinlich an der grofsen Landstrafse, die dort vorüberführte, und im Vorübergehen (1, 16) sah er einen gewissen Levi, der durch Nennung seines Vaters näher gekennzeichnet wird (wie 1, 19), dort auf der Zollstätte sitzen (bem. das *ἐπί* c. Acc. beim Verb. der Ruhe, wie das *πρός* c. Acc. 1, 33. 2, 2). Die Aufforderung ihm zu folgen (bem. das *λέγει* wie 1, 41) kann natürlich keine Einladung zu Tische sein (Scholt. S. 67), sondern nur eine Aufforderung zu seiner ständigen Nachfolge wie 1, 17. Der Zöllner aber, der Jesum bei seinen Wanderungen am See (V. 13) wohl längst kennen gelernt hatte und ihm als geeignet zu seiner Nachfolge bekannt geworden war, stand auf von seinem Sitz und folgte ihm. Offenbar will Marcus, der ihn uns eben als seines Berufes wartend so anschaulich vor Augen führte, sagen, dafs er wie die beiden Brüderpaare 1, 18. 20 seinen Beruf mit dem der Nachfolge Jesu vertauschte.

Matthäus läfst den Uebergang, den Marcus V. 13 bildet, weil er für die Geschichte ganz unwesentlich ist, fort, und verknüpft die Geschichte durch das ihm so geläufige *ἐκεῖθεν* (4, 21) mit der vorigen, wodurch nun eine harte Prägnanz entsteht. So undenk-

bar es ist, daſs Marcus an die Stelle des bekannten Apostelnamens einen durchaus unbekannten Namen gesetzt haben sollte (was Hilg. a. a. O. S. 302 doch nur sehr künstlich dadurch motivirt, daſs er Jesum nicht in einem Apostelhause mit Zöllnern und Heiden zusammen essen lassen will und darum einen weiteren Jüngerkreis andeutet, während die Darstellung des Marcus deutlich auf eine Apostelberufung führt), so begreiflich ist es, wie Matthäus, der ja auch 4, 18. 8, 14 den Namen des Petrus anticipirte, durch einen gleichen Anachronismus den Zöllner bei dem Namen nannte, den er später im Apostelkreise führte. In der ältesten Ueberlieferung galt hiernach jedenfalls der Apostel Matthäus für den vom Zoll abberufenen Levi. Auch Lucas läſst den Uebergang des Marcus fallen bis auf das ἐξῆλθεν, das doch bei ihm, wo nicht wie bei Marcus V. 1 vorher ein bestimmter Aufenthaltsort genannt war, nicht recht passen will, und verknüpft dasselbe durch μετὰ ταῦτα mit dem Vorigen, wodurch sich auch das nun gleich folgende ἐθεάσατο gegen die Intention des Marcus zeitlich an dasselbe anschlieſst. Beide nehmen daran Anstoſs, daſs Marcus den Alphäussohn so ohne weiteres wie eine bekannte Person einführt und bereiten darum in verschiedener Weise (Matth.: ἄνθρωπον — Μαθθ. λεγ., Luc.: τελώνην ὀνόμ. Λευ.) die Einführung des noch unbekannten Namens vor. Beide haben das καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, das für die Situationsmalerei des Marcus so charakteristisch ist, aufgenommen und ebenso die Darstellung der Berufung selbst, nur daſs Lucas durch Einschaltung des καταλιπὼν πάντα aus 5, 11 das seltsame Hysteronproteron erzeugt, daſs Levi zuerst alles verläſst und dann von seinem Sitz an der Zollstätte aufsteht (bem. noch das dem ἐθεάσατο conformirte εἶπεν und das gewähltere Imp. wie Marc. 1, 18). Sollte hier Marcus den Matthäus und Lucas combinirt haben (de W.), so würde er auſser dem merkwürdiger Weise nur bei ihm genau passenden ἐξῆλθεν aus Lucas nur den unbekannten Namen statt des bekannten herübergenommen haben, ihn durch einen ebenso unbekannten Vatersnamen erläuternd.

V. 15 Einen Zöllner also, d. h. einen aus der verrufensten Classe des Volkes, hat Jesus in den engsten Kreis seiner ständigen Begleiter aufgenommen und nun geschieht es gar, daſs er in dem Hause des Zöllners zu Tische liegt. Wie einst nach der Berufung der ersten Jünger in Simons Haus (1, 18. 29), so kehrt er auch diesmal bei dem neuberufenen Jünger ein. Das ist der Moment, den Marcus im Präsens vergegenwärtigt, weil er die Situation schuf, an welche sich ein zweiter Anstoſs, den man an dem Verhalten Jesu nahm, anknüpft. Es erhellt hieraus, daſs der ganze Zusammenhang der Darstellung zerrissen wird, wenn man an das Haus Jesu denkt (Myr. Bl. Scholt. S. 67; vgl. auch Vlkm. S. 151); denn eben darum ist ja die Berufung des Zöllners erzählt, um zu erklären wie es kam, daſs Jesus in einem Zöllnerhause zu Tische lag. Die allerdings unbequeme verschiedene Beziehung des αὐτόν — αὐτοῦ werden wenigstens auch die nicht los, die wie Bl. αὐτόν auf Levi beziehen und daſs Marcus selbst diese Unklarheit gefühlt, zeigt unzweideutig das folgende τῷ Ἰησοῦ, das sich bei der so seltenen Nennung des Hauptsubjects in der Erzählung des Marcus nur daraus erklärt, daſs neben dem auf Levi bezüglichen αὐτοῦ das Pronomen undeutlich gewesen wäre, da es so gut auf den Gastgeber wie auf den Gast gehen konnte. Uebrigens weiſs Marcus von einem Wohnen Jesu in Capharnaum nichts (vgl. zu 1, 32), kann also auch nicht voraussetzen, daſs seine Leser ihn von einem Hause desselben verstehen (weshalb Vlkm. an das Haus Simons denkt) und wenn nicht die ganze Einleitung V. 13 vergeblich gewesen sein soll, so befindet sich Jesus garnicht in der Stadt sondern am Seeufer.

Das Richtige haben Ew. Hilg. und Klst. S. 43. 44 hat die Gründe dafür schlagend dargelegt; nur dafs er fälschlich das *κατακεῖσθαι*, das 14, 3 genau wie hier von der Mahlzeit steht, von der Ausruhe zwischen dem *παράγων* und dem *ἠκολούθησεν* V. 14 faſst, wofür die Darstellung durchaus keinen Raum läſst. Auch im Folgenden kann nur an das Zöllnerhaus gedacht werden; denn der Verfasser schildert (bem. das Imperf.), wie die Mahlzeit in demselben der natürliche Anlafs wurde, dafs viele Zöllner und Sünder, d. h. übelberufene Leute aller Art, mit Jesu und seinen Jüngern zu Tische lagen. Da so die Anwesenheit dieser Mitgäste bereits durch den ganzen Context motivirt, ja die Berufung des Levi und die Einkehr bei ihm nur erzählt ist, um diese Situation herbeizuführen, so ist es wenig glaublich, dafs der folgende Begründungssatz noch einmal erklären soll, woher diese Tischgesellschaft kam und allerdings sind alle Versuche, ihn darnach zu erklären, vergeblich geblieben[1]). Auf die richtige Erklärung führt die Beobachtung, dafs hier zum ersten Male Jünger Jesu (*μαθηταί*) in seiner Begleitung erwähnt werden. Dafs dies geschieht, weil sie in den folgenden Geschichten wiederholt als solche erscheinen, deren Sache die Sache Jesu ist und umgekehrt, hat Klst. S. 45 treffend bemerkt, es handelt sich dort vielfach um ihre Lebensweise so gut wie um die seine (vgl. 2, 18. 24). Aber es ist nicht die Weise unseres Alles so umständlich motivirenden Erzählers, eine so wichtige Erscheinung ganz ex abrupto einzuführen. Nun haben wir wohl gehört, dafs Jesus sich die beiden Brüderpaare am See zu Begleitern zugesellte, und dafs er so eben den Zöllner berief, der hier nicht einmal in Betracht kommt, weil Jesus ja bei ihm speist. Aber wir sollen wissen, dafs der Kreis derer, die sich ihm zugesellten und ihn mehr oder weniger ständig auf seinen Wanderungen begleiteten, viel gröfser war. Wo er einkehrte, da kehrte diese Schaar mit ihm ein und so sitzen Jesus und seine Jünger mit dem Zöllner und seinen Hausfreunden an einem Tische. Denn es waren solcher Jünger viele und sie folgten Jesu ständig nach, also auch ins Zöllnerhaus.

Dies Gastmahl bot nun den Anlafs zu einem zweiten Anstofse, den man an dem V. 16
Verhalten Jesu nahm. Wieder waren es die Schriftgelehrten, wie das erste Mal (V. 6),

---

[1]) Nimmt man das *ἦσαν* als Bezeichnung ihrer Anwesenheit (vgl. 8, 1), so mufs das folgende Imp. oder der Aorist, den die Meisten fälschlich lesen, plusquamperfectisch genommen werden (Fr. de W.), wenn man nicht mit Bl. Klst. contextwidrig bei dem *ἦσαν* an den Zeitpunkt der Berufung des Levi denken will. Nimmt man aber das *ἦσαν* als bloſse Angabe, dafs es solcher Leute Viele gab (Myr. Ew. Vlkm.), so ist dieselbe doch gar zu überflüssig und nichtssagend. Bei dieser Fassung tritt aber nur noch greller die Schwierigkeit hervor, dafs von den Zöllnern und Sündern schlechthin in demselben Sinne wie von dem ausdrücklich berufenen Levi (V. 14) und nach richtiger Lesart sogar ausdrücklich im Imp. wie 1, 18 gesagt wird, sie seien Jesu (ständig) nachgefolgt. Nun beruft man sich wohl gerade hierauf dafür, dafs nur ein Gastmahl bei Jesu gemeint sein könne, der seine Begleiter bewirthete, obwohl doch auch sein Gastgeber dieselben eben in dieser Eigenschaft miteinladen konnte. Aber man übersieht, dafs, wenn die Nachfolge Jesu hier von einer ganzen Kategorie von Menschen ausgesagt sein sollte, dieselbe in keinem Fall so eng gedacht sein kann, dafs sie die Tischgemeinschaft mit einschliefst, wodurch also das begründende Moment des Satzes aufgehoben wird. Vlkm. hilft mit der sinaitischen Lesart; aber die pharisäischen Jünger Jesu sind eine Erfindung der Tendenzkritik, welche darin ein Abbild der „halbjüdischen“ *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* (Gal. 2, 12) finden will. Nur bei dieser Rathlosigkeit der gangbaren Auslegung entsteht der Schein eines ungeschickten, in eine fremde Erzählungsform eingeschobenen Glossems, auf welche Klst. S. 45. 375 kritische Schlüsse baut.

die zwar nicht wie damals etwas Schriftwidriges darin entdeckten; aber sich doch verletzt fanden dadurch, daſs einer, der sich als Ihresgleichen gerirte (1, 22) und vor dem Volke als Rabbi galt, so wenig auf die Ehre des Gelehrtenstandes hielt, daſs er sich in die schlechteste Gesellschaft begab. Dazu waren es diesmal Schriftgelehrten, die zu den Pharisäern gehörten, also zu der Partei, welche das Ideal der theokratischen Frömmigkeit zu verwirklichen strebte, und daher von allen Sündern sich aufs Strengste schied, ja durch ihre Gemeinschaft mit ihnen sich zu beflecken fürchtete. Woher sie kamen, braucht hier so wenig erörtert zu werden wie V. 6. Es verstand sich von selbst, daſs unter der Menge, die zu Jesu kam (V. 13), es auch solche Leute gab (vgl. Klst. S. 45) und diese muſsten nun sehen, wie er mit den von ihnen gemiedenen Sündern und Zöllnern nicht nur überhaupt verkehrte, sondern sogar Tischgemeinschaft pflog (bem. das nachdrücklich vorangestellte ἐσθίει). Wie sie es sahen, auch ohne selbst Gäste zu sein, ist auf verschiedene Weise denkbar und jedenfalls ist es ganz unnütz und willkürlich, das Sehen in ein bloſses Erfahren umzusetzen. Während V. 15 bei der Bezeichnung der Hausfreunde im Zöllnerhause naturgemäſs die Zöllner zuerst genannt wurden, sind hier die Sünder zuerst genannt, weil die Gemeinschaft mit solchen den pharisäischen Schriftgelehrten eben Anstoſs gab. Das Präsens ist sehr treffend gewählt; denn nicht dieser einzelne Fall war ihnen anstöſsig, sondern daſs sich in ihm ein Verhalten Jesu zeigt, welches dem ihrigen schnurstracks zuwiderlief. Diesmal begnügen sie sich nun aber nicht mit verurtheilenden Gedanken wie 2, 6. 7, sondern sie sprechen dieselben aus, wenn auch zunächst nur gegen seine Jünger. Das wird also das Moment sein, durch welches dies zweite Beispiel einer beginnenden Opposition gegen Jesum steigernd über das erste hinausgeht. Uebrigens deutet das Imp. an, daſs Marcus nicht erzählen will, welche Aeuſserung einige pharisäischen Schriftgelehrte (es steht kein τινές wie 2, 6) in diesem bestimmten Falle gethan, sondern daſs er beschreiben will, was diese Art Leute in Folge jenes Vorgangs im Zöllnerhause zu rügen fanden. Daher wird auch ihr Vorwurf ganz wie 2, 7 nur seinem wesentlichen Inhalt nach mit dem ὅτι recit. (das Buttm. S. 218 verkennt, indem er ὅ, τι schreiben will) eingeführt und die einfache Aussage ist in tadelndem Tone gesprochen zu denken. Ganz in der tautologischen Manier des Marcus wird dabei im Wesentlichen einfach wiederholt, was in dem Participialsatz als Grund ihres Anstoſses angegeben war (vgl. auch das dreimalige μετὰ τ. τελ. καὶ ἁμ., wie das dreimalige διαλογίζεσθαι ἐν 2, 6. 8); die Thatsache, die sie aussprechen, ist in ihrem Sinne schon Vorwurf genug. Doch ist wenigstens insofern der Ausdruck variirt, als die Gemeinschaft mit den verrufenen Leuten als der eigentliche Grund des Anstoſses vorangestellt wird und unter diesen wieder die Zöllner, weil es sich ja um das handelt, was eben im Zöllnerhause vorgegangen war (V. 15). Charakteristisch für Marcus ist auch die Art, wie das beschuldigte Subject als selbstverständlich garnicht genannt wird.

V. 17 Obwohl nun der Vorwurf zunächst an die Jünger addressirt war, so ergreift doch Jesus selbst (bem. die Nennung des Namens), auf den er gemünzt war, als er davon hörte, die Gelegenheit, sein Verhalten ihnen gegenüber zu rechtfertigen (bem. das λέγει wie 1, 41). Er thut es in einem Gleichniſs. Wie die Gesunden, die in voller Kraft ste-

ben (bem. den colorirten Ausdruck), nicht eines Arztes bedürfen, sondern die Kranken, welche sich übel befinden, so ist Jesus nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder (bem. das Asyndeton wie 1, 15. 2, 7). Es wiederholt sich also im Gebiete seiner Wirksamkeit ein Gesetz aus dem Gebiet des natürlichen Lebens; lediglich das Bedürfnifs darf das Verhalten des Arztes bestimmen und so auch das seine. Es ist eine völlige Verkennung des Wesens gnomologischer Rede, wenn man darauf reflectirt, ob es überall Gerechte giebt und daher nur an vergleichungsweise Gerechte (de W.) oder an solche, die sich für gerecht halten (Myr.), denken will. Dafs ihn nach jener Analogie sein Beruf an die Sünder weist und nicht an die Gerechten, weil gerade jene seiner bedürfen, will Jesus sagen, wobei es also völlig gleichgültig bleibt, ob es solche Gerechte giebt, die seiner garnicht bedürfen. Hier dient der Begriff ja nur zur gnomologischen Illustration seines Gegensatzes. Genug, dafs Jesus sich auf dem durch jene Analogie als nothwendig erwiesenen Wege seines Berufes befindet, wenn er mit den Zöllnern und übelberufenen Leuten verkehrt und zwar nicht obwohl, sondern gerade weil sie Sünder sind. Um dies aber recht stark hervorzuheben, sagt er, er sei gekommen sie zu rufen; er selbst hat also diese Gemeinschaft mit ihnen zu Wege gebracht. Es bedarf weder der auf die falsche Exegese des ἐν οἰκίᾳ αὐτοῦ (V. 15) gestützten Annahme einer Anspielung auf seine Einladung (Myr. Vlkm.), noch der durch den Context nicht motivirten Herbeiziehung des technischen Begriffs der Berufung zum Gottesreich (Bl.), um das καλεῖν zu erklären. Selbst der Gedanke an seine Nachfolge, den man auf die gangbare Erklärung des ἠκολούθουν (V. 15) stützen könnte, liegt nicht darin, da ja nicht diese der Gegenstand des Anstofses war. Er verkehrt mit den Sündern, weil gerade sie, die seiner bedürfen, zu rufen seine Aufgabe ist und weil er mit den von ihm selbst Gerufenen ja verkehren mufs. Wie schon das Wort, zu welchem ihn der erste Vorwurf veranlafste (V. 10), darauf hinwies, dafs sein Beruf sich specifisch auf die Sünder erstreckt, denen er bevollmächtigt ist, die Sündenvergebung anzukündigen, so läfst dieses eine noch umfassendere Beziehung desselben auf die Sünder ahnen, ohne sie näher zu bezeichnen; denn die gangbare symbolische Ausdeutung des ärztlichen Berufes liegt dem Wesen der parabolischen Rede fern. Um dieser Verwandtschaft der Worte willen, in die sie ausgehen, sind diese beiden Geschichten sichtlich an der Spitze unseres Theils miteinander verbunden.

Während Matthäus das doppelsinnige ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ fälschlich von dem Hause Jesu versteht, der ja nach ihm in Capharnaum wohnt (9, 1), entfernt Lucas jede Zweideutigkeit, indem er ausdrücklich den Levi ein grofses Gastmahl veranstalten läfst. Wie die Abschreiber, so hat schon Matthäus die Notiz über das Gastmahl zur blofsen Zeitbestimmung herabgesetzt und das Auftreten der Zöllner und Sünder als das neue Hauptmoment hervorgehoben (bem. das ἰδού — ἐλθόντες), die Motivirung der Anwesenheit der Jünger (bem. das συνανακ., das nur noch 14, 9 in einer Marcusparallele vorkommt) mufste natürlich wegfallen, da bei ihm schon überall Jesus von Jüngern umgeben erschien (5, 1. 8, 21. 23). Lucas erwähnt die Jünger vollends garnicht, obwohl er nachher (V. 30) sie wegen ihres Mitspeisens anreden läfst, was deutlich zeigt, dafs ihm die Darstellung des Marcus vorschwebt, und begnügt sich daher damit, dafs ein grofser Haufe von Zöllner und Zöllnergenossen (wie er das nachher damit verbundene ἁμαρτωλοί hier erläutert) anwesend war (bem. das κατακεῖσθαι aus Marcus

wie 5, 25, das Matthäus wie 26, 7 in *ἀνακεῖσθαι* verwandelt, da er jenes Comp garnicht braucht). Statt der seltenen Bezeichnung der Gegner nennt Matthäus die Pharisäer, da ihm wohl nicht mehr durchsichtig war, woher gerade Schriftg diesen Anstofs nahmen, während Lucas in Analogie mit 5, 17. 21 die Pharisäe die zu ihnen gehörigen Schriftgelehrten als zwei gesonderte Kategorien nennt. W jener sodann nur den Objectssatz bei *ἰδόντες* wegläfst, der sich aus dem Vorwu selbst ergab (bem. das für Marc. so charakteristische *ἔλεγον*), nahm dieser bereits an dem *ἰδόντες*, das ihm (wie das *ἀκούσας* Marcus V. 17) eine Anwesenheit im Z hause zu involviren schien; dagegen charakterisirt er ihren Ausspruch als ein und behält nur das Imp. des Marcus bei. Dafs beide die vorwurfsvolle Bemerk gleicher Weise zu einer Frage nach dem Grunde ihres Verhaltens umbilden (vg 5, 21), erklärt sich leicht, da beide gleich sehr das *διατί* lieben. Dagegen hat M das ungenannte Subject durch *ὁ διδάσκαλος ὑμῶν* ergänzt, während Luc. den an di ger addressirten Vorwurf auch auf sie bezieht und zum *ἐσθίετε* das *καὶ πίνετε* fügt. Trotzdem bringt er nicht nur das Wort Jesu mit Marcus als Selbstrechtfert sondern qualificirt es ausdrücklich als Antwort darauf (vgl. 5, 22). Während M die beiden nothwendig zusammengehörigen Parallelglieder durch eine Einsch trennt, als deren Begründung dann das zweite (das doch nur die Anwendung sten enthält) erscheint, sonst aber das für Marcus so charakteristische *ἰσχύοντ κακῶς ἔχοντες* (vgl. zu 8, 16) beibehält (bem. noch die Verwandlung des *καί* in des *λέγει* nach dem Part. aor. in *εἶπεν*), erklärt Lucas jenes durch *ὑγιαίνοντες*, w er dieses beibehält, und erläutert das *καλέσαι* durch *εἰς μετάνοιαν* (bem. noch das g tere Perf. *ἐλήλυθα*, das *εἶπεν* wie bei Matthäus und das *πρὸς αὐτούς* wie 4, 43).

8. 2, 18—22. Die Fastenfrage.

Matth. 9, 14—17.	Marc. 2, 18—22.	Luc. 5, 33—
V. 14: *τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες· διατί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσιν;*	V. 18: *καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διατί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν;*	V. 33: *οἱ δὲ εἶπαν π οἱ μαθηταὶ Ἰωά στεύουσιν πυκνὰ ποιοῦνται, ὁμοίως κ Φαρισαίων, οἱ δ ουσιν καὶ πίνουσιν.*
V. 15: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν ἐφ' ὅσον μετ' αὐτῶν ἐστὶν ὁ νυμφίος;*	V. 19: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν.*	V. 34: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ε αὐτούς· μὴ δύνα υἱοὺς τοῦ νυμφῶ νυμφίος μετ' αὐτ ποιῆσαι νηστεῦσαι;*
ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν.	V. 20: *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.*	V. 35: *ἐλεύσονται καὶ ὅταν ἀπαρθῇ τῶν ὁ νυμφίος, στεύσουσιν ἐν ἐκε ἡμέραις.*
V. 16: *οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται.*	V. 21: *οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται.*	V. 36: *ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς αὐτοὺς ὅτι οὐ βλημα ἀπὸ ἱματίου σας ἐπιβάλλει ἐπὶ παλαιόν· εἰ δὲ μ καινὸν σχίσει καὶ τ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐ ἀπὸ τοῦ καινοῦ.*

V. 17: οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε, ῥήγνυνται οἱ ἀσκοί, καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπόλλυνται· ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς, καὶ ἀμφότερα συντηροῦνται.

V. 22: καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μὴ, ῥήσσει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί. ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς.

V. 37: καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε, ῥήξει ὁ οἶνος ὁ νέος τοὺς ἀσκούς, καὶ αὐτὸς ἐκχυθήσεται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται· V. 38: ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον. V. 39: καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.

V. 18: In B ist das dritte μαθηταί entweder nach der Endung σοι ausgefallen oder als überflüssige Abundanz gestrichen, wie DΔ Mjsc. das zweite weglassen. Aufserdem hat der emendirte Text, wie er noch in Δ (vgl. L Mjsc.) erhalten, den ersten Ausdruck (ἦσαν οἱ μαθ. Ἰωαν. καὶ οἱ τῶν Φαρ.) nach dem so geänderten zweiten conformirt (vgl. 2, 9). Das οἱ δὲ μαθηταί σου (ℵΔ it. vg.) wird aus Matthäus sein. — **V. 19**: Der emendirte Text (AΔ Mjsc.) hat μετ' αὐτῶν in μεθ' ἑαυτῶν verwandelt und dasselbe mit Nachdruck vorangestellt (vgl. zu 2, 12); ebenso wird die Präposition 4, 22. 6, 2. 14 in A Mjsc. vorangestellt, während viel häufiger im emend. Texte die Präposition hinter das Verbum gerückt wird (2, 23. 3, 7. 4, 1. 5, 18. 6, 49. 7, 5. 15. 9, 28. 12, 7. 38. 14, 62; vgl. auch ℵ: 1, 21. 3, 27), um die Wortstellung zu vereinfachen. Bem. wie L das ἑαυτῶν aufgenommen, aber noch die richtige Stellung hat. — **V. 21**: Der älteste Text (ℵBL), der sicher nicht wegen der Stellung des Verbi, das ja dort durch γάρ vom Subject getrennt ist, aus Matthäus herrührt (Myr.), ward von den Emendatoren geändert, um das τὸ πλήρωμα mit τὸ καινόν zu verbinden (vgl. zu 2, 3), theils indem man ἀπ' αὐτοῦ vors Verbum stellte und so dieses zugleich mit der Präposition verband (Myr. nach AΔ), theils indem man es wegliefs und durch ἀπό vor τοῦ παλαιοῦ ersetzte (D it.); das τὸ πλήρωμα αὐτοῦ (Rcpt. nach C Mjsc.) ist aus Matthäus. Eigenthümlich ist das ἀφ' ἑαυτοῦ bei B, das wohl den Gedanken ausdrücken soll, dafs der Flicken von selbst (ohne dafs das Kleid daran schuld ist) den Schaden anrichtet; doch ist die Vertauschung des αὐτοῦ mit ἑαυτοῦ in B zu häufig (vgl. 8, 35. 37. 11, 7. 8. 13, 34), um darauf Gewicht zu legen. — **V. 22**: In dem hauptsächlich mit C verwandten Codex, aus dem die Lucasconformationen stammen, scheint der ganze Satz εἰ δὲ μήγε, ῥήξει ὁ οἶνος ὁ νέος τ. ἀσκ. nach Lucas conformirt gewesen zu sein, daraus ist das ῥήξει in ℵB (Ti.), das ὁ νέος in den emendirten Text (AΔ), das μήγε in CL übergegangen, die auch wie D das ῥήξει aufgenommen. An sich könnte auch das ῥήσσει nach dem folgenden Präsens conformirt sein (vgl. zu 2, 9), allein es ist sehr unwahrscheinlich, dafs die fortlaufende Reihe der Präsentia so unmotivirt durch ein einzelnes Futurum unterbrochen sein sollte und da der Satz ohnehin an die Fassung des Lucas erinnert, lag die Conformation nach ihm am nächsten. Dagegen ist die zweite Hälfte des Nachsatzes, deren Anfang (καὶ ὁ οἶνος) an Matthäus erinnerte, nach diesem conformirt worden (ℵACΔ Mjsc.), zumal das singularische Verbum beim doppelten Subject Anstofs erregte (vgl. 1, 5). Mit dem elliptischen Schlufssatz wufsten D it. nichts anzufangen und strichen ihn. Wäre er aus Lucas zugesetzt (Ti.), so wäre sicher auch das βλητέον mit aufgenommen, das aufser den Emendatoren (ACLΔ Mjsc.) schon der erste Corrector von ℵ hinzufügt.

Es ist eine völlige Verkennung der Darstellungsweise des Marcus, wenn man in dem ἦσαν c. part., womit die neue Perikope beginnt, eine bloſse archäologische Notiz gesehen hat (Fr. de W.), obwohl noch Klst. diese Fassung dadurch zu stützen sucht, daſs er das νηστεύοντες ganz allgemein von der Sitte der Fastenübung nimmt. Man kann aber ebenso wenig mit Hltzm. S. 73 an ein Fasten der Johannesjünger nach dem Tode ihres Meisters denken, da ja gleichzeitig die Pharisäer fasteten. Es muſs also eine der traditionellen Fastenzeiten gewesen sein, welche die Johannesjünger noch mithielten und der Erzähler versetzt uns ganz ex abrupto schildernd mitten in eine neue Situation hinein, welche Anlaſs zu einem neuen Anstoſs gab, den man an Jesu nahm. Damit ist angedeutet, daſs auch diese Geschichte zeitlich mit der vorigen in gar keinem Zusammenhange steht; denn für die Annahme, daſs etwa der Tag, an welchem Jesus mit seinen Jüngern im Hause des Levi speiste, ein solcher Fasttag war, fehlt V. 18

es im Texte an jeder Andeutung. Ganz wie 1, 30 vergegenwärtigen die Präsentia den Moment innerhalb dieser Situation, an welchen die folgende Erzählung anknüpft. Man kommt und richtet eine Frage an Jesum, welche auf diese Fastenübung Bezug hat. Die Frager sind nicht die eben genannten (de W. Myr.) oder gar die Johannesjünger allein (Hltzm.), da diese ja in der Frage als dritte Personen bezeichnet werden, sondern der bei Marc. so überaus häufige impersonelle Ausdruck (vgl. 1, 30) erhält nur aus dem Zusammenhange insofern eine nähere Bestimmung, als man am natürlichsten an die Schriftgelehrten denkt (Ew.), die bisher an ihm Anstofs genommen haben (V. 6. 16). Das Characteristische der Frage liegt aber darin, dafs die Johannesjünger, die doch Jesus auch für Jünger eines Gottgesandten hält, in dem vorliegenden Falle (doch gewifs auf Anweisung ihres Meisters) die traditionellen Fasten, wie sie die Jünger der Pharisäer nach der Lehre dieser halten, mitmachen. Die Frage geht also keineswegs auf die Sitte der Fastenübung überhaupt (Klst.), sondern gerade auf die traditionellen Fasten, deren pharisäische Uebung von einem Propheten der Gegenwart ausdrücklich sanctionirt schien. Um so auffallender war es den Gegnern, dafs sich die Jünger Jesu (bem. das dreimalige *μαθηταί*, und dazu V. 16) von dieser Observanz emancipirten, und sie gehen nun im Vergleich mit V. 16 wieder einen Schritt weiter. Sie wagen sich bereits an Jesum selbst heran, obwohl sie den immer auf ihn als ihren Meister zurückfallenden Vorwurf noch in eine Kritik des Verhaltens seiner Jünger kleiden.

Matthäus hat die Geschichte durch seine *τότε* (vgl. 3, 5) der Absicht des Marcus entgegen zeitlich mit der vorigen verknüpft und als Subject zu *ἔρχονται* die Johannesjünger aus dem übrigens als überflüssig weggelassenen Eingange entnommen. In Folge dessen läfst er sie freilich *ἡμεῖς — νηστεύομεν* sagen; doch bleibt es immer seltsam, dafs die Johannesjünger sich Jesu gegenüber auf die Pharisäer berufen und nach dem Grunde ihres eigenen Fastens fragen (bem. noch die stilistische Verschönerung: *προσέρχονται λέγοντες*). Um so weniger darf man mit Klst. S. 376 annehmen, erst Marcus habe zu der von dem Verhältnifs Jesu zu den Johannesjüngern handelnden Matthäusperikope die Pharisäer hinzu gebracht, um das Stück den übrigen dieses Abschnitts gleichartig zu machen. Denn auch bei Matthäus kommen ja in der Frage die Pharisäer vor, nur ganz unmotivirt, und die Personen, durch deren Verhalten das Stück bei Marcus den vorigen gleichartig wird, sind nicht die Pharisäer, die hier nur als Vertreter der traditionellen Fastenübung erscheinen. Lucas hat vollends nach Weglassung des Eingangs unser Stück zur blofsen Fortsetzung des vorigen gemacht. Dieselben Frager wie dort bemäkeln wie dort das Essen und Trinken der Jünger (vgl. V. 33 mit V. 30), nur dafs sie es jetzt in den Gegensatz zu den häufigen Fasten- und Gebetsübungen (vgl. 11, 1) der Frömmsten ihrer Zeit stellen, die so ganz allgemein erwähnt werden, weil ja mit dem Eingange die Beziehung auf ein bestimmtes vorliegendes Fasten weggefallen war (bem. noch die Hinzufügung des *ὁμοίως* und die Entfernung des zweimal abundanten *μαθηταί*). Die Frage selbst ist aber zu einer tadelnden Hinweisung auf das Verhalten seiner Jünger geworden. Von einer Combination aus Matth. und Luc., welche die unpassende Form der Frage erzeugt habe (de W.), kann schon darum nicht die Rede sein, da die Form der Frage nur unpassend ist, wenn man ein falsches Subject zu *ἔρχονται* ergänzt und da gerade im Fehlen einer näheren Bezeichnung der Frager und im Subject der Frage Marcus mit Lucas gegen Matthäus stimmt. Vielmehr ist auch hier offenbar wie 2, 15 der doppelsinnige Ausdruck der Quelle von Matthäus und Lucas verschieden gedeutet, indem ja Lucas zu seiner Zusammenziehung der Ge-

schichten nur dadurch bewogen ist, dafs er als Subject zu ἔρχονται die Frager aus V. 16 hinzudenkt.

Auch hier wie V. 17 hebt der Erzähler durch Nennung des Namens ausdrücklich V. 19
hervor, wie Jesus die Sache der Jünger zu seiner Sache macht. Das Wort aber wird aoristisch eingeführt, weil in ihm die eigentliche Pointe der Geschichte liegt (vgl. zu 1, 41); denn erst aus ihm erhellt, dafs dieser Anstofs, obwohl an sich scheinbarer als die beiden früheren (V. 7. 16), doch ebenso unberechtigt war wie sie, und darum wie sie siegreich von Jesu zurückgewiesen ward. In der negativen Frage, womit dasselbe beginnt, liegt bereits die Hinweisung auf die Unmöglichkeit, dafs die Brautführer (eigentlich die Söhne des Brautgemachs, weil sie die Braut in dasselbe geleiteten) fasten können, während der Bräutigam bei ihnen ist. Wenn nun doch die Antwort ausdrücklich gegeben wird, so geschieht dies in der umständlichen Weise des Marcus, um durch den nun vorantretenden Zeitsatz noch stärker hervorzuheben, dafs für die Zeitdauer (bem. das ὅσον χρόνον im Unterschiede von ἐν ᾧ), wo sie den Bräutigam dauernd bei sich haben (bem. das ἔχουσιν im Unterschiede von ἐστίν), das νηστεύειν für sie ausgeschlossen ist. Es bedarf also nicht der Annahme, dafs das zweite Hemistich die Anwendung auf die Jünger mache (Klst.), vielmehr wird dieselbe durch die Unmöglichkeit, die beiden parallelen μετ' αὐτῶν verschieden zu beziehen, ausgeschlossen. Die Bilderrede ist nicht in der Form eines Gleichnisses durchgeführt, da gleich vom Fasten die Rede ist, nach welchem gefragt war (V. 18), aber auch nicht allegorisch gemeint, als wolle sich Jesus als den messianischen Bräutigam darstellen, dem die Jünger als παρανύμφιοι die Braut zuführen, um mit ihr im kommenden Messiasreich die hochzeitliche Vereinigung zu feiern. Vielmehr ist das tertium comparationis lediglich die Freudenzeit, welche den Bräutigam mit seinen Freunden beim Hochzeitfeste verbindet. Eine ebenso so hohe und herrliche Freudenzeit ist den Jüngern in der Gemeinschaft mit ihm angebrochen und mit dieser stünde das Fasten (als Ausdruck der Trauer) im Widerspruch. Dies erhellt daraus, dafs im Gegensatz zu dieser Gegenwart V. 20
die kommenden Tage in den Blick gefafst werden, wo der Bräutigam ihnen entrissen sein wird; denn das ἀπαρθῇ deutet zwar nicht nothwendig auf einen gewaltsamen Tod, wohl aber auf ein unnatürliches und schmerzhaftes Hinweggenommenwerden, also auf den Tod. Im Gleichnifs aber würde der Bräutigam keineswegs durch den Tod von seinen Freunden getrennt, sondern durch die Vollendung der Hochzeitfeier und in der Allegorie wäre vollends, wenn die Vereinigung des Bräutigams mit der Braut im Messiasreich vollzogen, an den Tod desselben garnicht mehr zu denken. Auch hier ist also lediglich an den concreten Fall gedacht, der im Verhältnisse Jesu zu seinen Jüngern eintreten wird und die jetzige Freudenzeit in Trauerzeit verwandeln, wie sie den Brautführern bei plötzlichem Tode des Bräutigams anbräche. Dann wird es ihnen ebenso natürlich sein zu fasten, wie jetzt nicht zu fasten. Wenn nun das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ unter den kommenden Tagen specieller den einen in den Blick fafst, wo der, in dessen Gemeinschaft ihnen solche Freudenzeit ward, ihnen entrissen sein wird, so entspricht das ganz der Weise des Marcus, die reine Zeitbestimmung (hier das τότε) noch näher zu qualificiren (vgl. 1, 32. 35) und braucht man daher nicht die Beziehung auf eine

Zukunft einzutragen, wo die Kunde über das Verbleiben des Hinweggenommenen die Traurigkeit wieder aufhebt (Klst.).

Indem Jesus das Nichtfasten seiner Jünger damit rechtfertigt, daſs jetzt für sie Freudenzeit sei und als selbstverständlich voraussetzt, daſs sie zur Trauerzeit fasten werden, stellt er überhaupt das Fasten unter einen ganz anderen Gesichtspunkt, als den, von welchem aus die Frager es betrachteten. Das traditionelle Fasten galt als eine Leistung, zu welcher man durch das Herkommen sich verpflichtet oder mittelst welcher man seine Frömmigkeit zu erweisen und zu fördern sich gedrungen fühlte. Jesus betrachtet es als eine äuſsere Uebung, die zum natürlichen Ausdruck des inneren Seelenzustandes gehört und daher lediglich von dem eigenen Bedürfniſs abhängt. Ohne gegen jene Betrachtungsweise zu polemisiren, macht er die seine als für ihn und seine Jünger allein maſsgebend geltend und entzieht damit der herkömmlichen Fastenobservanz den Grund, worauf sie ruht. Der Ausblick auf den Tod enthält noch keine Beziehung auf den Zusammenhang desselben mit seinem Werke; er wird den Freunden entrissen werden, wie überall der Tod die Bande der Freundschaft zerreiſst. Nur in der Bezeichnung der Gegenwart als einer Freudenzeit für die Jünger, die nur mit dem Hochzeitsjubel verglichen werden kann, spielt die Hinweisung auf die höchste Freudenzeit, die mit der Erfüllung aller Heilsverheiſsung für Israel anbrach und von den Jüngern als solche erkannt wird.

Beide Parallelen haben den scheinbar tautologischen Ausdruck des Marcus gekürzt, indem sie die Antwort fortlassen. Daſs nicht erst Marcus dieselbe aus der Frage bei Matthäus heraus gesponnen (Klst. S. 376), erhellt daraus, daſs das ἐφ' ὅσον in dieser noch deutlich an das ὅσον χρόνον in jener erinnert und daſs Matthäus gleich das scheinbar dem Bilde und der Bedeutung des Spruchs mehr entsprechende πενθεῖν einsetzt, während doch der Gegensatz zeigt, daſs auch hier vom νηστεύειν die Rede war. Daſs aber nicht Marcus den Matthäus und Lucas combinirt (de W.), erhellt daraus, daſs die bestimmtere Hinweisung bei Lucas darauf, wie sie die Jünger doch nicht durch ihr Bedenken zum Fasten veranlassen können, offenbar den reflectirenden Schriftsteller verräth. Auch das für Marcus so charakteristische τότε ἐν ἐκ. τ. ἡμ. wäre keine Combination, sondern einfach aus Lucas entnommen, wo aber erst durch die Verwandlung des Singular in den Plural eine wirkliche Tautologie entsteht, die nothdürftig durch das καί vor ὅταν gehoben wird.

V. 21 Ohne jede Verbindung (vgl. V. 17) schlieſst sich an den ersten Theil des Bescheides Jesu ein Gleichniſspaar. Niemand näht ein Flick, das aus einem ungewalkten Lappen, also aus ganz neuem Tuch besteht, auf ein altes Kleid. Das elliptische εἰ δὲ μή hat so sehr die Geltung einer unveränderlichen Partikel erhalten, daſs es auch bei den Griechen selbst nach voraufgegangener Negation steht. Widrigenfalls — so fährt demnach der Ausspruch fort — macht der Flicken, sobald er nämlich naſs geworden einläuft, oder sonst bei einer Dehnung, indem er das mit ihm zusammen genähte mit abreiſst, den Schaden nur gröſser. Der Flicken wird als das πλήρωμα bezeichnet, um anzudeuten, daſs derselbe bestimmt war, eine Lücke in dem alten Kleide auszufüllen. Statt dessen nimmt er gerade von dem Kleide etwas fort (bem. das bei Marcus so häufige Fehlen des Objects und dazu 1, 41) und es entsteht ein ärgerer Riſs. Die nachgebrachte

Apposition hebt nur noch einmal nachdrücklich hervor, dafs es eben die neue Ergänzung des alten Kleides ist, welche diesen zweckwidrigen Erfolg zu Wege bringt. Vlkm. erklärt, der neue Flicken nehme dem alten Kleide alles noch gute Ansehen (τὸ καινόν) und schände es so erst recht. Er findet das sehr geistreich, es ist aber nur wortwidrig. — Das ganz analog gebildete zweite Gleichnifs schliefst sich mit einem V. 22
einfachen καί an. Niemand schüttet jungen Wein, bei dem die Gährung noch nicht vollbracht ist, in alte und darum mürbe Schläuche. Widrigenfalls zerreifst der Wein die Schläuche und der Wein geht zu Grunde mit sammt den Schläuchen (zu dem Sing. des Verbi vgl. 1, 5. 36), also nicht hier das Neue allein wie dort das Alte (Vlkm.). Das Verderbliche jenes verkehrten Beginnens wird vielmehr hier doppelt stark ins Licht gesetzt und es tritt demselben nun in einer effectvollen Ellipse das einzig natürliche Verfahren gegenüber, wonach man jungen Wein in neue Schläuche gieſst (ergänze βάλλουσιν).

Das Zweckwidrige einer Verbindung von Neuem mit Altem auf dem Gebiete des natürlichen Lebens wird also zum Gleichnifs gesetzt für die Unzuträglichkeit der gleichen Verbindung auf dem Gebiet des religiösen Lebens. Läge irgend eine Wahrscheinlichkeit vor, dafs dieser Spruch in der apostolischen Quelle ursprünglich selbstständig gestanden habe und erst von Marcus in diesen Zusammenhang verflochten sei, wie ich selbst noch Stud. u. Krit. 1861, S. 65 annahm, so könnte derselbe den allgemeineren Sinn gehabt haben, dafs die neue Lehre oder das neue Leben, das Jesus bringt, sich mit den alten Formen der israelitischen Frömmigkeit nicht vertrage. Aber wie für jene Annahme nach den berichtigten Texten kein ausreichendes Indicium vorliegt, so widerspricht dieser Gedanke durchaus den von Jesu sonst geltend gemachten Grundsätzen und aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit (vgl. m. bibl. Th. d. N. T. § 27). In diesem Zusammenhange aber kann der Spruch sich unmöglich, wie man gewöhnlich annimmt, auf die Zweckwidrigkeit der Fastenübung für seine Jünger beziehen, da ja bei dieser nicht ein Neues mit dem Alten, sondern ein Altes mit dem Neuen verbunden wäre und da, wenn man etwa an die Einzwängung des Neuen in die alten Formen denkt, die dadurch herbeigeführte Zerstörung des Alten nicht Schaden, sondern Gewinn wäre. Vielmehr wendet sich die Rede, nachdem Jesus seine Jünger gerechtfertigt (V. 19. 20), dazu, zu erklären, inwiefern die Johannesjünger, welche die Gegner bei ihrem Vorwurf vorgeschoben hatten (vgl. zu V. 18), ganz Recht thun, wenn sie bei der alten Fastenübung bleiben. Sie stehen noch auf dem Standpunkt des Alten und wenn sie sich, ohne denselben zu verlassen, die neue Auffassung des Fastens, von welcher aus Jesus das Verhalten seiner Jünger vertheidigt, aneignen wollten, so würden sie etwas ebenso Verkehrtes thun, wie der, welcher ein altes Kleid mit neuem Zeuge flickt oder jungen Wein in alte Schläuche gieſst. Auch hier liegt im Hintergrunde der Gedanke, dafs Jesus ein Neues zu bringen gekommen ist, das sich in der ganzen Lebensgestalt der Jünger darstellt. Aber alles Allegorisiren, wie es Klst. S. 50. 51 sehr weitgehend übt, selbst jede specielle allegorisirende Ausdeutung des in beiden Fällen angerichteten Schadens verkennt das Wesen der Gleichnifsrede.

Schon Matthäus scheint richtig gefühlt zu haben, dafs Jesus von der Rechtfertigung seiner Jünger zur Anerkennung des Verhaltens der Johannesjünger übergeht

(bem. das δέ), gewifs aber Lucas, der die Parabel noch stärker vom Vorigen und durch den hinzugefügten Bildspruch (V. 39), der nur eine Entschuldigu Johannesjünger bezwecken kann (obwohl Jesus sie freilich nicht nur entschuldig dern ihr Verfahren als das ganz correcte darstellt), die Beziehung auf sie ganz stellt. Beide ersetzen das plastische ἐπιράπτει durch das von dem subst. verba gebotene ἐπιβάλλει, das also für eine gemeinsame Grundlage nichts beweisen Sonst hat Matthäus nur leichte stilistische Aenderungen, das bei Marcus nachdr vorangestellte Object setzt er hinter das Verbum, schreibt nach ἐπί den Dativ un den Erfolg des entgegengesetzten Verfahrens einfacher als Grund (γάρ) jener lichen Ordnung ein. Das πλήρωμα bestimmt er durch αὐτοῦ, das αὐτοῦ durch näher, während er das unverstandene oder selbstverständliche τὸ καινὸν τοῦ fortläfst. Dadurch erscheint dies allerdings nun als ein Zusatz des Marcus (Klst. der aber nach seiner sonstigen Weise sicher nicht das Substantiv durchs Pronomen haben würde und für dessen Ursprüglichkeit noch das εἰ δὲ μή zeugt, das in dem gebildeten Gleichnifs alle drei Parallelen haben. Viel freier bewegt sich Lucas, beim zweiten Gleichnifs eine doppelte Zweckwidrigkeit des Verfahrens herv Indem der Flicken von einem neuen Kleide genommen wird, zerreifst man sich d und zum alten pafst es doch nicht, woraus nur um so klarer die Beziehung vereinzeltes Stück der neuen Lebensweise erhellt, das, aus seinem Zusammenhan rissen, diese zerstört und die alte nicht bessert. Im zweiten Gleichnifs haben abgesehen von dem εἰ δὲ μήγε, das beide auch sonst haben (Matth. 6, 1. Luc 13, 9. 14, 32), das Bedürfnifs gefühlt, das Verderben auf die Schläuche zu beschränk gegen beim Wein, wo das ἀπόλλυσθαι doch eigentlich etwas ganz anderes besagen es durch das genauere Ausgeschüttetwerden zu ersetzen, und die Ellipse am zu ergänzen (Matth.: βάλλουσιν, Luc.: βλητέον). Dies βάλλουσιν hat Matthäus be schon den Eingang demselben conform umzugestalten; sonst hat er nur noch da passivisch gewandt und einen Zusatz am Schlusse gemacht, der über den Zwe Gleichnisses gänzlich hinaus geht. Lucas folgt hier wörtlicher dem Marcus, n er wie V. 36 die Präsentia in Futura verwandelt, den Wein auch zum zweiten M den jungen bezeichnet, um nun aber das Subject nicht zum dritten Male zu holen, καὶ αὐτός setzt. Die Annahme einer Combination des Marcustextes aus M und Lucas, die de Wette auf falsche Lesarten stützt, ist schon darum undenkba Marcus sich dann aus Lucas nur stilistische Formalien, wie den Acc. nach ἐπί u erste εἰ δὲ μή, nichts aber von den sachlichen Umgestaltungen des Luc. angeeigne

4. 2, 23—28. Der erste Sabbathconflict.

Matth. 12, 1—8.	Marc. 2, 23—28.	Luc. 6, 1—
V. 1: ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων· οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπείνασαν καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχυας καὶ ἐσθίειν.	V. 23: καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.	V. 1: ἐγένετο δὲ ἐ τῷ [δευτεροπρώτῳ] δι σθαι αὐτὸν διὰ σ καὶ ἔτιλλον οἱ αὐτοῦ τοὺς στά ἤσθιον ψώχοντες τα
V. 2: οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἰδόντες εἶπαν αὐτῷ· ἴδε οἱ μαθηταί σου ποιοῦσιν ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ.	V. 24: καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν;	V. 2: τινὲς δὲ τῶν Φ εἶπον [αὐτοῖς]· τί οὐκ ἔξεστιν [πο σάββασιν;
V. 3: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ,	V. 25: καὶ αὐτὸς ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί	V. 3: καὶ ἀποκριθεὶ πρὸς αὐτοὺς εἶπεν·

ὅτε ἐπείνασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ;	ἐποίησεν Δαυὶδ, ὅτε *χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς* καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ;	ἀνέγνωτε δ ἐποίησεν Δαυὶδ, ὁπότε ἐπείνασεν *αὐτὸς* καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ [*ὄντες*];
V. 4: *πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ* τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον ὃ οὐκ ἔξον ἦν αὐτῷ *φαγεῖν* οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ, *εἰ μὴ* τοῖς ἱερεῦσιν *μόνοις*;	V. 26: *εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως καὶ* τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, *οὓς* οὐκ ἔξεστιν *φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς* ἱερεῖς, *καὶ ἔδωκεν καὶ* τοῖς *σὺν αὐτῷ οὖσιν.*	V. 4: [*ὡς*] *εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ* τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως *λαβὼν* ἔφαγεν *καὶ ἔδωκεν* [*καὶ*] *τοῖς μετ' αὐτοῦ, οὓς* οὐκ ἔξεστιν *φαγεῖν εἰ μὴ μόνους τοὺς* ἱερεῖς;
(V. 5—7.)	V. 27: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον·*	V. 5: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* [*ὅτι*]
V. 8: κύριος *γάρ* ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.	V. 28: *ὥστε* κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *καὶ* τοῦ σαββάτου.	κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

V. 23: Die gewählte Wortstellung verkennend, hat der emendirte Text sowohl das *αὐτόν* (ACL) als das *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (AΔ) der gewöhnlichen Wortstellung bei Marcus gemäfs hinter das Verbum gestellt. Dies geschieht auch sonst im emendirten Text (7, 26. 12, 1. 22. 14, 18; vgl. ℵ: 1, 45), während er sonst geneigter ist, das Subject in mehr griechischer Weise voranzustellen (1, 33. 4, 21. 37. 5, 31. 7, 5. 9, 2. 10, 4. 42. 12, 29. 14, 2. 50). Ebenso hat er die nachdrücklich vorangestellte Zeitbestimmung hinter das Verbum gesetzt (vgl. zu V. 19). — Das erleichternde *διαπορεύεσθαι* (BCD) ist aus Lucas. — **V. 24**: Das *ἐν* vor *τοῖς σαββ.* (Recepta) ist nach V. 23 conformirt (vgl. zu 1, 9), obwohl L, der es hier nach dem emendirten Texte aufnahm, es V. 23 gerade mit CΔ nach Matthäus wegläfst. — **V. 25**: Das *αὐτός* wird hier wie V. 8 gegen Ti. (ℵBCL) festzuhalten sein; dann aber wird auch das so leicht anstöfsige *ἔλεγον* nicht nach V. 24 conformirt, sondern gegen Ti. (ℵCL: *λέγει*) aufzunehmen sein. Vgl. zu 1, 18. — **V. 26**: Das in BD fehlende *πῶς* ist gegen Ti. als Verbindungszusatz (vgl. zu 1, 9) aus Matthäus zu streichen, da der Wegfall durch das folgende *εἰς*— schwerlich motivirt wäre. Der emendirte Text hat den Artikel vor *ἀρχιερέως*, weil er sonst bei Attributen, die zu Personennamen hinzutreten, zu stehen pflegt (vgl. 1, 16. 19. 2, 14); er fehlt aber offenbar absichtlich. Das *τοῖς ἱερεῦσιν* ist aus Matthäus. — **V. 27**: Die Weglassung des *καί* (A Mjsc.), das sonst eher als Verbindungszusatz hinzugefügt wird (1, 9), soll wohl den Gegensatz noch stärker hervorheben (vgl. D: 1, 22).

Wieder ohne jeden zeitlichen Zusammenhang mit dem Vorigen berichtet der Evan- V. 23
gelist einen neuen Vorfall, der zu einem Anstofs an dem Verhalten der Jünger Anlafs gab. Es geschah nämlich (vgl. 2, 15), dafs Jesus am Sabbath vorüberwanderte durch die Kornfelder. Das *αὐτόν* steht diesmal voran, weil nachher der Jünger Thun von seinem Verhalten ausdrücklich unterschieden wird, und ebenso steht die Zeitbestimmung nachdrücklich vor dem Verbum, weil auf sie im Folgenden Alles ankommt. Nach Klst. faſst das *παραπορεύεσθαι* bereits die Pharisäer in den Blick, die das Verhalten der Jünger sahen, weil der Weg an der Stätte, wo sie standen, vorüberführte; allein diese Anticipation der erst V. 24 genannten Pharisäer ist ganz unhermeneutisch. Es bezeichnet vielmehr wie 9, 30, dafs er durch die Kornfelder hinging, ohne sich bei ihnen aufzuhalten, sondern nur an ihnen vorüberwandernd. Seine Jünger aber (bem. das durch die Voranstellung im Gegensatz zu *αὐτόν* betonte Subject) wanderten nicht so ohne weiteres vorüber, sondern begannen in den Kornfeldern ein Thun, das zu dem folgenden Anstofs Veranlassung gab. Es ist nicht nöthig anzunehmen, dafs auch dieser Satz eigentlich von *ἐγένετο* abhängig sein sollte (Klst.); es wird vielmehr ganz wie 2, 15 die durch Jesum geschaffene Situation und der in ihr sich ergebende Anlafs zu dem folgenden Vor-

wurf unterschieden, nur daſs letzterer hier nicht wie dort ein in dieser Situation gegebenes Moment, sondern ein einzelnes Thun der Jünger war (daher nicht wie dort das Imp. sondern der Aor.), dessen Beginn eben durch jenes Wandern Jesu durch die Kornfelder veranlaſst wurde. Daher das ἤρξατο, das so wenig wie 1, 45 ein bloſses Flickwort ist, aber auch nicht besagt, daſs gleich nach dem Beginne ihres Thuns die Einrede der Pharisäer erfolgte (Myr.), sondern wie immer den Anfang eines Thuns markirt, das erst durch das Vorhergehende ermöglicht oder motivirt ist. Sie fingen nämlich, da er sie so durch die Kornfelder führte, an, ihres Weges zu gehen, indem sie dabei Aehren abrupften. Daſs ὁδὸν ποιεῖν hier dem guten Griech. zuwider gebraucht wird, wie sonst ὁδὸν ποιεῖσθαι, kann bei einem Schriftsteller wie Marc. nicht auffallen. Man braucht nicht einmal einen Latinismus (= iter facere) anzunehmen, da es Jud. 17, 8 (LXX) unzweifelhaft ebenso gebraucht ist. Daſs der Hauptbegriff in der Part.-Bestimmung liegt, wäre selbst nach Myr. nicht unzulässig, aber dieser Fall findet hier garnicht statt. Es soll eben nicht gesagt werden, daſs sie im Gehen Aehren rupften, sondern daſs sie nicht wie Jesus einfach an den Kornfeldern vorüberwanderten, daſs sie vielmehr ihren Weg machten, indem sie dabei die in den Kornfeldern stehenden Aehren (bem. den Artikel) abrupften. Ist demnach der Vorwurf der Sprachwidrigkeit gegen die herkömmliche Erklärung unbegründet, da er auf der unerweislichen Voraussetzung beruht, daſs Marcus die feineren lexicalischen Unterscheidungen des classischen Sprachgebrauchs sich angeeignet habe, so erweist sich die Erklärung Myr.'s, trotzdem daſs sie bei den Kritikern so vielfach Beifall gefunden hat (vgl. noch Vlkm. S. 196), als sachlich ganz unmöglich. Die Jünger sollen nach ihm durch Ausraufen der Aehren einen verwachsenen Feldpfad gangbar gemacht und so sich einen Weg gebahnt haben. Allein da nach der Darstellung des Evangelisten offenbar Jesus voranging (vgl. auch 10, 32), so muſs der Pfad wohl nicht so unwegsam gewesen sein. Sodann ist es in der That ein seltsames Beginnen, die im Wege stehenden Aehren auszuraufen, statt sie einfach niederzutreten. Endlich aber ist von einem Ausraufen von Aehren (richtiger: Halmen) garnicht die Rede; denn στάχυς ist bei Marc. 4, 28 die Aehre im Gegensatz zum Halm, es kann also nur ein Abrupfen derselben vom Halm gemeint sein, wodurch natürlich kein Weg gebahnt wird (vgl. Klst. S. 54). Vielmehr kann der Zweck desselben selbstverständlich nur gewesen sein, die Aehren mit den Händen zu zerreiben und die Körner zu essen. Daſs Marcus des Essens nicht erwähnt, ist ganz in der Ordnung; denn nicht an dem Essen der Körner nahmen die Pharisäer Anstoſs, sondern an dem an sich nach Deut. 23, 25 erlaubten Aehrenrupfen, das sie als eine Kategorie der zur Ernte gehörigen Arbeiten ansahen und so nach ihrer rigorosen Auffassung mit der Sabbathruhe unverträglich fanden. Nur ein Anlaſs zu dem folgenden Vorwurf soll aber erzählt werden.

V. 24 Die Pharisäer nämlich, als die eigentlichen Gesetzeswächter, sind es diesmal, die an dem Thun der Jünger Anstoſs nehmen. Auch hier wie 2, 16 will Marcus nicht erzählen, was irgendwelche einzelne Pharisäer in diesem speciellen Falle sagten (und schon daran scheitert Klst.'s Auffassung des παραπορεύεσθαι V. 23), sondern nur beschreiben, welchen Vorwurf die Pharisäer (als Kategorie gedacht) solchem Verhalten der Jünger gegenüber erhoben (bem. das Imp.). Wenn trotzdem das ἴδε im Eingange so

klingt, als beziehe es sich auf ein vor Augen liegendes Geschehen, so wird daraus wahrscheinlich, daſs der Ausdruck des Vorwurfs im Wesentlichen anderswoher entlehnt ist, und in der That müssen die im Folgenden aus der apostolischen Quelle entlehnten Sprüche dort eine ähnliche Einleitung gehabt haben (vgl. Jahrb. a. a. O. S. 323 ff.), wenn auch über den Wortlaut derselben sich nichts weiter vermuthen läſst, als daſs der Vorwurf mit dem dieser Quelle so geläufigen ἰδού eingeführt war. Wenn nun die Frage darauf geht, warum sie (bem. das als selbstverständlich vorausgesetzte Subject) am Sabbath thun, was nicht erlaubt ist, so ist es freilich unmotivirt, das τοῖς σάββασιν in den Relativsatz zu ziehen (Klst. Scholt. S. 98); aber sicher ganz unmöglich, die Worte so zu fassen, als ob die Jünger etwas an sich Unerlaubtes und noch dazu am Sabbath thun (Myr.); denn für jedes an sich unerlaubte Thun ist selbstverständlich der Tag, an dem es geschieht, ganz gleichgültig. Wenn sichs also um ein unerlaubtes Thun am Sabbath handelt, so versteht sich von selbst, daſs dabei an ein dem Sabbathgebot zuwiderlaufendes zu denken ist und das gleich zu ποιοῦσιν gestellte τοῖς σάββασιν (bem. den Dat. temp. wie 1, 21) wird dadurch nur stärker als der Hauptpunkt, auf den es hier ankommt, hervorgehoben. Es hängt jene hienach ebenso unnöthige als unmögliche Auffassung Myr.'s mit seiner falschen Erklärung des ὁδὸν ποιεῖν zusammen, das schon an sich den Pharisäern als ein Unerlaubtes erschienen sei. War aber dies ihr Wegbahnen unter den besonderen Umständen erlaubt, so konnte es, da das Gesetz davon garnicht handelt, auch von keiner gesetzlichen Scrupulosität für unerlaubt gehalten; war es aber unerlaubt, so konnte es, da es sich hier um ein einfaches Verhältniſs von Mein und Dein handelt, auch durch keine angebliche Nothwendigkeit gerechtfertigt werden.

Matthäus und Lucas haben das in seiner Beziehung so undeutliche παραπορεύεσθαι, wie das incorrect gebrauchte ὁδὸν ποιεῖν entfernt und im Vorblick auf das Wort Jesu, das vom Essen handelt, den Zweck des Aehrenraufens hinzugefügt, aber jeder in seiner Weise. Während Matthäus das ihm so geläufige Simplex wählt, setzt Lucas das dem folgenden διά entsprechende Compositum; während jener dem τίλλειν einfach das ἐσθίειν anfügt und es nur im Blick auf die folgende Rechtfertigung ausdrücklich durch ἐπείνασαν motivirt, läſst dieser dem ἤσθιον noch einen Zusatz folgen, welcher erklärt, wie sie sich die abgerupften Aehren eſsbar gemacht. Dagegen behält Lucas das ἐγένετο mit Acc. c. Inf. bei (nur mit Zurechtstellung der Wortfolge), Matthäus dagegen das dem Marcus so charakteristische ἤρξατο (er hat es 26 mal, Matthäus 13 mal fast nur in Parallelen). Das dem Marcus eigenthümliche ἔλεγον haben beide entfernt und durch den Aorist ersetzt (bem. noch das δέ statt καί bei beiden, wie bei Lucas schon V. 1, bei Matthäus V. 1 und 3); aber während Matth. nun die Pharisäer überhaupt zusehen läſst, legt Luc. nur einigen derselben den Ausspruch in den Mund. Ob in der apostolischen Quelle das Wort, das den folgenden Ausspruch Jesu veranlaſste, die Form einer Frage, wie bei Marcus, oder eines Vorwurfs hatte, wie bei Matthäus, läſst sich nicht mehr sicher entscheiden, da unser jetziger Matthäustext wegen des hinzugefügten Subjects, des erläuternd umgestellten ἐν σαββάτῳ und des durch ποιεῖν ergänzten ἔξεστιν sehr nach einer Bearbeitung des Marcustextes aussieht. Doch trifft vielleicht Lucas in dem ποιεῖν und der Umstellung der Zeitbestimmung mit ihm zusammen; nur ist die Form der letzteren gerade aus Marcus entlehnt, da Lucas V. 1, wie sonst gewöhnlich, den Singular schreibt (das δευτεροπρώτῳ ist wahrscheinlich unächt; vgl. Vlkm. S. 201). Die auf das Verhalten der Jünger bezügliche Frage wird übrigens bei Lucas auch an sie addressirt (vgl. die

ähnliche Aenderung 5, 30). Wie die Combinationshypothese bei Marcus V. 24 zu der wunderlichsten Textmischung führt, habe ich Stud. u. Krit. 1861, S. 685 dargethan.

V. 25 Ohne Zweifel wufste Marcus aus petrinischer Ueberlieferung, dafs bei Gelegenheit jenes ganz unbedeutenden Anlasses (V. 23), vielleicht geradezu zum ersten Male, die freiere Sabbathobservanz der Jünger Jesu zur Sprache gekommen war. Das bewog ihn, dieses Ereignifs in die Reihe der Erzählungen zu stellen, welche sämmtlich die entstehende und wachsende Opposition der herrschenden Parteien illustriren. Von einem bestimmten Ausspruch, den Jesus bei jener Gelegenheit gethan habe, will er nicht erzählen; denn das ἔλεγεν (vgl. auch V. 27) zeigt, dafs es ihm nur darauf ankommt, die Art, wie Jesus die freiere Sabbathobservanz der Seinen gerechtfertigt habe, an einigen Beispielen zu charakterisiren (vgl. zu 2, 16). Dieselbe entnimmt er zum gröfsten Theil einer Reihe von Aussprüchen, in welcher die apostolische Quelle die Rechtfertigung Jesu gegenüber den Vorwürfen, die man deshalb gegen seine Jünger erhob, darstellte (vgl. Jahrb. a. a. O.) und deren Einleitung ihm bereits V. 24 vorschwebte. Nun war aber hier der Fall ein sehr anderer, als bei dem V. 18 erhobenen Vorwurfe. Handelte es sich dort um eine fromme Uebung, deren Unterlassen immerhin kein Verbrechen war und deren Mitmachen zuletzt doch von ihnen allein abhing, so handelt es sich hier um ein (angeblich) gesetzwidriges Handeln, das im Kreise seiner Schüler zu verbieten Jesus unbedingt verpflichtet war. Wenn er darum dort in seiner Rechtfertigung ohne weiteres die Fastenübung der Stimmung der Jünger anheimstellen konnte (V. 19. 20), so betrachtet er hier die Interpellation wegen des Verhaltens seiner Jünger als einen indirecten Angriff auf sich selber, und gerade dadurch bringt die Geschichte ein über die vorige hinausgehendes Moment in die Entwickelung des Conflictes zwischen ihm und der Opposition. Seine Stellung zum Sabbathgesetz ist es, die er im Folgenden darlegt, um damit zu rechtfertigen, warum er ein Thun wie das seiner Jünger (V. 23) nicht inhibirte. Dies deutet der Evangelist schon in der Einleitung der folgenden Sprüche mit dem καὶ αὐτός ἔλεγεν an. Wie er V. 23 schon durch den betonten Gegensatz des αὐτόν — καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ hervorgehoben hatte, dafs es sich zunächst nur um ein Thun seiner Jünger handelte, das er zwar nicht mitmachte, das aber doch unter seinen Augen und also mit seiner Billigung geschah, so hebt er hier hervor, dafs er, dessen eigenthümliche Stellung zum Sabbathgesetz die folgenden Sprüche von verschiedenen Seiten her darthun, von dieser aus seine Duldung des Verhaltens seiner Jünger rechtfertigte.

Es ist nämlich sehr bemerkenswerth, dafs die ältere Quelle Jesum einfach fragen liefs, ob sie nicht gelesen haben, was David sammt seinen Gefährten that als er hungerte (vgl. Myr. zu d. St.). Wie nun Marcus schon formell stärker die Frage betont, ob sie denn niemals gelesen haben, was 1. Sam. 21 geschrieben steht, so hebt er auch durch die Einschaltung des χρείαν ἔσχεν ausdrücklicher hervor, dafs hier ein Nothfall vorlag. Vor Allem aber macht er durch Einschiebung des αὐτός das καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ zum Subject des ἐπείνασεν (vgl. zu dem Singular 1, 5. 36. 2, 22), so dafs nun einzig David es ist, um dessen Thun es sich handelt, und es liegt der Gedanke nahe, dafs er für sich als den Gesalbten Gottes (1, 10. 11) dasselbe Recht in Anspruch nimmt,

das der erste David im Falle der Noth sich erlauben durfte (vgl. Klst. S. 56). Dies bestätigt aber augenfällig das Folgende, das Marcus als einfache Antwort auf die gestellte Frage einführt. Während nämlich in der älteren Quelle das εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον V. 26
τοῦ θεοῦ (nämlich die Stiftshütte, vgl. Exd. 23, 19), wenn überall es dort stand (s. Anm. 2), jedenfalls nur die nothwendige Vorbereitung des ἔφαγον andeutete, wird dasselbe hier schon durch den Zusatz ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως zu einem selbstständigen Momente in dem Thun Davids erhoben, um das allein es sich hier handelt. Das erste ungesetzliche Thun Davids war also, dafs er das Heiligthum betrat, das nur die Priester betreten durften, und zwar nicht etwa zu einer Zeit, wo dasselbe verwahrlost und jeder Willkür preisgegeben war, sondern unter Abjathar als Hoherpriester, ohne dessen Vorwissen und Billigung er nicht so hätte handeln können[1]). Das zweite war, dafs er die Schaubrode (eigentlich Vorlegebrode nach dem Ausdruck der späteren Bücher לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת für das pentateuchische לֶחֶם הַפָּנִים, den die LXX schon Exod. 40, 23 haben) afs (bem. das nachdrücklich vorangestellte Object), die nur die Priester essen dürfen (bem. den Acc. c. Inf. nach ἔξεστιν, der bei den Classikern häufiger ist, im Neuen Test. nur hier und in der Lucasparallele sich findet). Während aber die ältere Quelle, die nur die Rechtfertigung der Jünger im Blicke hat, wie sie nach Matth. 12, 3 von einem Thun Davids und seiner Gefährten zu reden anhub, auch hier einfach sie gemeinsam die Schaubrode essen liefs (ἔφαγον), hebt Marcus ausdrücklich hervor, wie nicht nur David davon afs, sondern sie auch seinen Begleitern gab. Wie also der erste David selbst seine Begleiter im Falle der Noth zu einem dem Buchstaben des Gesetzes widersprechenden Thun veranlafste, so hat auch Jesus die Jünger zu ihrer freieren Sabbathobservanz ermächtigt, wenn er ihnen das Aehrenraufen am Sabbath gestattete. Nicht das ungesetzliche Essen des David und seiner Begleiter ist es, welches mafsgebend ist für ein ungesetzliches Essen der Jünger, auf welches sich der Vorwurf V. 24 ja garnicht bezog, sondern das doppelte Durchbrechen der theokratischen Ordnung Seitens des ersten David ist es, was den Gesalbten Gottes über dieselbe erhaben zeigt und ihn ermächtigt, auch seinen Jüngern im Nothfall eine Freiheit zu gestatten, wie David sie seinen Begleitern gestattete[2]).

---

[1]) So erläutert schon Klst. S. 56 treffend den Zusatz, der keineswegs eine blofse historische Notiz enthält. Damit ist das Fehlen des Artikels vollkommen gerechtfertigt. Das ἐπί c. gen. steht auch sonst bei Angabe der Lebens- oder Regierungszeit einflufsreicher Männer. Der historische Irrthum, der wohl nicht auf einer abweichenden Tradition beruht (Klst.) und nicht durch Künsteleien hinweggedeutet werden darf, entstand sehr einfach dadurch, dafs Abjathar sonst vielfach in die Geschichte Davids verflochten ist (vgl. 1. Sam. 22, 20 ff.). Nach 1. Sam. 21 war sein Vater Abimelech Hoherpriester zu der Zeit, als David auf der Flucht vor Saul nach Nobe kam.

[2]) So deutlich sich in den wesentlichen Hauptpunkten die Bearbeitung des Marc. von der Fassung der Urrelation abhebt, so ist die Gestalt der letzteren im Einzelnen doch nicht mehr mit voller Sicherheit herzustellen, namentlich weil unser Matthäustext schon von Marcus beeinflufst scheint. Zwar die Fassung von V. 3 wird noch durchweg von Lucas bestätigt, der das χρείαν ἔσχε des Marcus noch nicht hat, das οὐκ anders wie er durch οὐδέ verstärkt, und nur das (auch ihm so geläufige) αὐτός mit ihm theilt, das zur Anknüpfung des pluralischen καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ nothwendig schien (bem. noch das hinzugefügte ἀποχρισθείς wie 5, 22. 31, die Umschreibung des τί durch τοῦτο — ὅ und das ὁπότε statt des einfachen ὅτε). Aber schon das kann zweifelhaft sein, ob die Quelle die Frage mit πῶς fortsetzte, zumal das ὡς bei Lucas kritisch nicht gesichert ist. Sehr wahrscheinlich ist aber, dafs das εἰσῆλθεν εἰς τὸν

V. 27 Mit einem wiederholten *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (vgl. V. 25) leitet Marcus noch einen Spruch ein, der die Art, wie Jesus die freiere Sabbathobservanz der Seinen rechtfertigte, charakterisiren soll. Dieser Spruch rührt aus petrinischer Ueberlieferung her und war vielleicht von Petrus gerade als ein Wort berichtet, das Jesus bei der V. 23 erzählten Gelegenheit gesprochen. Gerade für diese höchst passend nämlich macht er darauf aufmerksam, dafs der Sabbath, was er ist (nämlich als göttliche Ordnung), nur geworden ist um des Menschen willen, damit ihm Ruhe und Erquickung zu Theil werde, nicht aber der Mensch um des Sabbath willen. Wenn also die Noth den Menschen zur Uebertretung der Sabbathruhe zwingt, so mufs dieselbe erlaubt sein, weil sonst der Sabbath Selbstzweck wäre, zu dessen Realisirung der Mensch geschaffen wäre, möchte sie nun seinen Zwecken entsprechen oder nicht. Es erhellt auch hier, wie unhaltbar die Myr.'sche Auslegung von V. 23. 24 ist, nach welcher, nachdem zuerst gezeigt, wie etwas an sich Unerlaubtes im Nothfall doch erlaubt sein könne, nun gezeigt werden soll, dafs dabei auch der Sabbath keinen Unterschied mache. Denn der Spruch besagt nicht, dafs der Sabbath für dies oder jenes indifferent sei, sondern dafs er, der Mittel sei, nicht zum Zwecke gemacht werden dürfe, dafs man also der Sabbathruhe nicht die menschliche Nothdurft opfern dürfe. Damit ist denn freilich der Sabbathordnung, nicht weniger wie V. 19. 20 der Fastenordnung der eigentlich gesetzliche Charakter abgestreift, dieselbe aus einer Regelung menschlicher Leistung lediglich zu einem (wenn auch gottgeordneten) Ausdrucke menschlichen Bedürfnisses gemacht.

V. 28 War somit in diesem Spruche das Wesen der Sabbathordnung selbst zum Fundament der Apologetik Jesu gemacht, so brachte es der nach V. 25 von Marcus hier in den Blick gefafste Gesichtspunkt für dieselbe mit sich, dafs auch er mit der eigenthümlichen Stellung Jesu zum Gesetz in Beziehung gesetzt werden mufste. Zu diesem Ende verbindet Marcus mit dem Spruche V. 27, den er in dieser erweiterten Gestalt nun nicht mehr als den Bescheid Jesu bei Gelegenheit des Vorfalls V. 23, auch wenn er ihm als solcher überliefert war, einführen konnte, den Schlufsspruch der V. 25. 26 benutzten Spruchreihe aus der apostolischen Quelle. Derselbe besagte ursprünglich einfach, dafs der Menschensohn, als der Träger des höchsten (messianischen) Berufs, über den Sabbath zu bestimmen, d. h. die rechte Erfüllung des Sabbathgesetzes, wie des Gesetzes überhaupt (vgl. Matth. 5, 17), vorzuschreiben habe. Indem ihn nun Marcus als Folgerung

---

οἶκον τοῦ θεοῦ, das schon durch das doppelte *εἰς* an Marcus erinnert, überhaupt von diesem zugesetzt ist, da durch die Aufnahme desselben bei Matthäus der harte Wechsel des Singular (*εἰσῆλθεν*) und Plural (*ἔφαγον*) entsteht. Zwar hat es auch Lucas ohne den weiteren Zusatz des Marcus, aber die Weglassung des für die oberflächliche Betrachtung so überflüssigen *ἐπὶ Ἀβ. ἀρχ.* lag beiden gleich nahe. Ebenso scheint mir das *φαγεῖν* wie das *εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς* ein Zusatz des Marcus, dessen Aufnahme bei Matthäus einen doppelt incorrecten Ausdruck (bem. das *ὅ* und das *εἰ μή*) erzeugt hat. Die Hinzufügung des *μόνοις* lag ihm (vgl. 24, 36) so nahe wie dem Lucas (vgl. 5, 21). Auch hier ist es für die Darstellung der älteren Quelle charakteristisch, dafs sie im Blick auf den gegen die Jünger gerichteten Vorwurf hinzufügte: welches (sc. das *φαγεῖν*) ihm und auch nicht seinen Genossen erlaubt war. Marcus macht daraus die erläuternde Notiz, dafs nur die Priester die Schaubrode essen dürfen, und Lucas, der auch das *καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ* (bem. die Conform. nach V. 3) aus Marcus hat, nimmt sie in dieser Form auf, obwohl zu seiner Zeit der Tempel bereits zerstört war, also von einem *ἔξεστιν* im strengen Sinne nicht mehr die Rede sein kann (bem. noch das hinzugefügte *λαβών*).

(bem. das ὥστε c. Ind.) an V. 27 anknüpft, wird der Beruf jenes einzigartigen Menschen (vgl. 2, 10) speciell als der das höchste Heil des Menschen bezweckende, wie es der messianische ist, gedacht. Daraus folgt aber, dafs derselbe sich auf alles zum Heil des Menschen geordnete, also auch auf den Sabbath erstrecken mufs, wenn derselbe um des Menschen willen geworden ist. Der Menschensohn wird also bestimmen können, wo das Halten des Sabbath dem Menschen zum Heile gereicht und wo, wie in diesem Nothfalle, nicht. So gewifs die um dieser Verwendung willen geänderte Gestalt des Spruches zeigt, dafs derselbe aus der apost. Quelle entlehnt ist, so wenig ist doch durch diese Anwendung indicirt, dafs der Begriff des Menschensohnes hier den Menschen überhaupt (Scholt. S. 69) oder den urbildlichen Menschen, das vertretende Haupt der Menschheit (Myr.) bezeichnet. Seine Einzigartigkeit unter den Menschen beruht auch hier auf seinem Beruf; nur dafs durch die Beziehung desselben auf das Heil der Menschen seine Vollmacht über den Sabbath nicht mehr als Ausfluſs seiner gesetzgeberischen Qualität erscheint, weil der Sabbathordnung selbst der gesetzliche Charakter abgestreift ist (V. 27).

Während Matth. V. 3—8 die ganze von Marc. nur theilweise benutzte Spruchreihe der apost. Quelle reproducirt, worüber natürlich Marcus V. 27 wegfiel, hat Lucas diesen Spruch gleichfalls weggelassen, aber nur noch den auch von Marcus aufgenommenen Spruch der apostolischen Quelle in seiner ursprünglichen Form mit einer aus Marcus V. 27 entlehnten Einleitung angefügt. Die übereinstimmende Auslassung von Marcus V. 27 in Matthäus und Lucas, die auch Hltzm. nicht zu erklären vermocht hat, bleibt der sonderbarste Zufall, wenn nicht beiden die übrigen Sprüche noch in einer anderen Quelle als bei Marcus vorlagen. Für einen erklärenden Zusatz eines Compilator zur Begründung von Lucas V. 5 (vgl. Baur in Hilg.'s Zeitschr. 1860, S. 287. 290) ist der Gedankenzusammenhang von Marcus V. 27. 28 lange nicht einfach genug.

5. 3, 1—6. Eine Sabbathheilung.

So fehlte nur noch, dafs man Jesum selbst einer directen Gesetzesübertretung überführen zu können glaubte, um den Conflict Jesu mit der Opposition auf die höchste Spitze zu treiben, und dies geschah bei Gelegenheit einer Sabbathheilung, die daher das letzte Stück dieses Theiles bildet.

	Matth. 12, 9—14.	Marc. 3, 1—6.	Luc. 6, 6—11.
(Luc. 14, 1: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν ἀρχόντων τῶν Φαρισαίων σαββάτῳ φαγεῖν ἄρτον, καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν. V. 2: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ. V. 3: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς τοὺς νομικοὺς καὶ Φαρισαίους λέγων· ἔξεστιν	V. 9: καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν. V. 10: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν· καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεύειν; ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. V. 11: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄν-	V. 1: καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς συναγωγήν, καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα. V. 2: καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. V. 3: καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν χεῖ-	V. 6: ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ διδάσκειν. καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά. V. 7: παρετηροῦντο δὲ [αὐτὸν] οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι εἰ ἐν τῷ σαββάτῳ θεραπεύει, ἵνα εὑρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ. V. 8: αὐτὸς δὲ ᾔδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν· εἶπεν

τῷ σαββάτῳ θερα-πεῦσαι ἢ οὔ; οἱ δὲ ἡσύχασαν. V. 4: καὶ ἐπιλαβόμενος ἰάσατο αὐτὸν καὶ ἀπέλυσεν. V. 5: καὶ [ἀπο]κρι-θεὶς] πρὸς αὐτοὺς εἶπεν· τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται καὶ οὐκ εὐ-θέως ἀναspάσει αὐ-τὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; (=Matth. 12, 11) V. 6: καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀνταποκρι-θῆναι πρὸς ταῦτα.)	ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἕν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σαββασιν εἰς βόθυ-νον, οὐχὶ κρατήσει αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; (=Luc. 14, 5)	ρα ἔχοντι ξηρὰν· ἔγειρε εἰς τὸ μέσον.	δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηρὰν ἔχοντι τὴν χεῖρα· ἔγειρε καὶ στῆθι εἰς τὸ μέσον. καὶ ἀναστὰς ἔστη.
	V. 12: πόσῳ οὖν διαφέ-ρει ἄνθρωπος προβάτου· ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποι-εῖν.	V. 4: καὶ λέγει αὐ-τοῖς· ἔξεστιν τοῖς σαββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποι-ῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων.	V. 9: εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς· ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποι-ῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπο-λέσαι.
		V. 5: καὶ περιβλεψά-μενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συνλυπούμε-νος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν,	V. 10: καὶ περιβλεψά-μενος πάντας αὐτοὺς
	V. 13: τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπε-κατεστάθη ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη.	λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.	εἶπεν αὐτῷ· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου. ὁ δὲ ἐποίησεν καὶ ἀπεκατε-στάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ
	V. 14: ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐ-τὸν ἀπολέσωσιν.	V. 6: καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρῳδια-νῶν συμβούλιον ἐδί-δουν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.	V. 11: αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθη-σαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποι-ήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.

V. 2: Wie schon das *τήν* vor *συναγωγήν* V. 1 aus Lucas stammt, so hier das *παρετηροῦντο*. Aber auch das *ἐν* vor *τοῖς σάββασιν* (Ti. nach ℵCD) stammt wohl aus Lucas und mufs schon im emendirten Texte (D) gestanden haben, da dieser V. 4 das *ἐν τοῖς σάββ.* nach V. 2 conformirt und zwar mit ihm auch A, der hier noch das Richtige erhalten hat. Gewifs aber stammt auch das *θεραπεύει* (Ti. nach ℵΔ) aus Lucas, wo erst durch die Weglassung des *αὐτόν* die Frage die allgemeinere Beziehung auf das ständige Verhalten Jesu gewonnen hat, also das Präsens gewifs ursprünglich ist. Die Berufung auf den Gebrauch des Marcus (Ti.) will wenig sagen, da höchstens 15, 36 eine wirkliche Parallele bildet. Das *ἐν* haben weder B noch A 2, 23 getilgt, wo es CLΔ nach Matthäus weglassen, A hat es sogar V. 4 zugesetzt. Dafs das Med. *παρετηροῦντο* nicht beachtet und daher in das gewöhnliche Activ verwandelt sei (Myr.), ist sehr unwahrscheinlich, da doch BL es bei Lucas unangerührt lassen und ℵ es dort eben nach Marcus conformirt. — **V. 3**: Die Lesart von ℵCΔ (Ti.) ist offenbar Vereinfachung der Wortstellung, welche das Adjectiv mit seinem Substantiv wieder zusammenbringt (*τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρ. ἔχ.*) — vgl. zu 2, 3 –, die Rcpt. ist nach V. 1 conformirt; doch hat auch bei ihr D das *ἐξηραμμένην* mit *χεῖρα* verbunden, indem er dasselbe an den Schlufs stellt. — **V. 4**: Schon bei B ist wie in *ὁδοποιεῖν* 2, 23 das *N* vor *Π* ausgefallen, da das *ἀγαθὸν ποιῆσαι* (ℵ) noch durch die Erläuterung in D it. (*τι ἀγαθ.*) bezeugt ist. Im emendirten Texte könnte auch unabhängig von B das folgende *κακοποιῆσαι* mafsgebend gewesen sein, da solche Conformationen paralleler Ausdrücke und Glieder zu den häufigsten Aenderungen im emendirten Texte gehören (vgl. 3, 27. 6, 15. 38. 7, 37. 8, 23. 28. 9, 37. 38. 10, 7. 12. 34. 11, 23), und zwar auch häufig so, dafs das vorhergehende dem folgenden conformirt wird (4, 8. 6, 11. 9, 33. 10, 27. 43. 13, 35). Aehnlicher Art sind ja auch die Conformationen coordinirter Tempora (vgl. zu 2, 15) und Ausdrücke nach dem Vorhergehenden (1, 9) oder Folgenden (2, 9). Bem. selbst Artikelauslassungen wie 5, 37. 6, 3. 10, 9. Diese Correcturen theilt auch ℵ schon häufig mit dem emendirten Text (6, 14. 10, 8. 25. 31. 13, 27), hat sie aber ebenso oft schon selbstständig (4, 8. 6, 37. 9, 43. 50. 11, 1, 7. 20). Vgl. besonders die ganz analogen Hinzufügungen des Artikels 6, 3. 9, 2. 12, 33. 15, 1, wie in B 2, 16. 15, 40 und des Pronominalgenitivs 3, 33. 10, 7. 19. 37 in parallelen Gliedern. Uebrigens beginnen derartige Conformationen schon in B (3, 29. 4, 22. 10, 27. 13, 32. 15, 44). — **V. 6**: Das *ἐδίδουν* (BL) mufs als die schwerere Lesart mit Klst. S. 63 entschieden vorgezogen werden. Der emendirte Text hat dafür erleichternd *ἐποίουν* gesetzt, und ℵ denselben noch weiter geändert, indem er das auffallende Imp. fortschaffte (Ti. nach ℵCΔ: *ἐποίησαν*). Vgl. zu 1, 18. 2, 19.

Mit der Bemerkung, dafs Jesus wiederum in eine Synagoge ging, schneidet der V. 1
Evangelist jeden zeitlichen Zusammenhang mit dem Vorigen ab. Das πάλιν geht nämlich nicht auf 1, 21 zurück (Myr.), da bei der richtigen Lesart an die Synagoge Capharnaums nicht gedacht werden kann, sondern auf 1, 39. Wir sollen uns lediglich mitten in das Wanderleben Jesu hinein versetzen, wo er immer wieder die Synagogen aufsuchte, um dort die Heilsbotschaft zu verkündigen. Schon deshalb mufs man nach 1, 21 voraussetzen, dafs es Sabbath war und die Schilderung der ganzen Situation (bem. die Impp. ἦν — παρετήρουν) wird dies sofort bestätigen. Zunächst nämlich wird geschildert, was den Anlafs zu dem zu erzählenden Ereignifs gab. Es war dort ein Mensch, welcher eine verdorrte Hand hatte, d. h. eine solche, die er nicht mehr bewegen konnte, weil die Circulation der Säfte in ihr aufgehört hatte (vgl. 1. Reg. 13, 4). Der Ausdruck stellt das Uebel, das er an seiner Hand hatte (bem. den Art. wie 1, 31), mit Nachdruck voran und das Part. perf. pass. hebt hervor, dafs es nicht eine ursprüngliche Eigenschaft derselben, sondern dafs es ihr zugestofsen war und sie nun dauernd zur Bewegung unfähig machte. Aber noch ein Anderes mufs zur Orientirung V. 2
über die Situation geschildert werden. Man belauerte Jesum, ob er am Sabbath den anwesenden Kranken heilen wird. So weit war es also bereits mit der Opposition gegen ihn gediehen, dafs man wünschte und hoffte, ihn auf einer offenbaren Gesetzesübertretung zu betreffen, deretwegen man dann eine förmliche Anklage gegen ihn zu erheben beabsichtigte. Wieder ist das Subject ganz unbestimmt gelassen (vgl. 1, 30); aber wie 2, 18 läfst der Context keinen Zweifel, wer die Auflaurer waren. Hatte er die freiere Sabbathobservanz seiner Jünger, über welche die Pharisäer sich beschwerten (2, 24) nicht nur nicht getadelt, sondern vielmehr gerechtfertigt und angedeutet, dafs er sie dazu ermächtigt habe (2, 25—28), so konnten eben diese Gesetzeswächter nicht zweifeln, dafs auch er selbst, der ja zu Krankenheilungen so gern bereit war, sich durch die Sabbathordnung in der Ausübung seiner Heilthätigkeit nicht werde behindern lassen. Da aber die traditionelle Gesetzesauslegung die Heilung eines kranken Gliedes am Sabbath höchstens gestattete, wenn Lebensgefahr im Verzuge war, so war damit in diesem Falle ein flagranter Sabbathbruch constatirt.

Wieder fixirt das Präsens den Moment inmitten der so geschilderten Situation, V. 3
in welchem die eigentliche Handlung beginnt (vgl. 1, 30), wenn dies auch bei dem gewöhnlichen καὶ λέγει (vgl. 1, 41) nicht so deutlich hervortritt. Jesus hat offenbar ihre Absicht durchschaut (2, 8) und ihrem heimtückischen Beginnen gegenüber will er zeigen, dafs sein Thun die vollste Oeffentlichkeit nicht zu scheuen hat. Nur dies kann seine Absicht sein, wenn er den Menschen, der die dürre Hand hatte, in die Mitte treten heifst[1]). Aber noch deutlicher will er zeigen, dafs er sie durchschaut; daher V. 4

[1]) Bem. die umständliche und nachdrückliche Bezeichnung des Menschen, auf dessen Beschaffenheit sie speculirt hatten. Nur kann die Hand nun auf Grund der specielleren Angabe in V. 1 einfach als dürre bezeichnet werden; doch wird das ξηράν durch seine Trennung von τὴν χεῖρα und seine Stellung am Schlusse ebenso betont, wie V. 1 das ἐξηραμμένην durch seine Voranstellung. Das intransitive ἔγειρε (2, 9) setzt voraus, dafs der Mensch safs. Nach einer Prägnanz (umgekehrt wie 2, 1) bezieht sich das εἰς auf die der im Verbum ausgedrückten Action nothwendig folgende Bewegung: stehe auf (und tritt) in die Mitte (vgl. 1, 20. 2, 13).

ergreift er noch mit einem zweiten Worte die Initiative, das er an die lauernden Gegner richtet und in dem er nun die Sabbathfrage selbst zur Sprache bringt. Man bricht der von Jesu gestellten Alternative die Spitze ab, wenn man ihn fragen läfst, ob Wohlthun am Sabbath erlaubt sei (de W. Bl.); denn um die Entscheidung der Collisionsfälle zwischen der Liebespflicht des Wohlthuns und dem Sabbathgebot handelt es sich ja eben zwischen ihm und seinen Gegern. Gerade dadurch, dafs er jene unter den umfassenderen Begriff des sittlich guten Handelns subordinirt und diesen in den ausschliefsenden Gegensatz zum Bösesthun stellt, macht er die Entscheidung in seinem Sinne unausweichlich. Für ein sittlich gutes Handeln, dessen Unterlassen ein Bösesthun wäre, kann es eben keine Collisionsfälle geben, weil sein Gegentheil unter keinen Umständen Pflicht sein kann, und ein solches ist ihm die Heilung des Leidenden. Um dies recht anschaulich zu machen, stellt er dieselbe unter die parallele Alternative der Lebenserrettung und des Tödtens. Die Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens), welche verloren geht, wenn sie in den leiblosen Zustand des Hades versetzt wird, wird errettet, wenn man den Menschen vom Tode errettet, der sie vom Leibe trennt (vgl. m. bibl. Th. § 29, d. 38). Der Gegensatz dazu ist daher das Tödten überhaupt, nicht das Tödten der Seele (Myr.). Allerdings gab nun auch die traditionelle Auffassung des Sabbathgebotes zu, dafs periculum vitae pellit sabbatum; aber Jesus will eben bemerkbar machen, dafs die Heilung, wo sie gebracht werden kann, eine ebenso unbedingte sittliche Pflicht ist wie die Lebensrettung, und ihre Unterlassung ebenso ein Bösesthun wie das Tödten, dafs für den sittlichen Standpunkt die Frage, ob periculum in mora sei, ganz gleichgültig. Damit ist allerdings die sittliche Pflicht in ihrer Unbedingtheit der Befolgung der theokratischen Lebensordnung schlechthin übergeordnet; aber wie Jesus von diesem Standpunkte aus die Alternative einmal gestellt hatte, können sich die Gegner nicht so entscheiden, wie sie mufsten, wenn sie die Sabbathheilung für unerlaubt erklären wollten, ohne sich mit dem öffentlichen Gewissen in einen schreienden Widerspruch zu setzen. Statt sich nun aber dafür zu erklären (δέ), hüllen sie sich in ein beharrliches Stillschweigen (bem. das Imp.).

V. 5 Da schaut Jesus umher und mustert sie Alle, ob denn Keiner sich so weit überwindet, der Wahrheit die Ehre zu geben. Nur mit steigendem Zorn kann er bei dieser Musterung sehen, wie sie Alle stumm bleiben. Aber nachdem er dieselbe vollendet (bem. das Part. aor.), ergreift ihn Mitleid. Das συν— in συνλυπεῖσθαι bezieht sich nicht auf den Affect des ganzen Gemüthes (de W.), sondern auf die Theilnahme desselben an ihrer Verhärtung (Myr.), welche sie unfähig macht, den Antrieb zum Eingeständnifs ihres Irrthums zu empfinden, der in seinen überführenden Worten an sie herantritt, und erhebt so den Begriff der Trauer zu dem des Mitleids. Diese Gleichartigkeit ihrer Verstocktheit, wonach sie Alle nur ein Herz zu haben scheinen (bem. den Sing. καρδίας neben αὐτῶν), weist auf eine gemeinsame Verhärtung hin, die über sie gekommen, und verwandelt den Zorn in Mitleid (bem. das ἐπί c. Dat. vom Gegenstande des Affects, weil derselbe auf ihm beruht). So bleibt ihm denn nichts übrig, als auf ihre Zustimmung verzichtend zu handeln, wie er es als pflichtgemäfs gerechtfertigt. Er heifst den Menschen die Hand ausstrecken, die bisher keiner Bewegung fähig war, und er streckte

sie aus (bem. das Fehlen des Objects wie 1, 41) und so ward seine Hand wiederhergestellt. Das ἀπεκατεστάθη (bem. das doppelte Augment) folgt nicht auf das ἐξέτεινεν, sondern erläutert nur die in und mit diesem Ausstrecken vollendete Thatsache.

Unsere Geschichte zeigt eine auffallende Verwandtschaft mit der Luc. 14 wahrscheinlich nach der apost. Quelle erzählten Sabbathheilung. Beide Male lauernde Pharisäer, die durch eine Frage Jesu zum Verstummen gebracht werden, beide Male die Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbath zu heilen, um die sich die Geschichte dreht. Dazu kommt, dafs man die Frage Jesu bei Marc. wohl als aus der concreten Frage Luc. 14, 5 abstrahirt betrachten kann. Wenn nicht etwa, wie ich (Jahrb. a. a. O. S. 339) vermuthete, diese Erzählung in der apostolischen Quelle von dem Manne mit der verdorrten Hand handelte und von Lucas, der diese Geschichte bereits aus Marcus gebracht hatte, auf einen anderen Kranken umgedeutet wurde, so hat Marcus aus jener wenigstens die übereinstimmenden Züge in die ihm überlieferte Erzählung von dieser Sabbathheilung verflochten, um derselben im Zusammenhange seiner Composition ihre pragmatische Bedeutung zu geben, welche gerade auf dem Auflauern der Pharisäer und ihrem sie verurtheilenden Verstummen beruht. Jedenfalls hat schon Matthäus, der dann im Wesentlichen dem Marcus folgt, doch sich durch seine Erzählung an jene Sabbathheilung der apostolischen Quelle erinnern lassen und Züge aus ihr seiner Darstellung eingemischt (vgl. Hltzm. S. 186). Indem er die Geschichte durch sein μεταβὰς ἐκεῖθεν (vgl. 9, 9) mit der vorigen verknüpft, hat er sie offenbar auf denselben Sabbath verlegt und daher auch die Synagoge näher als ihre Synagoge bezeichnet[1]). Die Krankheit des Mannes hat er sofort einfacher nach Marc. V. 3 bezeichnet, aber die Einführung desselben erinnert formell an die Art, wie die apostolische Quelle den Wassersüchtigen auftreten liefs. Wenn er nun die Gegner, statt auf das Verhalten Jesu zu lauern, mit der Frage nach der Berechtigung der Sabbathheilung beginnen läfst, so hat sich hier offenbar eine Erinnerung an die Luc. 14, 3 von Jesu aufgeworfene Frage eingemischt, die er aber den Gegnern in den Mund legt, weil er aus Marcus ihre Absicht einer Anklage anknüpft, die freilich zu dieser theoretischen Frage viel weniger pafst, als zu einer Beobachtung seines praktischen Verhaltens. Darauf bringt er als Antwort die Gegenfrage Jesu aus Luc. 14, 5, die ihre Antwort in sich selbst trägt, schliefst aber daran eine Folgerung, in der offenbar noch Marc. V. 4 anklingt. Darüber ist nun freilich das Verstummen der Gegner und der Eindruck, den es auf Jesum macht, verloren gegangen, und Matthäus knüpft mit seinem τότε (3, 5) nur noch den Schluſs der Erzählung an, in welchem die Zusätze (σου — ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη) noch deutlich den Bearbeiter zeigen. — Lucas dagegen folgt ausschliefslich dem Marcus. Reflectirend schickt er voraus (vgl. 5, 17), dafs die Scene an einem Sabbath spielt, den er aber richtiger als Matthäus als einen anderen bezeichnet, und fügt hinzu, dafs er in die Synagoge kam, um zu lehren (vgl. 4, 15), wobei ihm wohl die Synagoge der Marcuserzählung als eine bekannte vorschwebt. Dann bemerkt er näher, dafs die dürre Hand (so schreibt auch er nach Marc. V. 3) die rechte war, bezeichnet die Auflaurer als die Schriftgelehrten

[1]) Im Context des Matthäus kann damit nur die Synagoge der V. 2 genannten Pharisäer gemeint sein; aber dieser höchst sonderbare Ausdruck legt die auch von Hltzm. getheilte Vermuthung nahe, dafs hier bereits die Einleitung der Erzählung aus der apostolischen Quelle durchblicke (vgl. Stud. u. Krit. 1861, S. 77). Dafs aber umgekehrt Marcus den zeitlichen Zusammenhang dieser Geschichte mit der vorigen voraussetze (Klst. S. 60. 371), widerspricht der ausdrücklich aphoristischen Einführung aller einzelnen Stücke dieses Theils und folgt weder daraus, dafs im Folgenden dieselben Gegner wie vorhin auftreten, da ja auch 2, 24 die Pharisäer nur der Kategorie nach gedacht sind, noch daraus, dafs der Sabbathcharakter des Tages erst da erwähnt wird, wo er für die Geschichte bedeutsam wird (vgl. 2, 6). Bem. noch das ἦλθεν εἰς wie 9, 1 statt des tautologischen εἰσηλθ. εἰς (Marc. 1, 21. 45. 2, 1. 26).

und Pharisäer (vgl. 5, 21), formulirt den Gegenstand ihrer Achtsamkeit allgemeiner dahin, ob er die Weise hat, am Sabbath zu heilen (bem. das θεραπεύει ohne αὐτόν) und umschreibt ihre Absicht durch das εὕρωσιν (vgl. das εὑρόντες 5, 19). Vollkommen sachgemäfs erläutert er dann den Befehl an den Krankeu, den er abweichend von V. 6, wo er dem Marcus folgt, als ἀνῇρ bezeichnet (vgl. 5, 12), nach 5, 22, hebt die Prägnanz durch Einschaltung des καὶ στῆθι und ergänzt die pünktliche Befolgung des Befehls, die Marcus trotz seiner Umständlichkeit nicht erwähnt, weil die ganze Bedeutung des Zuges in dem Befehl Jesu lag (bem. das ἀναστάς wie 5, 25 statt des vorher aus Marcus entlehnten ἔγειρε). Die Frage Jesu leitet er mit einem nachdrücklichen ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ ein und ändert am Schlusse das ἀποκτεῖναι in ἀπολέσαι, um ψυχήν zu beiden Verbis ziehen zu können, wenn er damit nicht etwa dem Gedanken eine Wendung ins Geistige geben will (vgl. 9, 24. 19, 10). Das Umherblicken Jesu (bem. das dem Marc. eigene περιβλέπεσθαι, das er 6mal, Luc. nur hier hat) malt er durch πάντας zutreffend aus, läfst aber dann die Angabe über die Affecte Jesu fort, wie 5, 13, fügt wie Matthäus σου hinzu, aber an anderer Stelle, und ersetzt das monotone καὶ ἐξέτεινεν durch die Angabe, dafs er das Befohlene that. Das ἀποκαθιστάνειν, das Matthäus und Lucas in diesem Sinne nur hier haben, hat Marcus noch 8, 25. (Bem. noch bei Lucas das fünfmalige δέ statt καί, wie V. 11 bei Matthäus, die Ersetzung des dreimaligen λέγει durch den Aorist, und das πρός c. Acc. statt des Dativs und dazu 4, 43.)

V. 6 Der ganze zweite Theil gipfelt in der Schilderung von dem Erfolge dieses letzten Vorfalls. Die Opposition, welche bei demselben bereits bestrebt erschien, durch Belauern der Handlungsweise Jesu Stoff zu einer Anklage wider ihn zu gewinnen, ist, nachdem sie sich von ihm so auf den Mund geschlagen gesehen (V. 4), rasch bis zu tödtlichem Hasse gegen ihn fortgeschritten. Man war entschlossen, dafs er sterben müsse. Hatte er schon früher durch sein Verhalten mancherlei Anstofs gegeben, so hatte er sich doch wenigstens zu entschuldigen versucht. Kein Gesetz der Thora verbot den Umgang mit bescholtenen Leuten, und wenn er mit seinen Jüngern sich über die traditionelle Fastenordnung hinwegsetzte, so waren das doch immerhin nur Schulsatzungen. Nun aber hatte er vor Aller Augen das Sabbathgesetz verletzt, das Exod. 31, 13—17 als das eigentliche Grundgesetz der Theokratie proklamirt war, und offen das Recht zu solchem Sabbathbruch beansprucht, auf welchen doch nach Exod. 31, 15 der Tod stand. Als ein todeswürdiger frecher Gesetzesfrevler mufste er sterben. Als sie daher die Synagoge verlassen hatten, tauschten sie sofort mit den Herodianern Rathschläge, deren Spitze wider ihn gerichtet war und die, da ihre Absicht dabei war, ihn aus dem Wege zu räumen, wohl die Mittel und Wege dazu betroffen haben müssen. Das Imp. (bem. die contrahirte Nebenform, die im Neuen Testament wie schon in der gewöhnlichen Prosa die gebräuchlichste ist) deutet an, dafs nicht von einer einzelnen Berathung erzählt, sondern beschrieben werden soll, wie solche Berathungen, die wir uns von nun an fortgesetzt denken sollen, die sofortige Folge des letzten Vorfalls waren. Daher auch das διδόναι, damit man nicht an das Fassen einzelner Rathschläge denke, sondern an solchen Rath, wie man ihn in Gemeinschaft mit den Herodianern einander gab, um das beste Mittel zur Ausführung seiner Absicht zu finden. Mag man diese dem herodischen Königshause günstige Partei (12, 13) mehr als Anhänger der Römermacht, der jenes seine Stellung verdankte, oder wohl richtiger als solche, welche im

Interesse eines nationalen Königthums relative Gegner derselben waren, denken, immer standen sie im Gegensatz zu den theokratischen Principien der (demokratischen) Pharisäerpartei, so wie gegen Jesum, der ohne jede Rücksichtnahme auf ihr Königthum eine Vollendung der Theokratie in Aussicht stellte (1, 15). Allein da Jesus sich in offenen Widerspruch mit ihrer Auffassung des Gesetzes gesetzt hatte, das ja nach pharisäischer Anschauung die Grundlage für jede Vollendung der Theokratie bleiben mufste, so scheuten die Pharisäer sich nicht, mit ihren principiellen Gegnern gegen den neuen Feind gemeinschaftliche Sache zu machen. Mit ihrer Hülfe hofften sie wohl am ehesten die Landesobrigkeit zum Einschreiten gegen den kühnen und gefährlichen Reformator zu veranlassen, da seine schlagende Entgegnung gezeigt hatte, dafs vor dem geistlichen Gericht er eine Anklage gegen ihn (V. 2) leicht genug entkräften könne.

Schon die Art, wie diese Bemerkung nur in der Oekonomie unseres Evangeliums ihre eigentliche Bedeutung erhält, zeigt, dafs dieselbe in ihm ursprünglich ist. Seltsam genug müfste auch der Compilator, der in der ganzen Geschichte nichts als das κατηγορήσωσιν und das καὶ ἐξέτεινεν aus Matthäus aufgenommen hätte, hier auf einmal sich ihm wörtlich zugewandt haben. Ebenso seltsam ist die Vorstellung, dafs er hier bereits die Herodianer aus Matth. 22, 16 anticipirt habe (de W.), während doch unsere Stelle nur beweisen kann, dafs auch die Stelle Marc. 12, 13, wo sie allein wieder vorkommen, bei ihm ursprünglich ist. Vielmehr ist es Matthäus, der, abgesehen von der Weglassung der Herodianer, deren Auftreten an dieser Stelle ihm wohl nicht mehr verständlich war, fast wörtlich dem Marcus folgt (bem. das δέ statt καί, den Aor. statt des Imp., das ihm so geläufige ἔλαβον statt des ungebräuchlichen ἐδίδουν) und Lucas, der, weil es ihm noch zu früh schien, die Gegner bereits bis zu Mordplänen fortschreiten zu lassen, den Ausdruck gemildert hat.

Dritter Theil.

3, 7 — 6, 13.

Nachdem der erste Theil gezeigt, wie Jesus beim Volke eine begeisterte Aufnahme fand und der zweite, wie die Opposition der herrschenden Partei sich rasch bis zur Todfeindschaft gegen ihn steigerte, zeigt nun der dritte, wie im weiteren Verfolg seiner Wirksamkeit auch sein Verhältnifs zum Volke kein ungetrübtes blieb. Es stellte sich bald heraus, dafs innerhalb der grofsen Volksmasse sich doch nur ein engerer Kreis empfänglicher Hörer von der unempfänglichen Menge absonderte (3, 19 — 4, 34) und dafs selbst seine Wunderwirksamkeit hie und da auf Unempfänglichkeit stiefs (4, 35 — 5, 43), bis beide Arten von Unempfänglichkeit in der schlechten Aufnahme, die er in seiner Vaterstadt fand, gipfelten (6, 1—6). Eingerahmt ist dieser Theil durch die Erzählungen von der Bildung (3, 7—19) und Aussendung (6, 6—13) eines engsten Kreises von Mitarbeitern, den Jesus sich aus dem weiteren Jüngerkreise aussonderte, weil damit erst das Bild der verschiedenartigen Stellung, die Jesus nunmehr zu den verschiedenartigen Schattirungen im Volke einnahm, sich vollständig abrundet.

1. 3, 7—19. Die Apostelwahl.

a) Der Anlafs.

Matth. 12, 15—21.

V. 15: *ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν· καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ* [ὄχλοι] *πολλοί,* — —

(Matth. 4, 25: *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.*)

Marc. 3, 7—12.

V. 7: *καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἠκολούθησαν, καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας*

V. 8: *καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα πλῆθος πολύ, ἀκούοντες ὅσα ποιεῖ, ἦλθον πρὸς αὐτόν.*

V. 9: *καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον, ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν·*

Luc. 6, 17—19.

V. 17: *καὶ καταβὰς μετ αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδι νοῦ, καὶ ὄχλος πολὺς μα θητῶν αὐτοῦ καὶ πλῆ θος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπ πάσης τῆς Ἰουδαίας κα Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παρ Τύρου καὶ Σιδῶνος οἳ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτο καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσω αὐτῶν,*

— καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας,

V. 10: πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ, ἵνα αὐτοῦ ἅψωνται, ὅσοι εἶχον μάστιγας.

V. 11: καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

V. 18: καὶ οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐθεραπεύοντο· V. 19: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας.

V. 12: καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιῶσιν.

V. 16: καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν· V. 17: ἵνα πληρωθῇ κτλ. (V. 17—21).

V. 7: Der emendirte Text stellt die Präposition hinter das Verbum (vgl. zu 2, 19) und ergänzt wie Matthäus das αὐτῷ nach ἠκολούθησαν. — Das nur noch in D erhaltene εἰς scheint mit Myr. Ti. dem erleichternden πρός (Vlkm.) vorgezogen werden zu müssen, obwohl solche Correcturen sonst den ältesten Codices fremd sind, und diese 7, 31 das εἰς festgehalten haben, ja ℵ es 2, 13 sogar hineincorrigirt. — Den Plural nach dem Collectivum (Ti. nach ℵCΔ) hat B auch 11, 18 in den Singular verwandelt. — Die Umstellung des Verbi nach τῆς Ἰουδαίας (Ti. nach ℵCΔ) ist durch die naheliegende Verbindung der beiden gleichförmigen Ausdrücke veranlafst und exegetisch nicht zu halten. — **V. 8**: Das οἱ vor περί ist eine völlig verfehlte Nachhülfe der Structur, die wohl der emendirte Text ursprünglich schon bei πέραν τ. Ἰορδ. anbrachte (vgl. D). — Das ἀκούσαντες ist im emendirten Texte nach ἦλθον conformirt (vgl. zu 2, 8); dann aber wird auch das ἐποίει (Ti.) diesem Aorist zu Liebe gewählt sein (vgl. 2, 16 das ὅτι ἤσθιεν nach ἰδόντες). Von dieser Lesart haben ℵΔ nur den zweiten Theil, L nur den ersten aufgenommen. — **V. 9**: Das πλοιάρια in B, dessen Entstehung sich schwer erklären läfst, bleibt eine beachtenswerthe Lesart; der Singular kam leicht durch die Reflexion ein, dafs Jesus doch immer nur ein Fahrzeug brauchte. — **V. 10**: Der emendirte Text scheint überall den Singular nach dem Neutr. plur. hergestellt zu haben, wie 7, 28; A hat ihn nur das erste Mal aufgenommen. — An dem auf die πνεύματα bezüglichen λέγοντες (Ti. nach ℵΔ) hat schon B Anstofs genommen; er vertrug die Constr. ad syn. so wenig wie V. 7. — **V. 12**: Das ποιήσωσιν ist wohl aus Matthäus bereits in ℵB statt ποιῶσιν (DL) hinein gekommen, aber schon von dem gleichaltrigen Corrector in B getilgt. Der emendirte Text hat vollständig nach Matthäus conformirt (φανερὸν αὐτόν), und hierin folgt ihm L, so dafs nur noch D vollständig das Richtige erhalten hat.

Während der vorige Theil uns Jesum im Streite mit seinen Gegnern vorführte, V. 7 will das Folgende uns etwas erzählen, was zwischen Jesu und seinem Jüngerkreise vorgeht. Daher die Nennung des aufserdem voranstehenden Subjects, welche nicht blofs den neuen Abschnitt markirt (Klst.); daher das betont gestellte μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, das gewifs keinen Gegensatz zu dem μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν V. 6 (Klst.) bildet. Jesum sammt seinen Jüngern sollen wir als Subject der folgenden Erzählung denken, als welche darum nur die Apostelwahl in den Blick gefafst sein kann, der alles Voraufgehende nur zur Einleitung dient. Jesus entweicht nämlich an den See und zwar nicht vor den Mordplänen der Pharisäer (Vlkm. S. 233), da ja nicht zu begreifen ist, warum er sich dort vor denselben sichrer glauben sollte, sondern um dem unfruchtbaren Streit mit den immer hoffnungsloser sich verstockenden Schriftgelehrten und Pharisäern (vgl. V. 5) aus dem Wege zu gehen und ganz seiner Volkswirksamkeit zu leben (vgl. Klst.); denn dort am See pflegte ja das Volk zu ihm zusammenzuströmen (2, 13). Wirklich erzählt auch der Evangelist, wie dies Mal schon auf dem Wege zum See hin (bem. das εἰς im Sinne von versus, wie 7, 31) eine grofse Menge aus Galiläa gefolgt sei (bem. den fehlenden Objectsdativ, wie 1, 41, und den auf das Collectiv bezüglichen Plural, wie 2, 13). Das πολύ steht betont voran; denn dafs Jesus von Schaaren begleitet war auf seinen Wanderzügen, ist nichts Neues, aber dies Mal war es eine besonders grofse Menge, die ihm nachfolgte. Es ist also ein ganz bestimmter Rückzug an den See, den

V. 8 Marcus in den Blick faſst, und wir sollen wissen, daſs derselbe in einer bereits vorgeschritteneren Zeit des Wirkens Jesu spielt. Seit 1, 28, wo wir hörten, daſs sich das Gerücht von ihm durch ganz Galiläa verbreitete, hat er ja selbst die ganze Provinz durchzogen (1, 39), und das Gerücht ist nun natürlich längst über das ganze Land und die Nebenländer ausgegangen. Dies Mal kam also, als er dort am See sich aufhielt, eine groſse Volksmenge zu ihm (vgl. 2, 13) von Judäa und seiner Hauptstadt, von Idumäa im äuſsersten Südosten, die ganze Ostgrenze herauf von Peräa her bis zur Umgegend von Tyrus und Sidon im äuſsersten Nordwesten. Die Aufzählung umschreibt in geographischer Ordnung das heilige Land nach allen seinen Grenzen, um zu veranschaulichen, welche bunt gemischte Menge sich um Jesum und seine Jünger dort versammelte. Daher ist jetzt nicht mehr wie V. 7 das *πολύ* bei *πλῆθος* betont, sondern, wie das vorangestellte *ἀπό* zeigt, die Herkunft der Menge aus den verschiedensten Gegenden. Das nachdrücklich wiederholte *ἀπό* hört erst auf, wo die ganz zur Geltung eines Substantivs erhobene präpositionelle Bezeichnung Peräa's und der Umgegend der phönizischen Städte einen harten Zusammenstoſs zweier Präpositionen ergeben hätte. Was aber diese Volksmenge zu ihm zu kommen bewog, sagt der Participialsatz, in welchem das Präsens natürlich imperfectische Geltung hat, während das gewählte *ὅσα ποιεῖ* das ständige Thun Jesu bezeichnet, das sie, weil sie davon hörten, bewog, zu ihm zu kommen. Hiebei muſste die Collectivvorstellung des *πλῆθος* bereits in die Vorstellung der die Menge bildenden Personen übergehen, die dann zum Plural des Verbums (V. 7) überleitet. Ganz mit Unrecht vermiſst Klst. den Fluſs der Darstellung, da die Unterscheidung der aus Galiläa folgenden Menge von der am See von überallher zusammenströmenden, welche nur die Lesart des Sinaiticus zerstört (s. d. krit. Anm.), in der Intention des Erzählers wohl begründet ist.

V. 9 Mit Recht bemerkt er dagegen, daſs die folgende Notiz, weil von einer Benutzung des Kahns durch Jesum nichts berichtet wird, nur die Absicht haben kann, ähnlich wie der Zug 2, 4, den Zudrang der Volksmassen zu illustriren. Derselbe wurde bereits so groſs, daſs Jesus auf Mittel sinnen muſste, einer zuletzt unerträglichen Belästigung durch sie aus dem Wege zu gehen. Daher befahl er seinen Jüngern, es solle ihm ein Kahn beständig zu Gebote stehen, um der Volksmasse willen, nämlich, wie Marcus erklärend hinzufügt, damit sie (d. h. die den *ὄχλος* bildenden Personen) ihn nicht körperlich bedrängten[1]). Wie aber ein solches förmliches Gedränge um ihn entstand, erläutert

V. 10 (*γάρ*) das Folgende. Viele nämlich heilte er damals (bem. den erzählenden Aor.), so daſs (bem. das *ὥστε* und dazu 2, 2) zuletzt Alle des gleichen Segens theilhaftig werden

---

[1]) Das *ἵνα* führt nicht das Gesprochene als Absicht des Sprechers ein (Myr.), sondern das Sprechen ist oft bei Marcus als befehlendes gedacht, und der Inhalt des Befehls wird in der Absichtsvorstellung ausgedrückt. Die Abschwächung der telischen Bedeutung im Gebrauch des *ἵνα* vollzieht sich in solchem Falle am leichtesten, wo der Objectssatz (denn das bleibt er trotzdem) seinem Inhalt nach die Absichtsvorstellung involvirt. — Der Plural, den B hat (s. d. krit. Anm.), würde sehr passend sein; denn Jesus verlangt nicht, daſs ein bestimmtes Fahrzeug beständig zu seinem Dienst bereit sei (*προσκαρτερεῖν τινι*, sonst von Personen gebraucht, vgl. Act. 8, 13. 10, 7), sondern daſs er unter den Fahrzeugen am Ufer jedes Mal eins oder das andere benutzen könne, um, wenn der Andrang zu arg würde, sich in dasselbe zurückzuziehen.

wollten. Daher das mit Nachdruck voranstehende πολλούς, dem gegenüber es nun mit gleichem Nachdruck am Schlusse heifst: wie viele, d. h. Alle, welche irgendwelche Plagen hatten. Gemeint sind natürlich Krankheitsplagen, aber das Wort ist absichtlich gewählt, um anzudeuten, dafs es zuletzt keineswegs blofs besonders Schwerkranke waren, wie sie anfangs wohl meist nur die Hülfe Jesu in Anspruch nahmen. Da nun diese Alle unmöglich erwarten konnten, dafs er sich mit ihnen beschäftigen werde, so warfen sie sich auf ihn (bem. den stark colorirten Ausdruck, weil ja Jeder eilen mufste, dem Anderen zuvor zu kommen), um ihn anzurühren (bem. das voranstehende αὐτοῦ). Nicht blofs extensiv (V. 8), sondern auch intensiv war also der Ruf Jesu gewachsen; schon glaubte man, dafs eine blofse Berührung des grofsen Wunderthäters genüge, um den Kranken Heilung zu bringen, und Marcus sagt nicht, dafs die Kranken sich in ihrer Erwartung täuschten.

Damit (d. h. mit dem ὥστε) ist nun die Erzählung von jener Volksscene ganz V. 11
naturgemäfs, und ohne dafs sich daraus auf die Erweiterung einer überkommenen Erzählungsform schliefsen liefse (Klst.), in die Schilderung übergegangen, wie es bei derselben zuging, und nun mufs, um das Bild jenes Gedränges um Jesum, das ihn so belästigte, zu vollenden, noch eines besonderen Umstandes erwähnt werden, der diese Belästigung ihm so unangenehm machte. Die unreinen Geister nämlich (bem. das voranstehende Subject), sobald sie irgend seiner ansichtig wurden[1]), warfen sich ihm zu Füfsen (5, 33) und schrieen laut (wie der Dämon 1, 23. 26), indem sie ihn mit dem Bekenntnifs seiner Messianität anredeten, das Marcus seinem Inhalt nach mit ὅτι rec. (vgl. zu 1, 15) einführt. Wenn der Dämon 1, 24 ihn als den Gottgeweihten schlechthin anruft und schon 1, 34 gesagt war, dafs die Dämonen ihn kannten, so mufs auch hier das Prädicat des Gottessohnes Jesum als den zum messianischen Berufe geweihten Gegenstand der göttlichen Liebe (1, 1. 11) bezeichnen. Es war also eine Huldigung, die sie ihm darbrachten und die eine volle Anerkennung der einzigartigen Würde und Bedeutung seiner Person involvirte. Der Grund derselben war, wie der Gestus der flehentlichen Bitte andeutet, dafs sie dadurch das von dem messianischen Weltrichter gefürchtete Verderben (1, 24) abzuwehren hofften. Aber auch dies schuf ihm nur eine neue V. 12
Art von Belästigung; denn da wir bereits aus 1, 34 wissen, dafs Jesus, der überhaupt mit dem directen Bekenntnifs seiner Messianität noch zurückhielt, am wenigsten aus so unreinem Munde als Messias bekannt werden wollte, so hatte er nun nur wieder

---

[1]) Nicht weil die Kranken sich mit den Dämonen identificirten (Myr.), sondern weil geschildert wird, was die Kranken nicht aus sich selbst, sondern ausschliefslich auf Antrieb der sie beherrschenden Geister (1, 23) thaten, ist ihr Thun direct diesen selbst zugeschrieben (1, 26). Die Plurale sind trotz des Neutr. gewählt, weil die so handelnden Geister natürlich persönlich gedacht sind, daher auch das λέγοντες. Das bei Marcus so oft ganz regulär gebrauchte ὅταν (2, 20) steht hier mit dem Indic. Imp., weil die Vorstellung des Ungewissen, die in dem ἄν liegt, völlig mit dem ὅτε verschmolzen ist und sich nicht auf das Verbum erstreckt. Denn nicht das Sehen ist das noch zweifelhafte (Klst.: sobald sie ihn erschauten, wenn sie ihn nämlich überhaupt erschauten), da dies ja die selbstverständliche Voraussetzung für ihr Thun ist, sondern nur der Zeitpunkt, der natürlich für jeden ein verschiedener war, aber sobald er irgend eintrat, jenes Gebahren der Dämonischen herbeiführte. Das betonte Subject hebt sofort den Gegenstand hervor, der ihm diese unangenehmste Belästigung schuf.

und immer wieder (πολλά wie 1, 45) sie zu bedräuen, daſs sie ihn nicht als das, was er sei, offenbar machen sollten (bem. das ἵνα wie V. 9).

Verschwinden die von Klst. angegebenen Spuren einer Abhängigkeit des Marcustextes bei genauerer Analyse desselben, so zeigt sich umgekehrt, daſs Matthäus denselben kurz zusammenzieht, weil es ihm wie 8, 16 hauptsächlich auf die Anknüpfung einer erfüllten Prophetenstelle ankommt. Der reflectirende Bearbeiter zeigt sich sofort darin, daſs er das Entweichen Jesu durch die Einschaltung des γνούς allerdings auf die Mordpläne der Pharisäer zurückführt, und daher das dann unbegreifliche εἰς τὴν θάλασσαν durch das bloſse ἐκεῖθεν (9, 9. 12, 9) ersetzt. Die schon 4, 25 benutzte Schilderung des Volkszudrangs[1]) läſst er fort und berichtet nur wie 8, 16 steigernd, daſs Jesus Alle, die ihm folgten (bem. das zugesetzte αὐτῷ) — wobei also vorausgesetzt ist, daſs dies lauter Kranke waren —, geheilt habe, um dann gleich daran das Verbot Jesu zu knüpfen, das nun seine Beziehung auf die Heilwunder Jesu empfängt (wozu doch das αὐτόν wenig paſst und die Situation inmitten einer Volksmenge noch weniger, vgl. Vlkm. S. 239), weil sich an ihm ebenso wie an dem Entweichen vor den Gegnern zeigt, daſs er der jesajanische Gottesknecht ist, der nicht zankt und nicht auf den Gassen seinen Ruhm verkündigen läſst (bem. das in diesem Sinne dem Marcus eigenthümliche φανερόν: 4, 22. 6, 14, das ἐπιτιμᾷν, das Matthäus nur in Parallelen hat, das δέ statt καί und den Aor. statt des Imp.). — Bei Lucas ist der Eingang fortgefallen, weil er gleich an die vorige Geschichte die Apostelwahl knüpft und die schildernden Momente unseres Abschnitts ähnlich wie Matth. 4, 25 zur Schilderung der Volksversammlung bei der Bergpredigt verwerthet. Auch hier erscheint eine doppelte Menge, aber unterschieden als die der Jünger und des Volks; von den Gegenden, woher letzteres gekommen, wird nur der Süden und Norden des Landes genannt, aber der Zweck ihres Kommens nach Marc. V. 10 erläutert (bem. noch das steigernde πάσης und das erläuternde τῆς παραλίου). Da Marc. V. 12 schon 4, 41 anticipirt ist, so wird nur die Heilung der von unreinen Geistern (bem das πν. ἀκαθ. des Marcus wie 4, 33. 36 und das θεραπ. neben dem V. 17. 19 gebrauchten ἰᾶσθαι) erwähnt, das Anrühren Jesu nach Marc. 5, 30 (= Luc. 8, 46) erläutert und dabei steigernd bemerkt, daſs wirklich Alle (vgl. 4, 40) dadurch geheilt wurden (vgl. das πᾶς ὁ ὄχλος). Da nur bei Marcus der Grund, weshalb hier die Berührung Jesu und das Auftreten der Dämonischen erwähnt wird, klar vorliegt und erst bei Lucas daraus die Heilung beider Arten von Kranken geworden ist, so erhellt, daſs er den Marcustext zu einer allgemeineren Schilderung der Heilthätigkeit Jesu verwerthet hat.

Dem Erzähler ist also eine bestimmte Situation, in welcher Jesus zur Apostelwahl schritt, gegenwärtig und wenn er auch dieselbe mit einer Ausführlichkeit ausmalt, welche sie zu einem umfassenderen Bilde von der Art macht, wie in jener Zeit Jesus wohl häufig sich von Volksmassen umdrängt, ja belästigt sah, so sind doch die einzelnen besonders hervorgehobenen Züge viel zu eigenthümlich, als daſs der Evangelist nicht damit sollte andeuten wollen, wodurch sich Jesus in solcher Situation zur Apostelwahl veranlaſst sah. Je mehr es lediglich das stürmische Verlangen nach leiblicher Hülfe war, das die von überall her (V. 8) zusammenströmenden Massen zu ihm

[1]) Bemerke, wie dieselbe dort angebracht ist, wo ebenfalls Jesus wie hier am See gewesen (4, 18) und wie im Folgenden (V. 13) den Berg besteigt (5, 1). Gerade wie 3, 5 ist dort Jerusalem vor Judäa gestellt, statt des sonst in der evangelischen Geschichte nicht vorkommenden tiefsüdlichen Idumäa die Dekapolis genannt und die phönizische Gegend als zu entlegen weggelassen.

zog (V. 10), um so mehr bedurfte es einer umfassenderen Verbreitung seiner Heilsbotschaft (1, 14. 15), welche allein über seine wahre Bedeutung das Volk aufklären konnte; und je mehr die unreinen Geister, die dieselbe erkannten, zu unwillkommenen Verkündigern seiner Messianität wurden (V. 11. 12), um so mehr bedurfte es der rechten Verkündiger, die durch Austreiben der Dämonen diesem ihrem Treiben ein Ziel setzten.

b) Die Ausführung.

	Marc. 3, 13—19.	Luc. 6, 12—16.
	V. 13: καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν.	V. 12: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ. V. 13: καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν,
(Matth. 10, 2: τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, καὶ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ,	V. 15: καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια. V. 16: καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα, καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον, V. 17: καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου, καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς,	V. 14: Σίμωνα, ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον, καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην
V. 3: Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς καὶ Ματθαῖος ὁ τελώνης, Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἁλφαίου καὶ Θαδδαῖος, V. 4: Σίμων ὁ Καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν.)	V. 18: καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Ματθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἁλφαίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον V. 19: καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν.	καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον V. 15: καὶ Ματθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον Ἁλφαίου καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτὴν V. 16: καὶ Ἰούδαν Ἰακώβου καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς ἐγένετο προδότης, — —

V. 14. 15: Das οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν (ℵBCΔ) ist aus Lucas; die das anstöfsige Fehlen der Krankenheilungen ergänzende Glosse (vgl. zu 1, 42) θεραπεύειν τὰς νόσους καί (AD Mjsc.) ist Reminiscenz an Matth. 10, 1. — **V. 16**: Die Worte καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα, die im emendirten Texte als schleppende Wiederholung aus V. 14 weggelassen sind (vgl. zu 1, 16. 26), sind gewifs nicht hinzugefügt, um die Schwierigkeit der Stelle zu heben (Myr.), die ohne ein Σίμωνα doch dieselbe bleibt; der Dativ ist vorangestellt, um wie V. 17 das ὄνομα mit dem Namen unmittelbar zu verbinden (vgl. zu 2, 3). — **V. 17**: Wenn nicht die Schlufssilbe von ὀνόματα in BD per hom. weggefallen, so ist der Ausdruck nach V. 16 conformirt. — **V. 18. 19**: Die Schreibart Μαθθαῖος (BD) ist die älteste, die sich z. B. Matth. 9, 9. 10, 3 auch bei ℵ noch erhalten hat, der hier schon die emendirte recipirt. — Wie das ὁ Ἰσκαριώτης, so beruht wahrscheinlich auch das ὁ Κανανίτης der Emendatoren auf abweichender Deutung des Namens.

Nun erst versetzt uns der Evangelist in einen bestimmten Moment innerhalb der V. 13 V. 7—12 gezeichneten Situation, d. h. er beginnt die eigentliche Erzählung, für welche alles bisherige nur Einleitung war (vgl. 2, 3. 3, 3). Jesus steigt auf den Berg, d. h. natürlich nicht auf den dort befindlichen (Myr.), was ja nur einen Sinn hätte, wenn vorher eine bestimmte Localität am Seeufer genannt wäre, sondern auf die Berghöhe im

Gegensatz zu dem Seeufer, an welchem sich Jesus befand (V. 7), ohne daſs man deswegen natürlich sagen könnte, ὄρος stehe für ὀρεινή. Dorthin nun, wo er von der am See versammelten Volksmenge getrennt ist, ruft er zu sich, welche er selbst wollte, d. h. er wartet nicht ab wie sonst, wer ihm auf die einsame Berghöhe folgen wird und sich ihm so im Sinne von 2, 15 zum Begleiter zugesellen, sondern er läſst (wahrscheinlich durch die bereits erkorenen ständigen Begleiter) zu sich rufen, wen er (bem. das αὐτός) um sich haben wollte. Die so Gerufenen aber, die wohl schon längst zum weiteren Jüngerkreise (V. 7) gehört hatten, folgten dem Ruf und kamen zu ihm, ihren Standort am
V. 14 See verlassend (ἀπῆλθον, vgl. 1, 20). Wenn es nun weiter heiſst, daſs Jesus Zwölf bestellte (ἐποίησεν wie 1. Sam. 12, 6. LXX), so ist gewiſs nicht gemeint, daſs er eine gröſsere Zahl zu sich gerufen hatte und aus ihr jetzt eine engere Auswahl traf (Myr. Vlkm.) da die doch so detaillirte Erzählung davon nichts andeutet. Vielmehr ist die Bestellung von Zwölfen eben das Resultat davon, daſs er eine bestimmte Zahl nach eigener Auswahl zu sich rufen lieſs und keiner sich diesem Rufe entzog, weshalb auch jenes Rufen und dieses Hingehen der Gerufenen V. 13 als zwei gesonderte Thatsachen hervorgehoben wurden. Die Absicht aber bei dieser Bestellung war zunächst, daſs sie seine ständigen Begleiter sein sollten, wie es die beiden Brüderpaare und Levi schon gewesen waren mehr oder weniger aber auch die andern alle, die ihm als Jünger nachfolgten (2, 15) Dieses Verhältniſs sollte jetzt hinsichtlich aller Zwölfe (aber auch nur dieser) ein durch ihn selbst begründetes und ständiges werden und es erhielt nunmehr seinen besonderen Zweck in ihrer von Jesu beabsichtigten Aussendung. Damit ist aber nicht die spätere apostolische Mission gemeint, die allerdings für sie die weitere Folge davon war, sondern die 6, 7 erzählte Aussendung, bei welcher sie Jesus zum ersten Male an seiner
V. 15 Wirksamkeit betheiligte. Denn der Zweck ihrer Aussendung sollte sein die Verkündigung der Heilsbotschaft und der Besitz der Vollmacht zum Teufelaustreiben, wie das κηρύσσειν und das ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια auch für ihn die beiden Seiten seiner Wirksamkeit bezeichnete (1, 39), wogegen das Krankenheilen, das die Abschreiber hier nicht entbehren zu können glaubten (s. die krit. Anm.), kein selbstständiger Zweck ihrer Aussendung war. Für einen solchen will Myr. auch nicht das Dämonenaustreiben gelten lassen, weil nur von der Ertheilung der Vollmacht dazu die Rede ist. Allein man braucht auch keineswegs eine Verwechselung des Austreibens selbst mit der Vollmacht dazu anzunehmen (de W.), vielmehr muſste letztere hervorgehoben werden, weil es sich ja nicht um das Teufelaustreiben an sich handelte, wie es auch die Exorcisten jener Zeit trieben, sondern um ein Austreiben in derselben göttlichen Vollmacht, welche ihn befähigte, dasselbe mit unfehlbar nachhaltiger Wirkung zu vollziehen. Es erhellt übrigens aus dieser Zweckbestimmung, daſs es nicht die Grundlegung der neuen Gemeinde galt, wie mit Ew. S. 207 viele Neuere annehmen, auch nicht die künftige Fortsetzung seines Werkes, an die er Angesichts der Mordpläne V. 6 bereits zu denken für nöthig hielt (Klst. S. 66. 71), sondern lediglich die Erwählung solcher, die zu seinen Mitarbeitern bestimmt sind und durch die ständige Gemeinschaft mit ihm dazu herangebildet werden sollen. Dann erhellt aber um so deutlicher, daſs die ganze Einleitung (V. 7—12) darauf angelegt ist, zu zeigen, wie die Verkündigung und das Teufelaustreiben bereits in sei

weiten Kreisen Bedürfnifs geworden war, dafs Jesus sie mit seiner persönlichen Wirksamkeit nicht mehr umspannen konnte.

Es ist klar, dafs die Darstellung der Apostelwahl bei Lucas bereits eine ungleich reflectirtere ist. Hier besteigt Jesus in diesen Tagen (ein Zusatz, der dazu dient, um den durch Auslassung von Marc. 3, 7—12 abgerissenen Zusammenhang herzustellen), den Berg (ein Ausdruck, der hier, wo der Gegensatz des Seeufers fehlt, bereits viel unklarer und daher gewifs nur aus Marcus entlehnt ist), um sich im nächtlichen Gebet zu Gott (vgl. 3, 21. 5, 16) auf diese wichtige Handlung vorzubereiten. Erst bei Tagesanbruch ruft er den ganzen weiteren Jüngerkreis zu sich und wählt aus ihm Zwölfe aus, denen er den Apostelnamen giebt. Es ist gewifs nicht aus diesem Namen das ἀποστέλλειν bei Marcus herausgesponnen (de W.), sondern statt der ganzen umständlichen Beschreibung ihrer Berufsbestimmung einfach der spätere Apostelname genannt, womit dieselbe dem Leser von selbst klar ist. Auch die Bestellung der Zwölf erscheint hier directer als Auswahl aus dem gröfseren Kreise der μαθηταί. Der zuletzt von Zeller gemachte Versuch, gerade bei dieser Perikope die doppelseitige Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas darzuthun (vgl. Zeitschr. für ev. Th. 1865, S. 396 ff.), beruht auf der exegetisch unhaltbaren Voraussetzung, dafs Matth. 10, 1 die Apostelwahl und dafs hier bereits die Ertheilung der Vollmacht zum Exorcismus (die dann 6, 7 noch einmal wiederkehre) erzählt werde, dafs bei Marcus, wo die Bergrede und die Aussendung der Siebzig fehle, für eine Erzählung der Apostelwahl und das Apostelverzeichnifs eigentlich keine Stelle sei, sowie auf der kritisch unhaltbaren Lesart θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ (V. 15) und auf der ganz undenkbaren Annahme, dafs Marcus Ausdrücke wie πνεύματα ἀκάθαρτα, προσκαλεῖσθαι, κηρύσσειν, ἐξουσία, die er gerade viel häufiger als Matthäus und dieser meist nur in Parallelen hat, aus ihm entlehnt habe, während die angebliche Theilung der Evangelisten in die Worte des Marcustextes, welche das stärkste Indicium gegen unsere Auffassung bilden soll (S. 400), auf der Annahme beruht, dafs Matthäus ein Wort wie ἐκβάλλειν, Lucas ein Wort wie δαιμόνια sich erst aus einer entlegenen Stelle des Marcus hätte herbeiholen müssen. Das Resultat aber, zu dem Zeller S. 406 kommt, zeigt wieder nur eine künstliche Mosaikarbeit, für die man jeden Nachweis der Denkbarkeit, geschweige denn eines vernünftigen Motives, völlig vermifst.

Der Erzähler nimmt die Worte aus V. 14 noch einmal auf, um nun die Namen V. 16
der Erwählten anzuknüpfen. Jesus bestellte zu den vorhin ihrem Berufe nach charakterisirten Zwölfen (bem. den Art.) Folgende. Während aber nun von V. 17 an die Namen der Bestellten als der erste Objectsaccusativ zu ἐποίησεν regelmäfsig folgen, nachdem in τοὺς δώδεκα der an das Vorige anknüpfende Accusativ der Prädicatsbestimmung vorausgegangen, wird scheinbar Simon gar nicht unter den Bestellten genannt und dann doch fortgefahren, als sei bereits einer namhaft gemacht. Diese Schwierigkeit wird durch die ohnehin sehr unnatürliche Annahme, dafs Marcus die Worte seines Gewährsmanns („und er bestellte uns Zwölf und gab mir den Namen Simon") möglichst genau beibehalten habe (Klst.), um nichts gemildert, da sie doch die Anknüpfung von V. 17 nicht erklärt, sie wird durch die Parenthesirung von καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι (Vlkm.) zwar gewaltsam gehoben, aber ohne dafs die Einschiebung der Parenthese an dieser ungeschicktesten Stelle damit erklärlich würde; sie erklärt sich nur daraus, dafs Marcus die Bestellung des Simon mit seiner Benennung so eng verbunden denkt, dafs er das gemeinsame Object nur zu ἐπέθηκεν ὄνομα und daher im Dativ hinzu-

fügt (vgl. 1, 41: ἤψατο καὶ λέγει αὐτῷ). In Wahrheit liegt in diesem τῷ Σίμωνι zugleich das erste der zu erwartenden Objecte zu ἐποίησεν, und auf dieses hinzugedachte Object bezieht sich ja der Artikel von Σίμωνι, während alle folgenden Namen artikellos stehen. Der Name, den Jesus dem Simon beilegt, ist dem Erzähler also sein eigentlicher Apostelnamen, und Marcus scheint, weil er den Simon fortan constant Petrus nennt, angenommen zu haben, dafs er ihn bei dieser seiner Bestellung empfing, obwohl doch für ihn und die vier Erstberufenen dieser Zeitpunkt gar nicht ein so epochemachender war, als für die sieben Anderen.

V. 17 Marcus läfst dann sofort die beiden Zebedäussöhne folgen, nicht weil auch von ihnen eine Namengebung berichtet und so gezeigt werden soll, dafs Jesus bei Allen ihre sicher erkannte Eigenthümlichkeit in Betracht zog (Klst.), sondern weil, wie gerade seine Erzählung immer wieder hervorhebt, sie mit Petrus im engeren Sinne die drei Vertrauten Jesu waren. Die Beiden werden nach der umständlichen Weise des Marcus genau wie 1, 19 bezeichnet, nur dafs statt des Pronomens gar noch der Name wiederholt wird wie 1, 16. Auch von ihnen weifs er eine Namengebung zu berichten, nur dafs jetzt nicht mehr der Nachdruck auf der Vorstellung der Namengebung ruht, wie V. 16, sondern darauf, dafs auch ihnen Namen beigelegt werden (bem. die veränderte Stellung des Dativ). Der Name בְּנֵי רֶגֶשׁ (nach dunkler Aussprache des Schwa, die dem Aramäischen eigenthümlich) wird von Marcus nach der aramäischen Bedeutung des Wortes richtig verdollmetscht, so dafs also jedem der Name eines Donnersohnes beigelegt wird. Es erhellt daraus, dafs es sich hier nicht wie bei Simon um ihren specifischen Apostelnamen handelt, überhaupt nicht um einen Namen, den sie irgendwann führten oder führen sollten, sondern nur um einen Namen, der die Brüder nach ihrem feurigen Temperament charakterisirte. Da sie nur als Brüder einander so ähnlich sein konnten, erklärt sich die nachdrückliche Hervorhebung ihrer Verwandtschaft. Da übrigens die Bemerkung sich rein parenthetisch zwischen die Aufzählung derer, die er zu den Zwölfen bestellt, einschiebt, so erhellt nicht, dafs Jesus ihnen gerade jetzt, am wenigsten wegen eines damaligen Hervortretens dieser Eigenthümlichkeit (Myr.) jenen Namen beilegte.

V. 18 Nun erst folgt Andreas, den wir aus 1, 16 bereits als Bruder des Simon kennen, und dann die anderen Apostelnamen ohne jede Andeutung irgend eines näheren Verhältnisses zwischen Einzelnen unter ihnen. Auffallend ist, dafs der 2, 14 berufene Levi fehlt und dafür ein Jakobus vorkommt, der ebenfalls Sohn des Alphäus heifst und doch unmöglich mit ihm identisch sein kann, da beides reine Eigennamen sind. Da nun abgesehen von Thaddäus (dessen Namen zwar von תַּדּ = שַׁדּ Mutterbrust abgeleitet werden könnte im Sinne von Lieblingskind, Schoofskind, aber auch im Talmud als Eigennamen sich findet) kein anderer bedeutungsvoller Name vorkommt als Μαθθαῖος (Gottesgabe), so liegt schon darum die Annahme am nächsten, dafs Levi diesen Beinamen als Apostel angenommen hat, was durch Matth. 9, 9 bestätigt wird. Dafs übrigens der als Vater des Jacobus genannte Alphaeus derselbe ist wie der Vater des Levi-Matthäus (2, 14), wird dadurch nicht ausgeschlossen, dafs zwischen beiden Thomas steht, da dessen Name (תְּאוֹם, Zwilling, vgl. Joh. 11, 16) die Möglichkeit offen läfst,

dafs er ein Zwillingsbruder des Levi und also ebenfalls einer der drei erkorenen Alphäussöhne war. Freilich ist dies alles so wenig angedeutet, wie das Verhältnifs des Andreas zu Simon, und der Vatersname des Jakobus mufste genannt werden, auch wenn das Zusammentreffen mit dem Vatersnamen des Levi ganz zufällig ist, um ihn von dem Zebedäussohn (V. 17) zu unterscheiden. Der zweite Simon im Apostelkreise wird von dem ersten (V. 16) durch den Beinamen ὁ *Καναναῖος* unterschieden, dessen Form darauf hindeutet, dafs man ihn von dem Geburtsorte des Mannes verstand. Ob aber damit der Sinn des wahrscheinlich zu Grunde liegenden Namens קַנָּאִי richtig getroffen, ist sehr zweifelhaft und vielleicht haben schon die Abschreiber mit ihrem *Κανανίτης* den Appellativsinn ὁ *ζηλωτής* (vgl. Luc. 6, 15) ausdrücken wollen. Zuletzt V. 19
von Allen wird Judas genannt, dessen Beiname ihn wohl als aus der Stadt Karioth im Stamme Juda (Jos. 15, 25) gebürtig bezeichnet (אִישׁ קְרִיוֹת wie *Ἰσποβος* bei Joseph. = אִישׁ טוֹב). Bekannter aber noch als durch diesen Beinamen war er dadurch, dafs er auch derjenige war, welcher Jesum (bekannter Mafsen) in die Hände seiner Feinde überlieferte (vgl. das *παραδοθῆναι* 1, 14).

Bei Matthäus, welcher die Apostelnamen bei Gelegenheit der Aussendung aufzählt, werden dieselben paarweise geordnet, weil Jesus nach Marc. 6, 7 die Jünger paarweise aussandte. Es wird hier Simon ausdrücklich als der erste bezeichnet, und wenn nun seine Bezeichnung aus 4, 18 genau noch einmal wiederkehrt, so kann dies seinen Grund wohl nur darin haben, dafs ihm hier bei Marcus die Erzählung der Namenbeilegung vorlag. Mit ihm wird nun natürlich Andreas, der auch ausdrücklich als sein Bruder bezeichnet ist, zum ersten Apostelpaar verbunden. Auch die nochmalige Erwähnung der Verwandtschaft der Zebedäussöhne (vgl. 4, 21), die bei Marcus durch die folgende Namengebung motivirt war, rührt natürlich aus ihm her (bem. das *αὐτοῦ* statt der Wiederholung des Namens wie 4, 18). Dafs Thomas vor Matthäus steht, hat seinen Grund wohl lediglich darin, dafs dieser mit Bezug auf 9, 9 als ὁ *τελώνης* charakterisirt ist und der Name mit dem Zusatz des Wohlklangs wegen dem einfachen Namen folgt. Auch bei Matthäus ist mit ℵB Verss. *Θαδδαῖος* zu lesen. Das *Λεββαῖος* (Ti. Myr. nach D) verliert allen Werth dadurch, dafs D auch bei Marcus so liest, und mit vollem Recht hat schon Orig. dabei an den Zöllner Levi gedacht, den man unter diesem grücisirten Namen dem anderen Alphäussohn anfügen wollte. Die harmonistische Lesart *Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος* hat natürlich gar keinen kritischen Werth. Aus *Ἰσκαριώθ* ist bei Matthäus bereits das grücisirte ὁ *Ἰσκαριώτης* geworden und der Relativsatz in ein participiales Attribut umgesetzt. — Ebenso sichtlich beruht der Apostelcatalog bei Lucas auf dem des Marcus, wie schon die schwerfällige Art zeigt, in welcher derselbe sich zwischen die coordinirten Participia V. 13 und V. 17 einschiebt. Es wäre nun ein unbegreiflicher Mifsgriff, wenn man die sprachliche Härte in Marc. V. 16. 17 aus seiner Benutzung des Lucas erklären wollte (vgl. Zeller a. a. O. S. 400), da dieser nur, wenn Marcus völlig gedankenlos seine Worte und Wortformen aus ihm herüber nahm, dazu Anlafs bot. Vielmehr zeigt das nach 5, 8 überflüssige *ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον* deutlich die Benutzung des Marcustextes. Auch Lucas stellt den Andreas gleich mit Petrus zusammen, mufs ihn aber ausdrücklich als seinen Bruder bezeichnen, weil er ihn noch garnicht genannt hat, während er das Verwandtschaftsverhältnifs der Zebedäiden nach 5, 10 als bekannt voraussetzen kann. Im Uebrigen folgt er ganz dem Marcus, nur dafs er den Beinamen des zweiten Simon (vielleicht richtiger) durch ὁ *ζηλωτής* erklärt und den von ihm als Judas Jacobi bezeichneten Thaddäus mit dem gleichnamigen Apostel verbindet (bem. noch das reflectirtere und zugleich das *παραδιδόναι* erläuternde *ὃς ἐγένετο προδότης*).

Es erhellt hiernach, dafs die seit Bengel übliche Annahme eines herkömmlich in drei Tetraden getheilten Apostelcatalogs gänzlich unbegründet ist, da Marcus, auf dem allein unsere Apostelverzeichnisse beruhen, von einer solchen Eintheilung nichts andeutet und die Uebereinstimmung der Namen in diesen angeblichen drei Tetraden einfach darauf beruht, dafs die beiden Parallelen bis auf ganz geringe Abweichungen, deren Motiv noch klar vorliegt, der Reihenfolge des Marcus folgen.

2. 3, 19—35. Jesu wahre Verwandte.

Nachdem der Evangelist gezeigt, wie Jesus sich aus der ihn umgebenden Volksmasse einen engsten Kreis ständiger Begleiter und Mitarbeiter aussonderte, zeigt er nun, wie auch aufserdem von der übrigen Menge ein weiterer Kreis lernbegieriger Hörer sich scheidet, welchem sich Jesus in anderer Beziehung besonders nahe stehend fühlt[1]). Es ist also die Erzählung V. 31—35, in welcher das pragmatische Moment des Fortschritts seiner Darstellung liegt. Das erhellt daraus, dafs sofort die Situation, wie sie für jene Erzählung gedacht werden soll, aufs sorgfältigste gezeichnet wird (V. 19—21), wodurch sich V. 22—30 von selbst als eine Einschaltung markirt, nach welcher Marcus zu jener Situation zurückkehrt, nur um die Geschichte selbst zu erzählen, um deretwillen er dieselbe gezeichnet.

a) Die Einleitung.

Marc. 3, 19—21.

V. 19: — — *καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον·*

V. 20: *καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ ὄχλος· ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.*

V. 21: *καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.*

V. 19: Der Plural *ἔρχονται* entstand aus der Reflexion, dafs Jesus mit den Zwölfen, die er eben zu seinen ständigen Begleitern erkoren, zusammen gegangen sein mufs, zumal dies ja V. 20 (*αὐτούς*) auch wirklich vorausgesetzt wird. — **V. 20**: Wenn der Artikel, den Ti. nach ℵCL Mjsc. streicht, nicht zufällig vor *ὄχλος* ausfiel, so ward er weggelassen, weil man seine Bedeutung nicht verstand. Auch das fehlerhafte *μήτε* (Ti. nach ℵCD Mjsc.) aufzunehmen sehe ich keinen Grund, da Marc. 2, 2 richtig *μηδέ* schreibt und *οὔτε, μήτε* nie falsch braucht. Dagegen hat der emendirte Text auch 5, 3 ein falsches *οὔτε* (vgl. auch 14, 68).

V. 19 Mit der richtigen Lesart *ἔρχεται* fällt von selbst die Annahme, dafs der Erzähler die folgenden Ereignisse als Erlebnisse der nunmehrigen Apostel charakterisiren will (Klst.). Vielmehr ist es wieder Jesus allein, von dem Marcus zu erzählen anhebt, obwohl er natürlich seit V. 14 von den Zwölfen begleitet zu denken ist, wie daher auch V. 20 (*αὐτούς*) ohne Weiteres vorausgesetzt wird. Das Präsens markirt den Wechsel der Scenerie (vgl. zu 1, 12); wie er V. 13 auf den Berg stieg, so geht er jetzt in ein Haus.

---

[1]) Die Annahme Ewald's (S. 208. 224), dafs bei 3, 19 im ursprünglichen Marcusevangelium die Bergrede und der Hauptmann von Capharnaum gestanden habe, obwohl sie bei Weifse, Holtzmann u. A. Beifall gefunden hat, hat in der Oekonomie unseres Evangeliums, das aufser der für seinen lehrhaften Zweck unentbehrlichen Parusierede keine gröfsere Rede Jesu mittheilt und an unserer Stelle keine Lücke zeigt, auch nicht den leisesten Anhalt, sondern beruht auf ganz fremdartigen kritischen Combinationen, deren wir nicht bedürfen (vgl. dagegen Myr. Klst. und Jahrb. 1864, 1. S. 63—65).

Damit ist angedeutet, daſs wir uns das Folgende nur als ein neues Moment in der V. 7—12 gezeichneten Situation denken sollen, daſs es sich nur um eine neue Scene aus dieser Zeit handelt, wo das Volk massenhaft aus allen Landesgegenden um ihn zusammenströmte. Daſs es sein Haus (Myr.) oder Simons Haus (Vlkm.) oder überhaupt nur Capharnaum sei (Klst.), wo die Scene spielt, ist mit nichts angedeutet. Jesus kehrt auf seiner Wanderung irgendwo in ein Haus ein, um Rast zu halten und Speise zu sich zu nehmen, und es wird ausdrücklich hervorgehoben, daſs derselbe Volkshaufe, der ihn V. 20 am See umdrängte (V. 7. 8), wieder mit ihm zieht, wie schon Klst. richtig aus der Correspondenz des ἔρχεται und συνέρχεται erschlossen hat. Es kann daher auch das πάλιν nicht auf 2, 2 (Myr. Vlkm.), sondern nur auf V. 7 zurückweisen. Wieder wird daher der Andrang so groſs, daſs er Jesu wie V. 9 zu fast unerträglicher Belästigung wird, denn er kann mit den Zwölfen auch nicht einmal Speise zu sich nehmen, geschweige denn thun, worauf es ihm hauptsächlich ankam. Vlkm. freilich denkt bei αὐτούς an Hörer, während doch durchaus nicht gesagt ist, daſs Jesus lehrte, vielmehr die Behinderung durch die Menge ausdrücklich auf die von ihm verlangte Heilthätigkeit hinweist. Es hat aber diese erneute Schilderung derselben (bem. das ὥστε und die doppelte Negation wie 2, 2) gewiſs nicht die Absicht zu zeigen, wie nun auch die Apostel an der drückenden Belästigung Jesu Antheil nehmen müssen (Klst.), sondern sie will hervorheben, wie die groſse Masse, die ja nach V. 10 nur Heilung suchte und hier ausdrücklich als die gleiche bezeichnet wird, auch hier nur ihm hinderlich ist, um den Gegensatz zu markiren gegen den Kreis lernbegieriger Zuhörer, die wir V. 32 um ihn sitzend finden.

Nun bedarf es aber zum Verständniſs der Umstände, unter welchen Jesus das V. 21 Wort über sein Verhältniſs zu diesem Kreise sprach, noch der Angabe, wie es kam, daſs damals die Seinigen kamen und ihn rufen lieſsen (V. 31). Diese nämlich (οἱ παρ' αὐτοῦ, d. h. diejenigen, welche von seiner Seite her waren, ihm von Hause aus zugehörten, seine Familienangehörigen) hörten davon und gingen aus (von ihrem Wohnorte 1, 38. 2, 13), um ihn festzunehmen. Da Jesus aus Nazareth her war (1, 9. 24), so würden wir uns seine Familie zunächst dort denken (vgl. jedoch zu 6, 3), da die Beziehung auf ihre Häuser (Klst.), welche an den Ort seines jetzigen Aufenthalts zu denken erlauben soll, jedenfalls ganz fern liegt. Da wir gar nicht wissen, wie nah oder fern sich Jesus von ihrem Wohnorte befand, so läſst sich natürlich nicht bestreiten, daſs sie noch an demselben Tage, von welchem V. 20 erzählt, von seiner gegenwärtigen Situation hören, ausgehen und kommen konnten und jedenfalls entspricht es allein der Absicht des Erzählers, daſs sie eben in der V. 20 geschilderten Situation eintrafen (vgl. zu V. 31), nur daſs sich Jesus inzwischen so weit Ruhe geschafft hat, um dem engeren Kreise der lernbegierigen Zuhörer (V. 32) sich widmen zu können. Doch ist zu erwägen, daſs das objectslose ἀκούσαντες keinesfalls direct auf die V. 20 gezeichnete Situation geht, da das motivirende ἐξέστη auf sein eigenes Verhalten hinweist, während V. 20 nur von einem Erleiden die Rede ist, sondern auf seine ganze, diesen belästigenden und aufreibenden Volkszudrang, wie er sich immer wieder erneute (bem. das πάλιν), provocirende Wirksamkeit, der sie ihn ja dadurch entreiſsen wollen, daſs sie sich seiner bemächtigen und ihn in den Kreis der Familie zurückführen. Da nun lediglich von dem Ausgehen

der Seinen die Rede ist, ohne daſs etwas über die Ausführung ihres Vorhabens gesagt wird, so weist diese Notiz von selbst auf V. 31 hinüber, wo wirklich die Seinigen kommen, um ihn von seiner Thätigkeit abzurufen. Der Versuch Klst.'s, diesen Zusammenhang in Abrede zu stellen (S. 74. 75), ist gänzlich miſslungen; denn bloſs um mitzutheilen, was die Apostel von verschiedenen Seiten her über ihn hören muſsten, kann der Evangelist unmöglich von dem Ausgehen der Verwandten und ihrer Absicht dabei erzählt haben, während diese andererseits erst für die Art, wie Jesus V. 33 das Kommen seiner Verwandten aufnimmt, das rechte Verständniſs sichert. Ja, es fragt sich sogar, ob nur überhaupt Grund war, der Seinigen zu gedenken, wenn es hier lediglich auf das über Jesum ausgesprochene Urtheil ankam. Denn es ist keineswegs gewiſs, daſs das Subject von *ἔλεγον* seine Verwandten sind (Myr. Klst. Vlkm. und die Meisten), da ein Ausspruch derselben, welcher ihr Ausgehen motiviren sollte, nach der Weise des Marcus schwerlich im Imp. eingeführt wäre. Naturgemäſs denkt man vielmehr bei dem impersonellen Ausdruck (Ew.: man, und dazu 1, 30) an diejenigen, von welchen sie über sein Thun und Treiben hörten und deren Beurtheilung desselben das mit *ὅτι* rec. (vgl. 1, 15) eingeführte Wort schildert. In der Sache versteht es sich von selbst, daſs die Angehörigen, die sich dadurch zu ihrem Vorgehen bewogen fühlten, diesem Urtheil nach Allem, was sie hörten, beipflichten zu müssen glaubten. Es liegt aber auch gar kein Grund vor, das *ἐξέστη* von eigentlichem Wahnsinn zu nehmen (Myr. Vlkm.), da gerade bei Marcus das *ἐξιστάναι* (vgl. 2, 12) so oft nur eine starke Erregung, ein Auſsersichsein bezeichnet. Eine Wirksamkeit, welche, statt diese Volkserregung zu dämpfen, sie nur immer aufs neue provocirt, erschien selbst als Folge einer Ueberspanntheit, die ihrer nicht mehr mächtig ist. Damit stimmt auch vollkommen das *κρατῆσαι*, das ja, auch abgesehen von der Vorliebe des Marcus für stark colorirte Ausdrücke, als von den Verwandten ausgehend, immer nur so verstanden werden kann, daſs sie ihn, der sich selbst zu schonen in dieser unnatürlichen Erregung nicht mehr fähig scheint, seiner Wirksamkeit entziehen und im Familiengewahrsam vor weiterem Andrang schützen wollen. An ein feindseliges Thun, das nur der Eifer um die Familienehre ihnen eingiebt (Klst.), ist dabei gar nicht zu denken, höchstens an einen wohlgemeinten Zwang, den sie ihm in seinem eigensten Interesse anthun zu müssen meinen.

b) Die Einschaltung.

Matth. 12, 22—32. (V. 22. 23.)	Marc. 3, 22—30.	(Luc. 11, 15: *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπον·* ἐν ΒΕΕΛΖΕΒΟΥΛ ΤΩ̃ ΑΡΧΟΝΤΙ ΤΩΝ ΔΑΙΜΟΝΙΩΝ ΕΚΒΆΛΛΕΙ ΤᾺ ΔΑΙΜΌΝΙΑ. (V. 16.)
V. 24: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον·* οὗτος οὐκ ΕΚΒΆΛΛΕΙ ΤᾺ ΔΑΙΜΌΝΙΑ *εἰ μὴ* ΕΝ ΤΩ̨ ΒΕΕΛΖΕΒΟΥΛ ΑΡΧΟΝΤΙ ΤΩΝ ΔΑΙΜΟΝΙΩΝ. (Cf. Matth. 9, 34: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον·* ΕΝ ΤΩ̨ ΑΡΧΟΝΤΙ ΤΩΝ ΔΑΙΜΟΝΙΩΝ ΕΚΒΆΛΛΕΙ ΤᾺ ΔΑΙΜΌΝΙΑ.)	V. 22: *καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι* ΒΕΕΛΖΕΒΟΥΛ *ἔχει καὶ ὅτι* ΕΝ ΤΩ̨ ΑΡΧΟΝΤΙ ΤΩΝ ΔΑΙΜΟΝΙΩΝ ΕΚΒΆΛΛΕΙ ΤᾺ ΔΑΙΜΌΝΙΑ.	
V. 25: ΕΙΔῺΣ ΔῈ ΤᾺΣ ΕΝΘΥΜΉΣΕΙΣ ΑΥ̓ΤΩ̃Ν ΕἸΠΕΝ ΑΥ̓ΤΟΙ̃Σ·	V. 23: *καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς·* ΠΩ̃Σ *δύναται* ΣΑΤΑΝΑ̃Σ ΣΑΤΑΝΑ̂Ν ΕΚΒΆΛΛΕΙΝ; (cf. Matth. 12, 26)	V. 17: *αὐτὸς δὲ* ΕΙΔῺΣ ΑΥ̓ΤΩ̃Ν *τὰ διανοήματα* ΕἸΠΕΝ ΑΥ̓ΤΟΙ̃Σ·

πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται, καὶ πᾶσα πόλις

ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται.

V. 26: καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη· πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; (V. 27. 28 = Luc. 11, 19. 20.)

V. 29: ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἁρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον δήσῃ τὸν ἰσχυρὸν καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. (V. 30 = Luc. 11, 23.)

V. 31: διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.

V. 32: καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

V. 24: καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη,

V. 25: καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη στῆναι.

V. 26: καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη, οὐ δύναται στῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.

V. 27: ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

V. 28: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι, ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν,

V. 29: ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἔνοχος ἔσται αἰωνίου ἁμαρτήματος.

V. 30: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

πᾶσα βασιλεία διαμερισθεῖσα ἐφ' ἑαυτὴν ἐρημοῦται, καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει.

V. 18: εἰ δὲ καὶ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; ὅτι λέγετε ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια (cf. Marc. V. 30).

(V. 19. 20 = Matth. 12, 27. 28.)

V. 21: ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ· V. 22: ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει, καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν.)

(V. 23 = Matth. 12, 30.)

(Luc. 12, 10: καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.)

Cf. Luc. 11, 18.

V. 25: Der emendirte Text (A Mjsc.) conformirt nach V. 24: *οὐ δύναται σταθῆναι ἡ οἰκία ἐκείνη* (vgl. zu 1, 9); D hat aus dieser Lesart nur das *δύναται*, ℵCΔ (Ti. Vlkm.) nur das *σταθῆναι* aufgenommen, obwohl sie V. 26 richtig *στῆναι* haben (vgl. zu 1, 16). — **V. 26**: An sich könnte das *ἐμερίσθη* nach Matthäus oder nach dem vorhergehenden *ἀνέστη* conformirt sein, allein die Verwandlung des Aor. ins Perf. (vgl. 1, 38) lag hier zu nahe, um den dauernden Erfolg des *ἀνέστη* auszudrücken (vgl. AD Mjsc.). Eben dies *ἐμερίσθη* hat in ℵCΔ (Ti.) zu der Conformation nach Matthäus Anlafs gegeben, wonach das *ἐμερίσθη* bereits zum Nachsatz genommen und daher das *καί* umgestellt ist; denn eine Conformation nach V. 24. 25 hätte sich schwerlich damit begnügt, sondern das *καί* vor *ἐφ' ἑαυτόν* gestellt oder das *ἀνέστη — καί* ganz entfernt. D it. haben ganz nach Matthäus conformirt und nachher doch nach A das *μεμέρισται* aufgenommen, das die Conformation stört; wäre dasselbe echt, so wäre es unfehlbar in der Conformation mit untergegangen. — **V. 27**: Das *ἀλλ'* ist im Zusammenhange viel zu schwierig, um als Verbindungszusatz eingekommen zu sein (Myr.), vielmehr ward es unverstanden weggelassen und zwar zugleich mit dem pleonastischen *οὐ* (vgl. zu 1, 44), das gewifs nicht blofs mechanisch aus V. 26 wiederholt wurde (Myr.), so dafs nun an Stelle beider das *οὐδείς* heraufgenommen ward (AD; vgl. L, der noch das ursprüngliche *ἀλλ'* beibehalten). — Das *τὰ σκεύη τοῦ ἰσχύρου* stellt der emendirte Text mit Nachdruck als den Hauptbegriff voran (vgl. zu 1, 37), verbindet so zugleich das Participium mit dem Verbum (vgl. zu 2, 3) und vermeidet die Voranstellung der Präposition (vgl. zu 2, 19), wie schon ℵ thut. Das *τοῦ ἰσχυροῦ* nach *τὴν οἰκίαν* mufste nun entweder wegfallen (D it.) oder in *αὐτοῦ* verwandelt werden (A Mjsc.). Das *διαρπάσῃ* (A Mjsc.) ist eine ganz verfehlte Conformation nach dem Parallelgliede (vgl. zu 3, 4). — **V. 28**: Der unberechtigte Anstofs, den man an dem *ὅσα* nahm, ward theils durch Verwandlung desselben in *ὅσας* (ACL Mjsc.), theils durch Verwandlung von *αἱ βλασφημίαι* in *βλάσφημα* (D) beseitigt. Das artikellose *βλασφημίαι* in jüngeren Mjsc. (Rcpt.) ist eine sprachwidrige Mischlesart. — Das *ἐάν*, das im N. Testament wie in den LXX und den Apokryphen oft nach Relativis statt *ἄν* steht, findet sich in B verhältnifsmäfsig noch am seltensten (unter 19 zweifelhaften Stellen nur sechsmal); ich habe es darum nur nach ihm aufgenommen. — **V. 29**: Das *ἐστιν* ist eine

Conformation nach dem parallelen ἔχει, wie sie schon in B vorkommen (vgl. zu 3, 4); das χρίσεως statt ἁμαρτήματος im emendirten Texte ist eine nahe liegende Erläuterung (vgl. 7, 5).

V. 22 Neben dem Urtheil der Leute, welches die Verwandten Jesu zu ihrem Aufbruch bewog (V. 21), schaltet der Evangelist ein ähnliches ein, das man in dieser Zeit über Jesum fällte (ἔλεγον). Wenn aber jenes nur auf einer beschränkten Auffassung seines ungewöhnlichen Wirkens beruhte, so beruhte dieses auf einer bewufsten Mifsdeutung, es war eine boshafte Verleumdung. Daher werden hier im ausdrücklichen Gegensatz zu V. 21 mit der bei Marcus so seltenen Voranstellung des Subjects die Urheber dieser Verleumdung bezeichnet und es erhellt daraus, wie willkürlich es war, wenn man als Subject des ersten ἔλεγον schon die γραμματεῖς dachte oder die Verwandten Jesu als ihre Verbündeten dargestellt sein liefs (Baur S. 23). Freilich wird nicht erzählt, dafs eben jetzt Schriftgelehrte von Jerusalem kamen und in dem Hause, in welchem sich Jesus befand, auftraten (Myr.); denn das erlaubt weder das ἔλεγον, noch der Artikel (vgl. zu 2, 16. 24), sondern es wird geschildert, was die von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten über Jesum urtheilten. Da wir aus V. 8 wissen, dafs auf das Gerücht von seinen Thaten eine grofse Menge von Jerusalem herabgekommen war, und da ja Jerusalem der eigentliche Sitz der Schriftgelehrsamkeit war, so können wir voraussetzen, dafs sich unter jener Menge auch Schriftgelehrte befanden (vgl. zu 2, 16). Weder brauchen wir das ἀκούσαντες V. 21 mit zu diesem Subject zu ziehen (Klst.), was das hinlänglich motivirte Vorantreten des Subjects nicht fordert und der Inhalt ihres Urtheils, der sich auf etwas ganz anderes bezieht, als was seine Verwandten von ihm hörten, nicht erlaubt, noch mit Hltzm. S. 78 hier eine ausgelassene Dämonenheilung zu suppliren, da ja jene von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten mit der ganzen Menge viele derartige gesehen (V. 11) oder davon gehört hatten (V. 8). Das aber veranlafst sie zu einem Urtheil, welches nun zeigt, dafs dort in dem Hauptsitz der Schriftgelehrsamkeit auch die Feindschaft gegen Jesum, wie wir sie schon im zweiten Theile kennen lernten, ihre boshaftesten Waffen gegen ihn schmiedete. Und zwar ist es ein doppeltes, was sie über ihn aussagen und was beide Male mit ὅτι recit. seinem wesentlichen Inhalte nach eingeführt wird (vgl. zu 1, 15). Zuerst sagen sie, dafs er selbst besessen ist, und dies schliefst sich eben an das vorige Urtheil (V. 21) an; denn von dem Aufsersichsein, in welchem einer seiner selbst nicht mächtig ist, zu der Bezauberung durch eine fremde Macht ist nur ein Schritt. Aber das Boshafte dieses Urtheils liegt darin, dafs sie diese Macht, die er (in sich wohnend) hat, als den Beelzebul[1]) bezeichnen; denn dieser ist nach V. 30 ein unreiner Geist. Weiter aber

[1]) Ob damit der Satan selbst gemeint ist oder ein von ihm unterschiedenes Oberhaupt der in den Besessenen wohnenden Dämonen, läfst sich nicht mehr entscheiden. Auch der Name selbst ist noch nicht befriedigend erklärt. Gewöhnlich denkt man an Beelzebub, eine Gottheit der Ekroniter (2. Reg. 1, 2), deren Name in בעל זבל (Kothgott) spöttisch verdreht sei, wobei allerdings der U-Laut auffällt. Völlig nichtssagend ist die Erklärung dominus domicilii (בעל זבול), die Myr. wegen des Zusammenhanges von Matth. 10, 25 empfiehlt und Vlkm. wegen der angeblichen Anspielung in V. 25. 27 erneuert und für einen Euphemismus erklärt. Aber auch die neue Erklärung, die Klst. aus dem syrischen Baal Ssoboro versucht (Herr der Raserei), ist weder sprachlich sehr einleuchtend noch sachlich sehr passend, da die Bewir-

führen sie auf die Wirkung dieser Macht seine Dämonenaustreibungen zurück. Wie der, welcher den heiligen Geist hat, in der Kraft desselben redet (12, 36), so treibt er, der den Beelzebul hat, in der Kraft dieses Obersten der Dämonen die Dämonen aus (vgl. zu dem ἐν 1, 15). Daſs nur übermenschliche Macht solches zu wirken vermöge, darüber sind sie so wenig im Zweifel, wie die, welche zum ersten Male eine seiner Dämonenaustreibungen sahen (1, 27); aber sie führen lästernd (V. 28) diese Macht auf das böse Geisterreich zurück[1]).

So wenig V. 22 von einem bestimmten Auftreten der Schriftgelehrten erzählt, so V. 23
wenig wird nun ein Ausspruch berichtet, den Jesus etwa in der V. 20 gezeichneten Situation gethan habe; vielmehr zeigt das ἔλεγεν (vgl. 2, 25. 27), daſs es dem Evangelisten nur darauf ankommt, die Art, wie Jesus solche Verleumdung zurückgewiesen, zu charakterisiren, und zwar sind es namentlich einige Parabelsprüche, die er zu dem Ende aus dem Context der Rede in der apost. Quelle (s. d. Anm.) hervorhebt, da er diese eigenthümlichste Art der Lehrweise Jesu besonders gern durch Beispiele illustrirt (vgl. schon 2, 17. 21. 22) und in dem folgenden Abschnitt (Cap. 4) ausführlich über die besondere Bedeutung derselben handeln will. Da der Vorwurf der Schriftgelehrten, wie ihn schon die apostolische Quelle formulirte, nur von Jesu in der dritten Person geredet, also nicht an ihn gerichtet war, so können die sichtlich auf sie berechneten Worte, die er im Folgenden mittheilt (vgl. V. 30), nur gesprochen gedacht werden, wenn Jesus irgendeinmal in jener Zeit diese Lästerer zu sich rief, um ihnen den Widersinn und die Strafbarkeit ihrer Verleumdung aufzudecken. Marcus läſst ihn mit einer Frage beginnen, deren Fassung bereits auf die Nothwendigkeit ihrer Verneinung hinweist, obwohl dieselbe erst durch die folgenden Parabeln begründet werden soll. Dem Inhalt und theilweise selbst der Form nach (vgl. das πῶς) aus Matth. 12, 26 entlehnt, wird, was dort als die Anwendung der Parabel erscheint, hier als das Thema der folgenden Sprüche voraufgeschickt, nämlich die Unmöglichkeit, daſs Satan Satan austreibe. Abgesehen davon, daſs das Neue Testament nirgends von Satanen in der Mehrheit redet, zerstört man das Acumen der Rede, wenn man erklärt, es könne nicht ein Satan den anderen austreiben (Fr. de W.). Eben weil es nur ein und dieselbe satanische Macht ist, welche als ἄρχων τῶν δαιμονίων durch alle Dämonen wirkt und welche als Beelzebul ihn zur Austreibung derselben befähigen soll, kann der Widersinn ihrer Be-

---

kung der Raserei keineswegs bei den Dämonischen des Neuen Testaments als etwas Stehendes erscheint.

[1]) In der apostolischen Quelle bildete diese Beschuldigung Jesu den Eingang zu einer Vertheidigungsrede desselben, welche sich noch im Wesentlichen aus Matth. 12, Luc. 11 reconstruiren läſst (vgl. Jahrb. 1864, 1. S. 79 ff.). Wenn aber dort einfach gesagt war, daſs er in Beelzebul, dem Obersten der Dämonen, die Teufel austreibt, so hat Marcus zuerst die Voraussetzung davon, das Besessensein von Beelzebul, vorausgeschickt, um damit dies Urtheil an das vorige anzuknüpfen. Nun habe ich a. a. O. S. 85 gezeigt, daſs in der apostolischen Quelle wahrscheinlich bereits die Scene mit den Verwandten auf diese Rede folgte; dann begreift sichs um so mehr, wie Marcus hier darauf kam, dies Urtheil der Schriftgelehrten mit seiner Widerlegung einzuschalten, obwohl er auf den dort ausdrücklich hervorgehobenen zeitlichen Zusammenhang (Matth. 12, 46 = Luc. 11, 27) garnicht weiter reflectirt, sondern nur bei Gelegenheit von V. 21 einschaltet, wieviel schlimmere Beurtheilungen Jesus noch erfahren muſste. Keinesfalls ist irgend ein Grund vorhanden, die ganze Einschaltung mit Scholten S. 169 für eine Interpolation zu erklären.

schuldigung nicht schlagender dargestellt werden, als wenn Jesus sagt, daſs Satan durch ihn den Satan in den Dämonen austreibt. Ja, indem der noch in der Quelle stehende Artikel weggelassen und Σατανᾶς rein zum Nom. propr. gemacht wird, tritt es noch schärfer hervor, daſs nicht in seinem satanischen Wesen, sondern in der Einheit seiner Person jene Unmöglichkeit begründet liegt.

V. 24. 25 Die beiden Gleichnisse werden nun sofort als zwei parallele Illustrationen der in V. 23 bereits angedeuteten Unmöglichkeit in den Blick gefaſst; denn die beiden καὶ καὶ einfach copulativ zu nehmen (Myr. de W.), anstatt correlativ (Bl.: sowohl — als auch), scheint mir unmöglich, da auch an die in der Frage liegende Verneinung das begründende Gleichniſs nicht mit einem einfachen καὶ angeknüpft werden kann. Die allgemeine Regel (Matth. Luc.: πᾶσα βασιλεία) wird hier im Conditionalsatz beide Male an einem einzelnen Falle exemplificirt und die in jedem derselben eintretende Folge mit umständlicher Breite und in ganz analoger Weise ausgeführt. Nur wird nach der Wortstellung bei dem ersten Gleichniſs, der Stellung des Thema's entsprechend, der Nachdruck auf die Unmöglichkeit des Bestandes für jenes Reich gelegt, das bei eintretender Entzweiung feindlich wider sich selbst steht, im zweiten darauf, daſs auch ein Hauswesen, bei welchem jener Fall gesetzt wird, nicht wird bestehen können. Von dem allgemeinen Erfahrungssatz, der sich in diesen Gleichnissen ausdrückt, daſs ein in sich zwiespältiges Gemeinwesen zu Grunde geht, machte schon die apostolische Quelle die Anwendung, indem, wenn der Satan den Satan austreibt, er ebenso wider sich selbst entzweit

V. 26 erscheint, also seine Herrschaft nicht bestehen kann. Marcus hatte nun durch die Frage in V. 23 diesen Fall bereits anticipirt, zeigt aber seine Abhängigkeit von der Quelle deutlich dadurch, daſs er nun doch in diese Schluſsanwendung, selbst mit Beibehaltung ihrer Form (vgl. das εἰ im Unterschiede von dem ἐάν V. 24. 25), einlenkt. Nur ersetzt er jetzt den concreten Fall durch die darin zur Erscheinung kommende Thatsache, daſs der Satan (bem. ὁ σατανᾶς im Unterschiede von Σατανᾶς V. 23) sich feindselig erhoben hat wider sich selbst und so entzweit ist (vgl. zu 3, 5. 14), wie jenes Reich und jenes Hauswesen (V. 24. 25), und führt nun statt der V. 23 anticipirten Frage als directe Folge davon an, daſs er selbst, wie jene beiden Gemeinwesen (bem. die Conformirung mit den Gleichnissen), nicht bestehen kann, sondern (wie Marc. nach seiner Vorliebe für die Gegenüberstellung des negativen und positiven Ausdrucks hinzufügt, vgl. 1, 22. 2, 17. 27) ein Ende hat. Da dies nun unmöglich seine Absicht sein kann, so ist auch die Annahme, daſs er Jesu die Kraft zu seinen Dämonenaustreibungen verleiht, augenscheinlich widersinnig. Nur der populären Vorstellung, welche die in den Besessenen wirksamen bösen Mächte überall nur in ihrer Vereinzelung betrachtete, konnte dieser Widersinn verborgen bleiben; sobald Jesus dieselben als Organe der Einen satanischen Macht faſste, die in ihnen für ihren einheitlichen widergöttlichen Zweck wirksam ist, war derselbe evident, und die von de W. gegen diese Evidenz erhobenen Einwände sind völlig grundlos.

Aus der Lucasparallele läſst sich mit Sicherheit nur das Gleichniſs vom Reich als der apostolischen Quelle angehörig constatiren, und es wäre sehr möglich, daſs Marcus das zweite vom Hauswesen erst aus dem Schluſssatz desselben herausgesponnen hat. Dann erscheint Matthäus V. 25 b als weitere Ausführung in Reminiscenz an Marcus,

wie auch das erleichternde κατά c. gen. dem Matth. angehört (bem. noch die Umstellung der Präp.), da das ἐφ' ἑαυτόν im Schlufssatz (Matth. V. 26) für die Ursprünglichkeit des ἐπί spricht. Das concrete ἐρημοῦται hat Marc. in Conform. mit diesem Schlufssatze abstracter ausgeführt (bem. das σταθῆναι im Unterschiede von dem στῆναι V. 25. 26 und das noch in V. 25 anklingende Futurum). Dagegen dürfte in V. 26 die Fassung des Matthäus ursprünglicher als die des Lucas sein, weil die directe Rückbeziehung auf den erhobenen Vorwurf (V. 18) den reflectirenden Schriftsteller verräth.

Noch ein nicht direct mit dem vorigen verbundenes Gleichnifs entlehnt Marcus V. 27
der Vertheidigungsrede seiner Quelle. Es handelt von dem Starken, d. h. nicht von dem betreffenden Starken, mit dem einer es gerade zu thun hat (Myr.), sondern von dem, der seinem Wesen nach stark ist. Niemand kann, in das Haus eines solchen eingetreten, seinen Hausrath rauben, weil derselbe eben stark genug ist, sein Hausrecht gegen solche Eingriffe sicher zu stellen; es müfste denn einer zuvor den Starken gebunden und sich so als den Stärkeren erwiesen haben und dann wird er sein Haus berauben. Aus dieser Erfahrungsthatsache folgt, dafs auch Jesus, welcher durch seine Dämonenaustreibungen dem Teufel seine Werkzeuge raubt, dies nur kann, wenn er sich als der Stärkere dem Satan gegenüber erwiesen hat. Nicht als sein Werkzeug, sondern nur als sein Ueberwinder kann er die Dämonen austreiben. Die Anspielung auf die Versuchungsgeschichte (1, 13) ist kaum zu verkennen. Nur wer wie Jesus die Versuchung des Satan überwunden und sich so als der Stärkere gezeigt hat, kann auch die Macht, die er leiblich und geistig über die Besessenen ausübt, durch Austreibung der Dämonen bekämpfen, ohne dafs ihn der Satan daran zu hindern vermag. Dieser aus dem Gleichnifs mit unzweifelhafter Klarheit sich ergebende und daher nicht erst durch eine besondere Anwendung abgeleitete Gedanke tritt nun als die allein richtige Erklärung seiner Macht über die Dämonen der als widersinnig abgewiesenen der Gegner gegenüber (vgl. Klst.); daher kann das Gleichnifs selbst mit einem „Vielmehr aber" an das Vorige angeknüpft werden, wo die undenkbare Folge die Undenkbarkeit der von ihnen suppeditirten Voraussetzung darthat.

Obwohl bei Lucas nicht darauf zu rechnen ist, dafs er den Tenor der Quelle wortgetreu wiedergegeben hat, so mufs doch die Darstellung derselben bei ihm im Grofsen und Ganzen treuer erhalten sein, da, wenn Matthäus und Marcus den ursprünglichen Text hätten, die wortgetreue Wiedergabe bei Marcus ebenso ungewöhnlich, wie die ganz freie Umgestaltung bei Lucas unmotivirt wäre. Das Gleichnifs, das dort in reicherer Ausmalung den gesicherten Besitz des Starken schildert und dann ihn vom Stärkeren seiner Waffen berauben läfst, läfst in diesem Gegensatz den ursprünglichen Sinn desselben trotz der keine Spur von Allegorie zeigenden Gleichnifshülle noch klarer hervortreten und ebenso in dem νικήσῃ die Beziehung auf die Ueberwindung des Versuchers, während Marcus bereits mehr reflectirend den Hauptgedanken formulirt und in der Hervorhebung des geraubten Hausgeräths bestimmter auf die dem Satan in den Besessenen geraubten Werkzeuge hindeutet. Auch erinnert das εἰσελθών εἰς (vgl. zu 2, 26), das nachstehende ἐὰν μή (4, 22. 10, 30) und das καὶ τότε (2, 20) stark an die Sprachfarbe des Marcus. Matthäus folgt ihm bis auf kleine stilistische Abweichungen, wie sie überall in den Varianten des emendirten Textes sich finden (bem. den der Frage in V. 26 conformirten Eingang, die Auflösung des vorangestellten Particips und die

Nachstellung der Präposition, wie des τὸν ἰσχυρόν; auch die erstmalige Ersetzung des Comp. durch das Simplex. Vgl. die textkrit. Anm. zu 1, 16).

V. 28 An diese Gleichnisse schliefst nun Marcus noch das warnende Drohwort Jesu, welches den eigentlichen Höhepunkt der Rede in der apostolischen Quelle bildet, mit dem feierlichen ἀμὴν λέγω ὑμῖν an. Während aber dort einfach die Lästerung des Menschensohnes, als die schwerste unter allen läfslichen Sünden, den Gegensatz der einzigen unverzeihlichen illustrirte (vgl. Luc. 12, 10), führt Marcus näher aus, wie alles Andere den Menschensöhnen vergeben wird, wodurch der Spruch zwar eine gröfsere theoretische Allgemeinheit gewinnt, aber seine auf die concrete Situation bezügliche Färbung verliert. In dem Ausdruck οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων liegt gewifs nicht eine Andeutung menschlicher Schwäche (Myr.) oder Urtheilslosigkeit (Klst.), sondern er ist einfach ein Nachklang des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, von welchem die Urgestalt des Spruches redete. Das πάντα wird nun näher specificirt, indem neben die Sünden noch insbesondere die Lästerungen gestellt werden, da es sich hier gerade um eine solche handelte. Dafs aber schon in der Quelle eine besonders arge Lästerung noch unter den läfslichen Sünden aufgezählt war, zeigt der appositionelle Zusatz zu αἱ βλασφημίαι: wieviel auch immer sie lästern (vgl. zu dem ὅσος, das Marcus besonders liebt, 2, 19. 3, 8. 10 und zu der Verbindung des Verbi mit dem Subst. verb. 1, 22. 26. 2, 4). Dieser Allgemeinheit
V. 29. 30 der Sündenvergebung gegenüber tritt nun als die einzige Ausnahme um so schärfer hervor (δέ), dafs, wer irgend gegen den heiligen Geist gelästert haben wird, nicht Vergebung empfängt. Dafs Marcus diesen Hauptspruch aus einem gröfseren Zusammenhange entnimmt, folgt deutlich daraus, dafs die Rede von der Lästerung des Geistes allein bei Matthäus aus der Verbindung mit V. 28 (Luc. 11, 20) ihre klare Motivirung erhält. In der Sache kann aber auch Marcus nur an die in den Dämonenaustreibungen Jesu sich unleugbar offenbarenden Wirkungen des heiligen Geistes (1, 10. 12) denken, dessen Lästerung nicht vergeben werden kann, weil sie von unheilbarer Verstockung zeugt. Denn er fügt ausdrücklich hinzu, Jesus habe dies warnende Drohwort gesprochen, weil sie sagten, er habe einen unreinen Geist. Ein solcher unreiner Geist ist Beelzebul, von dem sie sagten, er sei von ihm besessen, um auf ihn seine Dämonenaustreibungen zurückzuführen (V. 22), und da diese durch den heiligen Geist gewirkt wurden, so haben sie diesen als einen unreinen Geist gelästert. Nicht als ob sie darum jene unverzeihliche Todsünde bereits begangen hätten; denn erst nachdem Jesus ihnen mit zweifelloser Klarheit erwiesen, dafs jede andere Erklärung seiner Dämonenaustreibungen widersinnig sei, wird sich zeigen, ob sie bei derselben beharren und so die Sünde begehen werden, deren Furchtbarkeit Marcus noch dadurch hervorhebt, dafs er ihre Nichtvergebbarkeit auf die ganze Ewigkeit ausdehnt und dann ähnlich wie V. 26 noch den positiven Gegensatz hinzufügt, dafs ein solcher Lästerer, eben weil er die Vergebung, welche die Sünde tilgt, nicht erhält, einer ewigen d. h. untilgbaren Sünde schuldverhaftet sein wird.

Obwohl bei Lucas der Spruch der apostolischen Quelle nur gelegentlich in ganz anderer Verbindung eingeflochten wird, so dürfte er doch im Wesentlichen bei ihm ursprünglich erhalten sein, da der Eingang bei Matthäus nach Marcus conformirt und der

Schluſs offenbar erweiternde Umschreibung des *εἰς τὸν αἰῶνα* bei Marcus ist. Besonders aber der in V. 31 vorausgeschickte allgemeine Gedanke von der Läſslichkeit aller anderen Sünden dürfte nur eine stilistisch vereinfachte Wiedergabe aus Marcus sein, welche im Gegensatz die anticipirte und nun V. 32 lediglich wiederkehrende Aussage über die Lästerung des Geistes hervorgerufen hat.

e) Die Erzählung.

Matth. 12, 46—50.	Marc. 3, 31—35.	
V. 46: *Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις* ΙΔΟΥ Η ΜΗΤΗΡ ΚΑΙ ΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ ΑΥΤΟΥ ΕΙΣΤΗΚΕΙΣΑΝ ΕΞΩ ΖΗΤΟΥΝΤΕΣ ΑΥΤΩ *λαλῆσαι.*	V. 31: *καὶ ἔρχονται* Η ΜΗΤΗΡ *αὐτοῦ* ΚΑΙ ΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ ΑΥΤΟΥ, *καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες* ΑΥΤΟΝ.	(Luc. 8, 19: *Παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν* Η ΜΗΤΗΡ [*αὐτοῦ*] ΚΑΙ ΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ ΑΥΤΟΥ *καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον.*
[V. 47: *εἶπεν δέ τις αὐτῷ·* ΙΔΟΥ Η ΜΗΤΗΡ *σου* ΚΑΙ ΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ ΣΟΥ ΕΞΩ ΕΣΤΗΚΑΣΙΝ ΖΗΤΟΥΝΤΕΣ *σοι λαλῆσαι.*]	V. 32: *καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ·* ΙΔΟΥ Η ΜΗΤΗΡ *σου* ΚΑΙ ΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ ΣΟΥ *καὶ αἱ ἀδελφαί σου* ΕΞΩ ΖΗΤΟΥΣΙΝ *σε.*	V. 20: *Ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ [λεγόντων ὅτι]* Η ΜΗΤΗΡ *σου* ΚΑΙ ΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ ΣΟΥ ΕΣΤΗΚΑΣΙΝ ΕΞΩ *ἰδεῖν σε θέλοντες.*
V. 48: Ο ΔΕ ΑΠΟΚΡΙΘΕΙΣ ΕΙΠΕΝ ΤΩ ΛΕΓΟΝΤΙ ΑΥΤΩ· ΤΙΣ ΕΣΤΙΝ Η ΜΗΤΗΡ ΜΟΥ ΚΑΙ *τίνες εἰσὶν* ΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ *[μου];* V. 49: *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα* [*αὐτοῦ*] *ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· ἴδου ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.*	V. 33: *καὶ* ΑΠΟΚΡΙΘΕΙΣ *αὐτοῖς λέγει·* ΤΙΣ ΕΣΤΙΝ Η ΜΗΤΗΡ ΜΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ; V. 34: [*καὶ*] *περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει· ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.*	V. 21: Ο ΔΕ ΑΠΟΚΡΙΘΕΙΣ ΕΙΠΕΝ *πρὸς αὐτούς·*
V. 50: ΟΣΤΙΣ *γὰρ* ΑΝ ΠΟΙΗΣΗ ΤΟ *θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς,* αὐτός ΜΟΥ ΑΔΕΛΦΟΣ ΚΑΙ ΑΔΕΛΦΗ ΚΑΙ ΜΗΤΗΡ ΕΣΤΙΝ.	V. 35: ΟΣ ΑΝ ΠΟΙΗΣΗ ΤΟ ΘΕΛΗΜΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, ΟΥΤΟΣ ΑΔΕΛΦΟΣ ΜΟΥ ΚΑΙ ΑΔΕΛΦΗ ΚΑΙ ΜΗΤΗΡ ΕΣΤΙΝ.	ΜΗΤΗΡ ΜΟΥ ΚΑΙ ΑΔΕΛΦΟΙ *μου* ΟΥΤΟΙ *εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.*)

V. 31: Das *οὖν* ersetzt hier in naheliegender Rückbeziehung auf V. 21, die gewiſs nicht verkannt werden konnte (Myr.), das monotone *καί* wie sonst das *δέ* (vgl. zu 1, 6). — An dem Plural unmittelbar vor *ἡ μήτηρ αὐτοῦ* stieſsen sich die Emendatoren und verwandelten ihn entweder nach Analogie von 1, 5. 36. 2, 22. 25 in den Singular (Ti. Vlkm. nach ℵD) oder stellten das pluralische *οἱ ἀδελφοὶ* (*αὐτοῦ*) voran (AMjsc.). — An dem ungewöhnlichen *στήκοντες* (vgl. 11, 25) nahmen schon ℵ (*στάντες*) und L (*ἑστηκότες*) Anstoſs; der emendirte Text (ADMjsc.) setzt dafür das dem Marcus fremde *ἑστῶτες* (doch vgl. *παρεστῶτες* 14, 70), das schon ℵ 9, 1 und A 13, 14 aus Matthäus einbringen. — Statt *καλοῦντες* haben die Emendatoren das deutlichere *φωνοῦντες* (DMjsc.) oder gar *ζητοῦντες* aus V. 32 (A). — **V. 32**: Das *καὶ αἱ ἀδελφαί σου* ist in den ältesten Majuskeln (ℵB, vgl. CLΔ) wohl eher per hom. als wegen der Parallelen oder wegen V. 31. 34 (Ti.) ausgefallen. — **V. 33**: An der Verbindung des Part. Aor. mit dem Präsens nahmen die Emendatoren auch sonst Anstoſs (vgl. zu 2, 8), halfen aber hier mit Erhebung desselben zum Hauptverbum (ADMjsc.: *καὶ ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων*). Ebenso erregten die durch *καί* verbundenen Substantive nach dem singularischen *τίς* Anstoſs und ward daher *ἤ* statt *καί* geschrieben, das D auch bei Matthäus einbringt, obwohl dort schon durch das wiederholte *τίνες* der Anstoſs gehoben war. — Das zweite *μου* (Ti.) ist schon in ℵ der Conformität wegen zugesetzt (vgl. 10, 7. 19. 37 und dazu 3, 4), wie von C (Rcpt.) auch in 4, 35 und bei einzelnen Zeugen dort sogar im dritten Gliede. — **V. 34**: Das Fehlen des *καί* in B entspricht ganz der Vorliebe des Marcus für Asyndeta (vgl. zu 1, 9), und sein Ausfall ist schwer zu erklären. Zwar könnte *μου καί* bei ihm nach *ἀδελφοί* per hom. ausgefallen sein; allein daſs das *μου* in B auch bei Matthäus fehlt, spricht gegen den zufälligen Wegfall beider Worte. — Der emendirte Text (AMjsc.) nahm das *κύκλῳ* zu *περιβλεψάμενος* herauf, wo es bedeutungsvoller schien. Für die Annahme einer fehlerhaften Restituirung (Myr.) ist seine Weglassung viel zu spät und zu wenig bezeugt. — **V. 35**: Sehr beachtenswerth ist das *τὰ θελήματα* in B, das Scholten S. 98 für ächt hält, weil sich für seine Entstehung gar kein Grund denken läſst, wohl aber die Aenderung nach Matthäus nahe lag; vgl. das *πλοιάρια* V. 9. — Zu dem Verbindungszusatz *γάρ* vgl. zu 1, 9).

V. 31 Indem V. 30 auf V. 22 zurückweist, ist die Parenthese, welche die Notiz über die Verleumdung der Schriftgelehrten und ihre Widerlegung gewissermafsen bildet, ausdrücklich geschlossen. Wir werden dadurch von selbst zu V. 21 zurückgeführt, wo die Verwandten Jesu auf eine ähnliche, wenn auch viel unschuldigere Nachrede sich aufmachten, um Jesum in Gewahrsam zu nehmen, und erwarten nun von dem weiteren Verfolg dieses Unternehmens zu hören. Derselbe mufs aber innerhalb der V. 20 gezeichneten Situation sich entwickelt haben, da sonst die Schilderung derselben völlig zwecklos bliebe. Und wirklich beginnt Marcus, wie er pflegt, wenn er einen bestimmten Moment innerhalb der ebengeschilderten Situation vergegenwärtigt, mit welchem nun die eigentliche Geschichte einsetzt (vgl. 1, 30), indem er die V. 21 ausgegangenen Verwandten nun auftreten läfst (bem. das Präs.). Um gleich an die *οἱ παρ' αὐτοῦ* zu erinnern, beginnt er nicht, wie er sonst bei mehreren Subj. pflegt (1, 5. 36. 2, 22. 25), mit dem Sing., sondern mit dem Plur. („Und sie kommen"); dafs er sie aber jetzt näher als seine Mutter und seine Brüder bezeichnet, ist ja durch den Fortgang der Erzählung so nothwendig gemacht (vgl. V. 33—35), dafs Klst. daraus nicht hätte auf eine Verschiedenheit der Personen schliefsen sollen. Dadurch wird der Zusammenhang der ganzen Darstellung zerrissen, und dieses abrupte Auftreten neuer Personen ohne jede Angabe einer Situation wäre in unserem Evangelium geradezu beispiellos. Nur indem wir uns in die V. 20 gezeichnete Situation hineindenken, verstehen wir auch, warum die so Angelangten nicht sofort selbst zu Jesu gehen, um ihr Vorhaben auszuführen. Das Haus, in welchem er sich befindet, ist ähnlich wie 2, 2 von der Volksmasse umlagert, welche den unmittelbaren Verkehr mit ihm hindert; darum müssen sie draufsen stehen bleiben und können nur zu ihm senden, um ihn rufen zu lassen. Für einen alle Details so umständlich motivirenden Erzähler wie Marcus ist es geradezu undenkbar, dafs er über den Zweck dieses *καλεῖν* nichts Näheres andeuten sollte. Es ist also nicht nur keine exegetische Unmöglichkeit (Klst.), sondern vielmehr eine exegetische Nothwendigkeit, den Zweck desselben sich aus V. 21 zu erläutern, und wenn wirklich, was übrigens keineswegs evident ist, der folgende Ausspruch Jesu voraussetzt, dafs Mutter und Brüder ein Thun verwandtschaftlicher Liebe im Sinne hatten, so haben wir ja gesehen, dafs die Absicht seiner sich zu bemächtigen wirklich nur aus verwandtschaftlicher, wenn auch kurzsichtiger und übel angebrachter Fürsorge hervorging.

V. 32 Kaum hat aber mit dem *ἀπέστειλαν* die eigentliche Erzählung begonnen, so unterbricht sich der Evangelist, um noch einen Zug beizubringen, welcher zum Verständnifs des Folgenden nothwendig ist. Wir sollen uns nicht mehr die Jesu nachgefolgte Volksmasse (V. 20) ihn stürmisch umdrängend denken, wie dort am Seeufer (V. 10). Während vielmehr der nach leiblicher Hülfe verlangende Haufe draufsen die Thür umlagert und den Verwandten den Zutritt zu ihm versperrt, hat drinnen eine lernbegierige Menge um ihn Platz genommen; denn dafs sie um ihn herum safs (bem. das schildernde Imp.), kann nur die Absicht haben, den Lehrenden anzuhören. In dieser Situation, die keineswegs die V. 20 gezeichnete ausschliefst (Klst.), sondern vielmehr innerhalb derselben zu denken ist, da Marcus sonst von dem Kommen dieser Menge zu Jesu erzählt haben würde und da auf dem Gegensatz dieses *ὄχλος* zu dem *ὄχλος* V. 20 gerade die Pointe

der Geschichte beruht, geschieht es nun, daſs man ihm das Verlangen seiner Verwandten meldet (bem. den Wiedereintritt des Präsens wie V. 31). Das impersonelle λέγουσιν (vgl. 1, 30) scheint anzudeuten, daſs es nicht ein bestimmter Bote war, dem es gelang, zu Jesu durchzudringen, sondern daſs man die Botschaft in diesem Kreise weiter gab, bis sie zu Jesu gelangte: Siehe, deine Verwandten draufsen suchen dich (vgl. 1, 37). Auffallen kann nur, daſs in der Botschaft nicht nur die Mutter und die Brüder, sondern auch seine Schwestern genannt werden (vgl. 6, 3). Es erklärt sich das wohl nur daraus, daſs das dem Erzähler überlieferte Wort Jesu (V. 35) auch die Schwestern erwähnte und daſs er darum auch sie anwesend denkt. Wenn er aber trotzdem dieselben nicht gleich V. 31 als mitkommend erwähnt, so kann dies wieder wohl nur darin seinen Grund haben, daſs er sich hier an einen überlieferten Erzählungstypus anschloſs[1]).

Wie sehr das λέγει, das die Worte der handelnden Personen einführt (vgl. 1, 41), V. 33
bei Marcus ganz die Geltung eines erzählenden Tempus hat, zeigt das damit verbundene Part. aor., das doch nicht wie 2, 5. 8. 17. 3, 5 eine vorgängige Handlung bezeichnet, sondern die Bedeutung des λέγει selbst erläutert. Doch mag diese schon den Abschreibern anstöſsige Verbindung hier ihren specielleren Grund darin haben, daſs auch das ἀποκριθείς der Urrelation nachklingt; denn daſs diese Frage, welche indirect besagt, daſs die eben Gemeldeten seine Verwandten im höchsten Sinne nicht sind, derselben entnommen ist, erhellt daraus, daſs nun die eben eingeführten Schwestern wieder fallen gelassen werden und daſs hier wie V. 35 der Pronominalgenitiv nur einmal steht, während er V. 31. 32 und gleich wieder V. 34 verdoppelt wird. Dagegen ist das Folgende sicher ein Zusatz des Evangelisten zu der überlieferten Erzählungsform, da hier V. 34
auf die von ihm V. 32 gezeichnete Situation zurückgewiesen wird. Ihm ist es nämlich der ganzen Bestimmung dieser Pericope im Organismus seines Evangeliums gemäſs das

---

[1]) Lautete derselbe etwa wie Matth. 12, 46 (ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἱστήκεισαν ἔξω), so haben wir, abgesehen von der für Marcus so charakteristischen Verdoppelung des αὐτοῦ, nur eine Umformung genau wie 1, 40. 2, 3 und hören doch in dem ἰδού V. 32 (im Unterschiede von ἴδε V. 34, wie Marcus auch sonst am häufigsten schreibt) diesen Eingang noch nachklingen, da an dessen Stelle Marcus sonst wohl sein ὅτι rec. geschrieben haben würde. So führt uns die Analyse des Marcustextes selbst darauf, daſs hier eine ältere Erzählung zum Grunde liegt, wie ich sie Jahrb. a. a. O. S. 326. 327 in der apostolischen Quelle nachzuweisen gesucht habe. Allerdings aber läſst sich der Text derselben aus keinem der parallelen Berichte mehr mit Sicherheit herstellen. Nur das ἰδού ist auch bei Lucas sichtlich ähnlich wie bei Marcus umschrieben (παρεγένετο πρὸς αὐτόν) und das Draufsenstehen der Verwandten ebenso wie bei Matth. erwähnt, wenn auch zweifelhaft bleibt, ob es in der Quelle wie bei Marc., der die Scene in einem Hause spielen läſst (V. 19), oder wie bei Luc. gedacht war, der es nur dadurch erläutert, daſs Jesus von einer dichtgedrängten Menge (vgl. V. 4) umgeben war (8, 19; vgl. 5, 19), auſserhalb welcher sie stehen bleiben muſsten. Ob ferner dies Draufsenstehen wie bei Matthäus thatsächlich berichtet oder nur wie bei Lucas in der Botschaft erwähnt war, läſst sich so wenig ermitteln, wie ob dieselbe bereits formulirt oder in welcher Weise sie ausgedrückt war. Die Aechtheit von Matthäus V. 47 ist kritisch mehr als zweifelhaft, das ἀπηγγέλη V. 20 trägt ganz die Sprachfarbe des Lucas und wenn Matthäus sagt, daſs sie ihn zu sprechen, Lucas, daſs sie ihn zu sehen wünschten, so erhellt daraus nur, daſs in der Quelle kein bestimmtes Begehren der Verwandten genannt war (vielleicht nur das allgemeine ζητοῦντες αὐτόν, das noch Marcus V. 32 nachklingt), weshalb auch Marcus nur das an 3, 21 anknüpfende allgemeine καλοῦντες αὐτόν hat. Nur daſs auch dort bereits eine Botschaft an Jesum gebracht ward, scheint daraus zu folgen, daſs übereinstimmend das folgende Wort Jesu als eine Antwort darauf charakterisirt wird; aber dies dürfte mit dem bloſsen τῷ λέγοντι αὐτῷ (Matthäus V. 48) ausgedrückt gewesen sein.

Wichtigste, hervorzuheben, wen Jesus als seinen wahren Verwandten bezeichnet habe. Um darum die Beziehung seines Wortes ganz sicher zu stellen, läfst er (und zwar wahrscheinlich das λέγει V. 33 asyndetisch aufnehmend und nur den seine Fortsetzung erläuternden Gestus anfügend) Jesum sich umherschauen (vgl. 3, 5) und diejenigen anblicken, die im Kreise um ihn her Platz genommen, um dann direct zu erklären, dafs diese seine wahren Verwandten sind (bem. das ἴδε im Unterschiede von V. 32 und das nun bei Marcus viermal wiederkehrende ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί; vgl. 2, 6. 8. 15. 16). Es zerstört die ganze Bedeutung dieses Stückes, wenn man dabei an die Zwölfe denkt (Klst.), während doch das Wort Jesu von Marcus so geflissentlich als möglich auf den ganzen Kreis lernbegieriger Zuhörer bezogen wird, der sich aus der grofsen Volksmasse (V. 20) ausgeschieden hat.

V. 35 Die Urrelation schlofs hienach ohne Zweifel unmittelbar an die Frage Jesu (V. 33) seine eigene Antwort an, wonach, wer irgend den Willen Gottes thut, ihm Bruder und Schwester und Mutter ist; denn so will das absichtlich hier wie in der Frage nur einmal gesetzte μου verstanden sein. Es erhellt hieraus, dafs keineswegs die Schwestern anwesend sein durften, wie Marcus V. 32 annehmen zu müssen meinte. Gerade um den allgemeinen Begriff der (wahren) Verwandtschaft zu markiren und den Blick von den zufällig anwesenden Verwandten abzulenken, umschreibt Jesus jenen in dieser umfassenderen Weise. Nur so erklärt sich ja auch, wie er die Mutter mitnennen konnte, die den Begriff der nächsten Verwandtschaft besonders klar repräsentirt, ohne damit sagen zu wollen, dafs ihm Jemand der Anwesenden wie eine Mutter sei. In der Urrelation hatte das Wort Jesu schwerlich einen anderen Sinn, als dafs die wahre Verwandtschaft mit ihm constituirt werde durch die sittliche Wesensähnlichkeit, die sich in der gleichen Erfüllung des göttlichen Willens beweist. Daher fehlte in ihr auch sicher der Hinweis auf bestimmte Personen, den Marcus um der Bedeutung willen, die er dieser Scene im Pragmatismus seiner Darstellung giebt, eingeschaltet hat[1]). Bei ihm weist Jesus auf den Kreis der ihn umgebenden lernbegierigen Hörer hin als auf die, welche den Willen Gottes bereits factisch erfüllen. Es liegt allerdings der Gedanke nahe, dafs eben darum das allumfassende τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ in den Plural verwandelt

[1]) Eben darum liegt auch in dem Worte keinerlei Härte gegen seine Familienglieder oder auch nur eine Verleugnung des natürlichen Gefühls, wie sie noch Klst. S. 80 findet. Seine leiblichen Verwandten kommen, ihn von seiner Berufsthätigkeit abzurufen; das ergiebt die Situation, auch ohne dafs etwas über ihre Motive gesagt wird, von denen in der Urrelation nichts stand. In dieser Berufsthätigkeit aber erfüllt er eben den Willen Gottes und darf sich darin durch die Ansprüche derer nicht stören lassen, die ihm verwandtschaftlich nahe stehen. Das giebt ihm den Anlafs zu erklären, dafs er überhaupt noch engere Bande kennt, als die der leiblichen Verwandtschaft, dafs die, welche thun, wie er that, wenn er die Erfüllung des göttlichen Willens höher stellt als die theuersten Familienbande, seine wahren Verwandten sind. Es war nur sonderbar, wenn man darüber gestritten hat, ob er nachher seine Verwandten vorgelassen, als ob diesen, sobald er nicht mehr durch seine Berufsthätigkeit gebunden war, irgend jemand den Zutritt wehren konnte, der allen offen stand; oder wenn man gar hier einen Bruch mit seiner Familie indicirt sah. Nicht einmal das liegt in dem Worte an sich, dafs seine Mutter und seine Brüder nicht auch seine wahren Verwandten sein oder werden können so gut wie jeder andere; denn nur als seine leiblichen Verwandten kommen sie hier in Betracht und nicht bestimmte Personen werden ihnen gegenübergestellt, sondern ein Ideal, das zunächst nur er selbst erfüllt und an dessen Verwirklichung sich die Verwandtschaft mit ihm im höchsten Sinne, d. h. im Sinne der Wesensähnlichkeit, bemifst.

ist (vgl. Cod. B), um auf die bestimmten Willensäufserungen Gottes hinzuweisen, die sie erfüllen, indem sie seinen Gesandten als solchen anerkennen und ihn hören. So scheinen noch treffender Diejenigen als seine wahren Verwandten, d. h. als die ihm innerlich am nächsten stehenden bezeichnet, unter denen zu wirken er sich durch seine leiblichen Verwandten nicht wollte stören lassen. Bei Marcus erst entsteht nun auch ein gewisser Gegensatz zwischen diesen, die von ihren engherzigen Vorurtheilen aus ihn seiner Berufswirksamkeit entziehen wollen (V. 21) und zwischen seinen lernbegierigen Anhängern (V. 32. 34), zu denen sie noch nicht gehören, und in der Hervorhebung seiner näheren Beziehung zu diesen liegt nun auch die Abweisung jener und damit die Vereitelung ihres Unternehmens.

Matthäus, der durch das *τίνες εἰσὶν* V. 48 den sprachlichen Ausdruck der Quelle erleichtert (s. d. krit. Anm.), hat den Zusatz des Marcus V. 34 aufgenommen, wie deutlich seine secundäre Fassung zeigt. Denn wenn bei Marcus blofs das Umherblicken Jesu die Beziehung seiner Worte auf bestimmte Personen andeutet, setzt er dafür den deutlicheren Gestus des Handausstreckens über sie (vgl. 14, 31. 26, 51) und ersetzt die unbestimmtere Bezeichnung der Personen durch den technischen Ausdruck der *μαθηταί*, wobei aber auch er wohl an den weiteren Kreis der Anhänger Jesu denkt. Dagegen erhält die mit *γάρ* angefügte Schlufspointe dadurch eine neue Wendung, dafs Gott als der Vater in den Himmeln bezeichnet wird. Denn hienach ist es offenbar das im gleichen Kindesgehorsam bewiesene Kindschaftsverhältnifs, welches die Verwandtschaft mit Jesu constituiren soll. Da nun nach der Lehre Jesu die *μαθηταί* zwar Gotteskinder sind, aber keineswegs sofern sie sich bereits durch den Gehorsam gegen ihren Vater als solche erweisen (vgl. m. bibl. Th. d. N. T. § 23), und da bei der Zurückführung dieser Verwandtschaft auf die Gotteskindschaft das *καὶ ἡ μήτηρ* allerdings sehr auffallend ist, kann diese Wendung des Ausspruchs keine ursprüngliche sein. — Lucas, der überhaupt keine Spur des Marcustextes zeigt, hat V. 34 und damit die Hinweisung auf bestimmte Personen noch nicht, aber freilich (wahrscheinlich um die ermüdende Wiederkehr des *ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδ. αὐτ.* zu vermeiden) auch nicht die einleitende Frage der apostolischen Quelle (V. 33), die vielleicht noch in der Voranstellung des Prädicats und der Mutter vor den Brüdern (V. 21) nachklingt. Die Erfüllung des göttlichen Willens bestimmt er näher als das Hören und Thun des Wortes Gottes (natürlich wie es Jesus verkündet, vgl. 5, 1. 6, 46. 47), wozu offenbar die eben gebrachte Deutung der Parabel vom Säemann (8, 11. 14) den Anlafs gab.

8. 4, 1—34. Das Parabellehren Jesu.

Die Aussonderung der lernbegierigen Hörer von der im Grofsen und Ganzen unempfänglich bleibenden Volksmasse, die wir zuerst 3, 32. 34 hervortreten sahen, vollzog sich nicht nur ganz besonders auf Anlafs des Parabellehrens Jesu, sondern dasselbe war nach den Erklärungen Jesu darüber ausdrücklich darauf berechnet, diese Scheidung zu vollziehen. Diese Bedeutung unseres Abschnitts im Organismus des Evangeliums hat auch Klst. S. 99 im Wesentlichen richtig erkannt, nur dafs er auch hier die Beziehung auf die Zwölfe der auf die lernbegierigen Hörer überhaupt (4, 10) unterschiebt und dadurch den Zusammenhang mit dem Vorigen verdunkelt. Es hängt damit zusammen, dafs er auch die drei hier zusammengestellten Parabeln (V. 3—9. V. 26—32)

auf das Werden der evangelischen Verkündigung bezieht, zu deren Träger die Zwölf bestimmt sind, während sie nach der ausdrücklichen Aussage Jesu auf das Werden des Gottesreiches gehen (4, 11. 26. 30). Aber nicht in diesem Inhalt der Parabeln, die hier nur als Beispiele seines Parabellehrens erscheinen, obwohl sie ihrer inhaltlichen Verwandtschaft wegen ausgewählt sind, liegt die Bedeutung unseres Abschnitts für den Fortschritt der Erzählung, sondern in dem, was Jesus über diese Art, seine Grundlehren über das Gottesreich einzukleiden, ausgesagt hat. Darum wird gleich nach der ersten dieser vor allem Volk gesprochenen Parabeln ein Gespräch mit dem engeren Kreise der lernbegierigen Hörer eingeschaltet, in welchem Jesus mit der Deutung derselben zugleich Aufschluſs über den Zweck und die rechte Nutzung seiner parabolischen Lehrform bringt (V. 10—25) und auf welches der Schluſs des Abschnitts noch einmal zurückblickt (V. 33. 34).

a) Das erste Gleichnis.

Matth. 13, 1—9.	Marc. 4, 1—9.	Luc. 8, 4—8.
V. 1: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς [ἐκ] τῆς οἰκίας ἐκάθητο παρὰ τὴν θάλασσαν.*	V. 1: *καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν. καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν.*	
V. 2: *καὶ συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν ὄχλοι πολλοί, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν εἱστήκει.*		V. 4: *συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν*
V. 3: *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς λέγων·*	V. 2: *καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλὰ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ·*	*εἶπεν διὰ παραβολῆς·*
ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν.	V. 3: *ἀκούετε·* ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι.	V. 5: ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι *τὸν σπόρον αὐτοῦ.*
V. 4: καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ *ἦλθεν* τὰ πετεινὰ *καὶ* κατέφαγεν αὐτά.	V. 4: καὶ *ἐγένετο* ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ *ἦλθεν* τὰ πετεινὰ *καὶ* κατέφαγεν αὐτό.	καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, *καὶ κατεπατήθη* καὶ τὰ πετεινὰ *τοῦ οὐρανοῦ* κατέφαγεν αὐτό.
V. 5: *ἄλλα δὲ* ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρώδη *ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθέως ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος [τῆς] γῆς·*	V. 5: καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες [*καὶ*] *ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος [τῆς] γῆς·*	V. 6: καὶ *ἕτερον κατέπεσεν* ἐπὶ τὴν πέτραν,
V. 6: *ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη,* καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν *ῥίζαν* ἐξηράνθη.	V. 6: *καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος, ἐκαυματίσθη,* καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν *ῥίζαν* ἐξηράνθη.	καὶ φυὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα.
V. 7: *ἄλλα δὲ* ἔπεσεν *ἐπὶ* τὰς ἀκάνθας, καὶ *ἀνέβησαν* αἱ ἄκανθαι καὶ ἀπέπνιξαν αὐτά.	V. 7: καὶ ἄλλο ἔπεσεν *εἰς* τὰς ἀκάνθας, καὶ *ἀνέβησαν* αἱ ἄκανθαι καὶ *συνέπνιξαν* αὐτό, *καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν.*	V. 7: καὶ *ἕτερον* ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ *συν*φυεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό.
V. 8: *ἄλλα δὲ* ἔπεσεν *ἐπὶ* τὴν γῆν τὴν *καλήν, καὶ ἐδίδου* καρπόν, *ὃ μὲν* ἑκατόν, *ὁ δὲ ἑξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα.*	V. 8: καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν *καλήν, καὶ ἐδίδου* καρπὸν *ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα, καὶ ἔφερεν εἰς τριάκοντα καὶ ἓν ἑξήκοντα καὶ ἓν* ἑκατόν.	V. 8: καὶ *ἕτερον* ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ φυὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. *ταῦτα λέγων ἐφώνει·*
V. 9: ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.	V. 9: *καὶ ἔλεγεν·* *ὃς* ἔχει ὦτα *ἀκούειν,* ἀκουέτω.	ὁ ἔχων ὦτα *ἀκούειν* ἀκουέτω.

V. 1: Der emendirte Text (A) hat wahrscheinlich ohne Rücksicht auf den folgenden Singular das *συνήχθησαν* aus Matthäus aufgenommen, weshalb auch D und die Mehrzahl der Majuskeln die nach ihm corrigirten, wohl die Tempusform acceptirten, aber den Singular beibehielten; in dem *ἦν* am Schlusse des Verses entfernt er selbst den bei Marcus nicht seltenen Plural nach dem Collectiv, wie 3, 7. 9, 15. — Statt des (wohl nicht verstandenen) *πλεῖστος* hat er das gewöhnlichere *πολύς*. Dagegen mufs ich den Artikel vor *πλοῖον*, den Ti. Vlkm. nach ℵBCL streichen, festhalten, weil solche Auslassungen (TO vor Π) in den ältesten Codices so häufig sind und die Reflexion auf 3, 9 den Abschreibern viel zu fern lag. Schon der gleichalterige Corrector von B hat ihn hergestellt. Zu der Umstellung der Präp. (A Mjsc.: *ἐμβάντα εἰς τὸ πλοῖον*) vgl. zu 2, 19. — **V. 5. 6**: Sehr beachtenswerth scheint mir das *καί* vor *ὅπου* in B, dessen Hinzufügung sich gar nicht erklären liefse. Dasselbe bildet nämlich den Anknüpfungspunkt für eine meist nur noch stückweise in D und Codd. der it. enthaltene Lesart des emendirten Textes (vgl. *e*), welche, die doppelte Erwähnung des Mangels an Erde beseitigend, lautete: *καὶ ὅτι οὐκ εἶχεν γῆν πολλὴν εὐθύς ἐξανέτειλεν* (sine addit.). Dafs B aus dieser Lesart das *καί* allein herüber genommen haben sollte, ist doch sehr unwahrscheinlich. Merkwürdiger Weise findet sich freilich in B auch V. 6 eine Lesart, die man auf theilweise Correctur nach einem emend. Texte zurückführen könnte. Das in B ganz unbegreifliche *ἐκαυματίσθησαν* scheint sich nämlich aus D zu erklären, der V. 5 nach Matthäus *ἄλλα* schreibt und (freilich auch nicht ganz consequent, weil er den Satz *καὶ ὅτι — ἐξανέτειλεν* nach einer anderen Emendation corrigirt hat) dem entsprechend die Plurale *ἔπεσαν — ἐκαυματίσθησαν — ἐξηράνθησαν* setzt. — Der Artikel vor *γῆς* (B) könnte wohl ächt sein, da seine Entfernung nach dem artikellosen *γῆς* so nahe lag. Die sonstigen Zusetzungen von Artikeln in B (2, 16. 5, 36. 12, 25. 15, 40. 16, 1) sind doch sehr anderer Art (vgl. jedoch 8, 37. 10, 25). — **V. 8**: Das *ἄλλο* ist natürlich Conformation nach V. 5. 7 (vgl. zu 1, 9) und nicht das *ἄλλα* aus Matthäus (Myr.). — Das *αὐξανόμενα* (ℵB) ward theils dem *ἀναβαίνοντα* gemäfs in *αὐξάνοντα* conformirt (Rcpt. nach jüngeren Mjsc.), theils nach falscher Beziehung auf das näher stehende *καρπόν* in *αὐξανόμενον* geändert (Ti. Myr. Vlkm. nach ACDLΔ). — Das *ἕτερον* (ℵC) wird gegen Ti. Vlkm. festgehalten werden müssen, da B auch sonst den Singular nach dem Neutr. plur. herstellt (4, 36. 5, 13. 13, 12). — Die Varianten am Schlusse erklären sich nur daraus, dafs im echten Text *εἰς* und *ἐν* wechselte (BL), was theils in ein dreifaches *εἰς* (Ti. Myr. nach ℵCΔ), theils in ein dreifaches *ἐν* (AD, vgl. Rcpt.: *ἓν*) conformirt ward (vgl. zu 3, 4).

Aus dem Volksgedränge am Seeufer sahen wir Jesum sich erst in den engsten V. 1
Kreis seiner Erwählten (3, 13), dann in den weiteren Schülerkreis, der sich im Hause um ihn bildete (3, 32), zurückziehen; aber damit soll nicht gesagt sein, dafs er seine Lehrwirksamkeit unter dem Volke aufgab, vielmehr will dieser Abschnitt uns gerade die eigenthümlichste Weise, in welcher er dieselbe übte, vorführen. Daher beginnt der Evangelist zu erzählen, wie er wieder anfing wie 2, 13 zu lehren am Seeufer entlang, d. h. wie er an demselben umherzog, und bald hier, bald dort lehrte. Und nun schildert Marcus an dem Bilde eines bestimmten Tages (4, 35), wie es wohl auch sonst bei diesen Uferpredigten zuging. Denn der Aorist erzählte ja nur den Wiederbeginn eines Thuns, das wir uns als ein immer sich wiederholendes zu denken haben (bem. auch das *παρά*), und das Präsens, das uns in diese Situation (wie Jesus am Seeufer lehrt) hineinversetzt, bildet diesmal nicht den Anknüpfungspunkt für eine Erzählung (wie 1, 30 und sonst), sondern für eine malerische Beschreibung (*ὥστε* wie 2, 2). Es versammelt sich nämlich an diesem Tage zu ihm ein Haufe so überaus grofs, dafs er das von ihm sorgfältig vorbereitete Mittel (3, 9) in Anspruch nehmen mufs, um ungehindert lehren zu können. Er steigt also in den für ihn bereit gehaltenen Kahn (bem. den Artikel und das Voranstehen des *εἰς τὸ πλοῖον*), und nun entwickelt sich die Scene, welche Marcus so anschaulich ausmalt, wie er sie wohl oft von seinem Gewährsmann schildern gehört hatte. Er also (bem. das Voranstehen des Subjects, wie 2, 23, weil der Gegensatz zwischen ihm und dem Volke hervor gehoben wird) sitzt im Meere, d. h.

in dem nicht am Lande liegenden, sondern ein wenig ins Meer hinausgefahrenen Kahn, und die ganze Volksmenge befindet sich am Meere auf dem Lande. Das πρός könnte hier bezeichnen, dafs die Menge dem Meere zugewandt war, auf welchem sich Jesus befand, doch spricht die Analogie von 1, 33. 2, 2. 11, 4 nicht dafür, den Accusativ zu urgiren (bem. den Plur. nach dem Collectiv. wie 3, 7).

V. 2 Nachdem Marcus so die Situation beschrieben hat, fährt er fort, die Art des Lehrens Jesu am See zu schildern und bemerkt, dafs er sie vielfach (πολλά wie 1, 45) in Parabeln gelehrt habe (bem. das αὐτούς, auf ὄχλος bezüglich wie 2, 13). Dann beginnt er, dies sein Parabellehren durch ein Beispiel zu charakterisiren. Das ἔλεγεν (vgl. 2, 25. 27) zeigt deutlich, dafs er nicht den Vortrag der Parabel vom Säemann als das Ereignifs dieses bestimmten Tages berichten will, so dafs man die geschilderte Situation als eine Illustration oder als den Anknüpfungspunkt für dieselbe betrachten könnte (Klst.). Dieselbe charakterisirt nur die Art seines Parabellehrens überhaupt; denn das ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ geht so wenig wie 1, 22. 27 auf einen einzelnen Lehrvortrag (Myr.), sondern auf die eben bezeichnete Lehrweise, wenn das αὐτοῦ sie auch nicht gerade als die ihm eigenthümliche (Vlkm.) bezeichnen will. Vielmehr ist die Einfügung gerade dieser Parabel lediglich Sache schriftstellerischer Anordnung.

Matthäus verknüpft (wie 9, 9. 14. 12, 1. 9) die Geschichte enger mit der vorigen, indem er sie auf denselben Tag unmittelbar nach dem Verlassen des Hauses setzt, das er übrigens gar nicht erwähnt hat und das ihm also nur aus Marc. 3, 19 vorschwebt. Da Jesus bei ihm noch gar nicht am Meere gelehrt hat, mufste der Eingang verkürzt werden, wobei das ἐκάθητο bereits aus dem Folgenden anticipirt ist und das παρά seine eigenthümliche Bedeutung einbüfst. Nun aber entnimmt er aus Marcus die für diesen so charakteristische Situationsmalerei, nur das ihm übliche ὄχλοι πολλοί (vgl. 4, 25. 12, 15) substituirend, den Artikel vor πλοῖον, dem bei ihm jede Beziehung fehlt, weglassend und dem im Schiffe sitzenden Jesus im schärferen Gegensatz das am Ufer stehende Volk gegenüberstellend (bem. noch den erzählenden Aor. statt des Präs. und den Sing. statt des Plur. bei ὄχλος, das neben dem ὄχλοι πολλοί deutlich seine Abhängigkeit von Marcus zeigt). Um so weniger kann man bei Marcus die Zurechtstellung eines minder genauen Erzählungstypus finden, welcher die Vorstellung offen liefs, dafs ein aufs Land gezogener Kahn gemeint sei (Klst.), da die Zusammenziehung des πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τ. γῆς in das ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν doch nur Vereinfachung der umständlichen Erzählungsweise des Marcus ist. Da es dem Matthäus nicht auf die Charakterisirung der Lehrweise Jesu, sondern auf die Einführung seiner sieben Parabeln ankommt (13, 53), so ergab sich die Aenderung in V. 3 von selbst. Bem. noch das dem Marcus eigenthümliche παρά (1, 16. 2, 13. 5, 21. 10, 46), das συνάγεσθαι πρὸς αὐτόν (6, 30. 7, 1), das ὥστε c. Acc. c. Inf. (bei Marcus 11 mal), das πολλά (bei Marcus 15 mal), das ἐν παραβολαῖς (3, 23) und das καθῆσθαι, das Matthäus auch 9, 9 aus Marcus hat. Ueber den ganz abweichenden Eingang bei Lucas vgl. Jahrb. 1864, S. 89.

V. 3 Dafs die Parabel vom Säemann bereits in der apostolischen Quelle stand, habe ich Jahrb. 1864, S. 89. 90 gezeigt, ebenso dafs Lucas ihre ursprüngliche Form am treusten erhalten hat. Marcus leitet dieselbe mit einer Aufforderung zum Hören ein, welche den Schlufsspruch der Parabel (Matth. 13, 9) gewissermafsen anticipirt und nun neben dem der Quelle entlehnten ἰδού nicht recht passen will. Es ging der Säemann aus zu

säen, d. h. nicht der Säemann, den Jesus eben meint (Myr.), sondern der Säemann, der seinem Berufe nach so zu thun pflegt (vgl. 3, 27: ὁ ἰσχυρός). Denn obwohl die Parabel in erzählender Form gegeben ist, so führt sie doch keineswegs ein einzelnes Ereigniſs vor, das unter bestimmten Verhältnissen einmal stattgefunden haben soll, sondern sie erzählt, was dem Säemann immer und überall bei seinem Thun begegnet, wie namentlich der erste Fall (V. 4) zeigt. Aber auch der Fall, daſs die Beschaffenheit des Ackers in seinen verschiedenen Theilen eine sehr verschiedenartige ist, wird sichtlich als das V. 4
Gewöhnliche vorausgesetzt. Zunächst nämlich fällt Einiges längs dem Wege hin, indem der Säemann, an der Ackergrenze beginnend, es kaum vermeiden kann, daſs immer wieder einzelne Körner über dieselbe hinaus auf den Weg fallen. Die völlige Erfolglosigkeit des Säens bei diesem Samen charakterisirt das Gleichniſs dadurch, daſs die Vögel den dort offen liegenden Samen wegfraſsen, wie es in diesem Falle naturgemäſs geschehen wird[1]). Ein anderer Theil des Samens fiel nach der Quelle auf das Fels- V. 5. 6
gestein, wie es hier oder da sich leicht im Acker vorfindet, und verdorrte, als er aufgewachsen, weil er dort nicht Feuchtigkeit hatte, welche ja die Bedingung jedes Gedeihens ist. Offenbar reflectirter charakterisirt Marcus den Boden selbst als steinigen und fügt hinzu, daſs der Same dort nicht viel Erde hatte; denn nicht das ist ja auch in der Quelle gemeint, daſs der Same auf den nackten Fels fiel, wo er auch nicht einmal hätte aufwachsen können, sondern daſs er auf Ackerland fiel, in dessen Grunde Felsgestein unter einer dünnen Erdschicht verborgen lag. Weiter aber erläutert Marcus, wie es in diesem Falle nicht nur zum Aufwachsen kam, sondern wie sogar der Same, weil er keine starke Erdschicht zu durchdringen hatte, schnell heraussproſste, nun aber auch, da es noch zu keiner Wurzelbildung gekommen war und in dem flachen Erdreich wohl auch nicht dazu kommen konnte, versengt ward, sobald die Sonne aufging, und weil er keine Wurzel hatte, aus der er neue Frische und Kraft ziehen konnte, völlig verdorrte[2]).

---

[1]) So weit hat Marcus seine Quelle sehr wortgetreu reproducirt. Das τοῦ vor dem Inf., das er nie hat (wohl aber die Quelle auch sonst, vgl. Matth. 24, 45 = Luc. 12, 42), und das αὐτόν hat er weggelassen, den ersten Fall mit καὶ ἐγένετο eingeleitet, dem wie 1, 9 asyndetisch das Hauptverbum folgt, und nach seiner plastischen Darstellungsweise das Kommen der Vögel ausdrücklich hinzugefügt, das Matthäus aufgenommen (bem. noch V. 3 das λέγων statt καὶ ἔλεγεν). Da Lucas nirgends sonst in der Parabel selbst eine Spur des Marcustextes zeigt, wird das σπεῖραι der Quelle von Matthäus dem ὁ σπείρων conformirt, und das ὃ μέν, wie im Folgenden überall das Subject, in den Plural verwandelt sein, weil Marcus V. 8 absichtsvoll (s. u.) in den Plural überging. Wie wenig die Abweichungen des Lucas sich aus einer Verkürzung der Darstellung erklären, erhellt daraus, daſs er τὸν σπόρον αὐτοῦ und das solenne τοῦ οὐρανοῦ hinzufügt und in dem καὶ κατεπατήθη noch einen ganz neuen Gesichtspunkt für das Unfruchtbarbleiben des Samens einschiebt. Sollte Marcus beide Paralleltexte combinirt haben (de W.), so hätte er aus Lucas nur das σπεῖραι und den Singular ὃ μέν aufgenommen, obwohl er nachher bei dem ἄλλος des Matthäus bleibt und V. 8 ganz zu ihm übergeht.

[2]) Ist das καί ächt (s. d. krit. Anm.), so ist der Satz mit ὅπου ganz wie 2, 4 eine dem ἐπὶ τὸ πετρῶδες coordinirte Bezeichnung des Bodens, wohin der Same fiel, die ihn nur nach einer anderen Seite charakterisirt. Der Artikel vor γῆς empfiehlt sich schon dadurch, daſs das eben als nur dünne geschilderte Erdreich gemeint ist, das keine Tiefe hatte, in welcher der Same tiefere Wurzeln schlagen konnte. Auſser dem ὅπου zeigt auch das tautol. ἐκαυματίσθη — καὶ ἐξηράνθη, das bei Marcus durch sein schlieſsliches Einlenken in den Text der Quelle entstand und ihm bei seiner Eigenthümlichkeit nicht anstöſsig war, ferner das monoton

V. 7 Ein dritter Theil des Samens fiel auf ein Ackerstück, das besonders mit Unkrautsamen imprägnirt war oder, wie es in der concreten Darstellungsweise des Gleichnisses heifst, in die Dornen, die zuerst natürlich noch als Same in der Erde ruhend gedacht sind, dann aber aufgingen und den Samen erstickten, so dafs es auch hier zu keiner Frucht kam, wie Marcus, der sonst diesen Zug unverändert aufgenommen hat[1]), hinzu-
V. 8 fügt. Im vierten Falle läfst nun Marcus statt des Singular der Quelle den Plural eintreten, weil er sich nicht damit begnügt, mit ihr dem auf gutes Land gefallenen Samen eine hundertfältige, d. h. reichliche, Frucht zuzusprechen, sondern darauf reflectirt, dafs auch auf dem besten Lande nicht jedes Samenkorn gleiche Frucht trägt. Darum zertheilt sich nun das ἄλλο in verschiedene ἄλλα, welche verschieden reichlich trugen (bem. das absichtliche Eintreten des Plural ἔφερον nach dem Neutr. plur.), so dafs Einiges bis zu dreifsig (Körnern), Anderes in sechzig, noch Anderes in hundert Frucht brachte, und der allerdings starke Ausdruck der Quelle nur als das Maximum der Fruchtbarkeit erscheint. Ehe er aber auf diese Verschiedenheit des Ertrages reflectirt, hebt er das Gemeinsame hervor, dafs es in diesem Falle allein zu einem wirklichen Fruchtbringen kommt, indem das Gesäte, aufgehend (wozu es V. 4 nicht kommen konnte) und wachsend (wozu es V. 6 nicht kam), nun auch Frucht ansetzte, weil es nicht wie V. 7 erstickt ward, ehe es dazu kommen konnte. Die Beziehung der Participien auf καρπόν (Myr.) ist unmöglich, wie schon Klst. bemerkt, da weder καρπός der Fruchthalm ist (vgl. 4, 29), noch das ἀναβαίνειν, das eben von dem Aufgehen des in der Erde liegenden Samens gebraucht war (V. 7), nun vom Fruchthalm gemeint sein kann. Dieser Rückblick auf das Verhältnifs dieses Samens zu dem in den drei ersten Fällen zeigt deutlich den reflectirenden Bearbeiter, der aufserdem, obwohl er bisher bei der erzählenden Form der Quelle stehen blieb, jetzt in die Schilderung des nun wirklich eintretenden Erfolgs der Aussaat übergeht (bem. die Impp.)[2]).

---

wiederholte διὰ τὸ μὴ ἔχειν, das εὐθύς und das ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος (16, 2 vgl. dagegen Matth. 5, 45, wo die Quelle das ἀνατέλλειν transitiv braucht) den Stilcharakter des Marcus. Matthäus hat die ganze Bereicherung des Gleichnisses aus Marcus aufgenommen, nur dafs er, wie auch Marcus selbst, wo er nicht mehr von dem Singular der Quelle influirt ist (V. 16), τὰ πετρώδη schreibt und den Zeitsatz in einen Gen. abs. verwandelt (bem. auch das δέ statt καί V. 5. 6. 7. 8). Lucas hat nur statt ἄλλο das bei ihm so geläufige ἕτερον (das er 51mal braucht, während ἄλλος nur 16mal) geschrieben und nach seiner Vorliebe für Composita κατέπεσεν (vgl. Act. 26, 14. 28, 6). Dagegen glaube ich jetzt, auch das ἐκμάδα für ursprünglich halten zu müssen, da die Reflexion auf das Fehlen der Wurzel zu eng mit dem eingefügten Zuge von dem raschen Aufsprossen im dünnen Erdreich zusammenhängt.

[1]) Da das εἰς bei Marcus dem Folgenden, das ἐπί bei Matthäus dem Vorhergehenden conformirt ist, so wird das ἐν μέσῳ τῶν ἀκ. in der Quelle gestanden haben (vgl. Matth. 10, 16 = Luc. 10, 3). Das ἀνέβησαν hat wohl Marcus an Stelle des συνφυεῖσαι, das dem φυέν V. 6 entspricht, gesetzt (vgl. 4, 32), wie nachher das malerische συνέπνιξαν (sie erstickten ihn, ihn zusammendrückend).

[2]) Auch hier hat also Lucas bis auf das ἕτερον die Urrelation treu erhalten. Das φυέν (bei Marcus ἀναβαίνοντα wie V. 7), woran der von Marcus eingeschaltete Participialsatz anknüpft, entspricht dem φυέν V. 6; das ἐποίησε καρπόν ist die Ausdrucksweise der Quelle (vgl. Matth. 3, 8. 10 = Luc. 3, 8. 9. Matth. 7, 17 – 19 = Luc. 6, 43. 44), das ἐδίδου (vgl. 3, 6) rührt von Marcus her, wie sein Zusatz in V. 7 zeigt. Das καλός ist ein Lieblingswort des Marcus (er hat es 10mal). Matthäus folgt auch hier dem Marcus, nur dafs er das ἐπί nach V. 4. 7 conformirt, die zur Sache nichts austragenden Participia und damit auch die doppelte

Der Sinn der Parabel ist: Wie der Erfolg der Säemannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers abhängig ist, so ist auch der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu abhängig von der Beschaffenheit des Volkes, in welchem er wirkt; wie dort daher nur ein Theil des Samens wirklich Frucht trägt, so hat auch diese nur bei einem Theil des Volkes rechten Erfolg. Leidet aber jene Naturordnung wirklich Anwendung auf die Verhältnisse des Gottesreiches, dann erfolgt die Gründung des letzteren nicht, wie das Volk es erwartete, durch eine äufsere, mit unfehlbarem Erfolge begleitete Machtübung, sondern auf dem Wege einer geistigen Wirksamkeit, die in den Menschenherzen ebenso auf mannigfache Hindernisse stöfst, wie die ausgestreute Saat, und darum bei Vielen erfolglos bleibt. Indem dies Gleichnifs so eines der Grundgesetze des Gottesreiches proklamirte, sprach es zugleich das Resultat der bisherigen Wirksamkeit Jesu aus, die beim Volke überall die vollste Begeisterung weckte und doch für den tieferen Blick Jesu nach ihrem letzten Zwecke bei Vielen erfolglos blieb. Mit feinem Scharfblick hat Marcus gerade diese Parabel hierher gestellt, wo er jene Scheidung im Volke zwischen der Masse der Unempfänglichen, bei denen die Wirksamkeit Jesu erfolglos blieb, und zwischen den Empfänglichen, die immer nur einen Bruchtheil desselben bildeten, darstellen will. Gegenüber diesem Grundgedanken der Parabel ist die so farbenreich ausgeführte Darstellung der verschiedenen Hindernisse, welche die Erfolglosigkeit der Säemannsarbeit auf schlechtem Boden verursachen, jedenfalls von secundärer Bedeutung, obwohl man hierauf von früh an den Hauptaccent gelegt und gerade diese Züge der Parabel durch allegorisirende Ausdeutung zu verwerthen gesucht hat (vgl. 4, 14—20). Allein wie diese überall dem richtig gefafsten Wesen der Parabel widerspricht, so scheitert sie auch hier an der ganzen Composition derselben. So wenig das Fallen einzelner Samenkörner an den Weg, so wenig ist die steinige und dornige Beschaffenheit einzelner Ackerstrecken ein für die Allegorie erdichteter Fall, sondern es sind die in der Natur wirklich vorliegenden Hindernisse für das Gedeihen des Samens. Dieselben sind nur in der concret veranschaulichenden Weise der Parabelerzählung ausgeführt und klimactisch so geordnet, dafs es im ersten Falle zu gar keinem, im zweiten (bei fehlender Nahrung) zu einem vorübergehenden, im dritten zu einem später (durch die Dornen) wieder vereitelten Erfolge kommt. Dafs ihnen auch auf dem Gebiete des Gottesreichs eine gänzliche Erfolglosigkeit bei völligem Stumpfsinn, ein vorübergehender Erfolg bei dem Leichtsinn, von welchem die guten Eindrücke rasch wieder verwischt werden, und ein schliefslich doch wieder vereitelter entspricht bei den getheilten Herzen, die ihren Weltsinn nicht aufgeben wollen, obwohl sie sich der Wirksamkeit Jesu hingeben, das liegt in der Natur der Sache, ohne dafs eine Abbildung dieser drei Herzensbeschaffenheiten durch das Gleichnifs intendirt war. Wie frühe man aber eine solche allegorisirende Beziehung des Einzelnen auf diese Herzensbeschaffenheiten in den Blick fafste, zeigt die Ausmalung des zweiten Falls bei Marcus, wo das rasche Aufschiefsen des Samens aus dünner Erdschicht und das Verdorren des wurzellosen Samens offenbar noch bestimmter das Wesen des Leichtsinns charakterisiren soll, der ebenso leicht für gute Eindrücke empfänglich, wie, weil dieselben nicht tiefer im Herzen haften, wieder umzustimmen ist. So geistvoll ferner im Schlusse die drei verschiedenen Grade der Fruchtbarkeit von Marcus den drei verschiedenen Graden der Erfolglosigkeit gegenübergestellt sind, weil selbst die empfänglichen Herzen noch mannigfache Schattirungen zeigen, so erhellt doch klar, dafs dies mit dem eigentlichen Grundgedanken des Gleichnisses nichts zu thun hat, dafs dasselbe also ursprünglich auf diese Detailausführung nicht angelegt ist.

Erwähnung des Fruchttragens ausläfst, und die Grade des Fruchttragens deutlicher distribuirt, wobei er in Reminiscenz an die Quelle mit ἑκατόν beginnt und so einen Antiklimax bildet.

V. 9 Die Parabel schlofs in der Urrelation mit der Aufforderung an jeden, der Ohren hat, zu hören. Marcus, der diese Aufforderung schon V. 3 anticipirt hat, löst jetzt den Spruch von der Parabel ab und fügt mit seinem *καὶ ἔλεγεν* die Bemerkung an, dafs Jesus nach solchen Parabeln eine Aufforderung zum rechten Hören hinzuzufügen pflegte (vgl. 4, 23). Da nun im Folgenden ein Unterschied gemacht wird zwischen denen, die kommen und nach der Bedeutung der Parabel fragen, also offenbar recht gehört haben, und zwischen solchen, denen die Wahrheit in parabolischer Form geboten wird, damit sie nicht (wahrhaft) hören sollen, so bildet offenbar diese Bemerkung den Uebergang zum Folgenden, indem sie zeigt, wie Jesus selbst diese Scheidung durch solche Aufforderung provocirte[1]).

b) Die Einschaltung (4, 10—25).

Obwohl Marcus noch andere Parabeln mitzutheilen beabsichtigt (V. 26—32), so fügt er doch, weil die pragmatische Bedeutung dieses Abschnittes in dem Erfolg und Zweck des Parabellehrens Jesu liegt, gleich hier ein Gespräch ein, welches beides klar ins Licht stellt. Den Mittelpunkt dieser Einschaltung bildet die Deutung der Parabel (V. 14—20), welche nicht den Volksmassen, sondern nur den empfänglichen Hörern, die sich wie 3, 32 von ihnen sondern, zu Theil wird, weil sie durch ihre Frage nach dem Sinn der Parabel sich als die Lernbegierigen, welche recht gehört haben, beweisen. Den Eingang dazu bildet ein Ausspruch Jesu, welcher zeigt, dafs diese Scheidung bei seinem Parabellehren beabsichtigt war (V. 10—13).

Matth. 13, 10—18.	Marc. 4, 10—13.	Luc. 8, 9—11.
V. 10: *καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ· διατί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς;*	V. 10: *καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς.*	V. 9: *ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή.*
V. 11: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται.*	V. 11: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,*	V. 10: *ὁ δὲ εἶπεν· ὑμῖ δέδοται γνῶναι τὰ μυ στήρια τῆς βασιλεία τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοι ποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπω σιν καὶ ἀκούοντες μ συνιῶσιν.*
(V. 12 = Marc. 4, 25.)	V. 12: *ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς.*	
V. 13: *διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνιοῦσιν.* V. 14: *καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου κτλ.*	V. 13: *καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;*	V. 11: *ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή.*
— — —		
V. 18: *ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος.*		

[1]) Auch die Hinzufügung des *ἀκούειν*, welches hervorhebt, dafs man die Ohren eben zum Hören hat (vgl. 8, 18), zeigt die secundäre Gestalt des Marcustextes. Dieses hat auch Lucas aufgenommen, der nun, wie schon die nur bei Marcus motivirte und bei ihm nach-

V. 10: Das ἠρώτουν (Ti. nach ℵC) habe ich nicht aufgenommen, weil diese anomale Contraction der Verba auf —αω (wie von Verbis auf —εω), die von Einigen für Ionismus gehalten wird, sich sonst bei Marcus nirgends zeigt (vgl. die Einl. S. 32 Anm.). — Das τὴν παραβολήν ist eine nahe liegende Erleichterung ganz im Charakter des emend. Textes. — **V. 11**: Zu der Verbindung des Substantivs mit dem zugehörigen Genitiv, wodurch zugleich das Object nachgesetzt wird (ADΔ Mjsc.) vgl. zu 2, 3. 1, 37. — Das τά vor πάντα, das Ti. nach ℵD streicht, fiel wegen der Aehnlichkeit des T und Π (vgl. zu V. 1) viel leichter fort, als es zugesetzt ward. — Das ἔξωθεν in B ist eine beachtenswerthe Lesart, da das —θεν vor dem folgenden ἐν so leicht abfiel und zu einer Aenderung kein Motiv denkbar ist. — **V. 12**: Das ἀφεθήσομαι (D it.) ist wohl Reminiscenz an die Jesajasstelle (ἰάσομαι), von welcher in A (ἀφεθήσεται) nur der Ind. Fut. aufgenommen ward. Das τὰ ἁμαρτήματα ist erläuternde Glosse (vgl. zu 1, 42).

Ganz dem Charakter dieser Einschaltung entsprechend, welche für den Evange- V. 10
listen die Bedeutung einer Reflexion über das Parabellehren Jesu hat, erzählt derselbe nicht, dafs Jesus sich nach dem Parabelvortrage zurückgezogen und ein Gespräch mit seinen specielleren Anhängern geführt habe, sondern er beschreibt, wie dieselben ihn um die Parabeln befragt und wie er sich ihnen gegenüber darüber erklärt habe (bem. die Impp. ἠρώτων — ἔλεγεν und dazu 2, 16. 25). Nur so erklärt sich, wie von einem Fragen nach dem Sinn der gesprochenen Parabeln (V. 2) in der Mehrheit die Rede sein kann, obwohl ja erst eine Parabel mitgetheilt, da dabei an die einzelnen Bildworte der Parabel (Vlkm.) natürlich nicht gedacht sein kann. Bemerkt mufste aber werden, dafs ein solches Fragen überall erst stattfand, als Jesus sich wieder vom Volke zurückgezogen hatte und allein war; denn das ist dem Evangelisten die Hauptsache, dafs die Volksmassen sich die Parabeln erzählen lassen, ohne ein Verlangen nach dem Verständnifs ihres tieferen Sinnes zu spüren, während jener engere Kreis der wirklich lernbegierigen Anhänger (οἱ περὶ αὐτόν wie 3, 32. 34) ihm nachfolgt, um zusammen mit den Zwölfen, die natürlich mit zu den Empfänglichen gehören, weil sie ja aus jenem Kreise erwählt sind (3, 13), ihn nach den Parabeln zu fragen, d. h. aber nicht, was sie wollen und wozu sie taugen, wie Klst. harmonisirend einträgt, sondern nach ihrem tieferen Sinn. Bei Gelegenheit solcher Fragen nun hat sich Jesus zunächst zu ihnen darüber ausge- V. 11
sprochen, dafs ihnen allerdings (im göttlichen Rathschlufs) beschieden sei, (mittelst Erklärung der Parabeln) das Verständnifs dieses tieferen Sinnes zu erhalten und damit die das Gottesreich betreffende Wahrheit, die Allen ein Geheimnifs bleibt, welche das dieselbe darstellende Gleichnifs ohne Erklärung empfangen und darum seinen Sinn nicht verstehen. Durch die Wortstellung wird mit Nachdruck hervorgehoben, dafs ihnen das Geheimnifs, in dessen Wesen es liegt Andern verhüllt zu bleiben, verliehen sei, und dann erst folgt die nähere Bestimmung des Gegenstandes, dessen Geheimnifs die Parabeln in verhüllter Form in sich tragen, ihre Erklärung aber den Empfänglichen enthüllen soll. In diesem Sinne sprach schon jene erste Parabel recht eigentlich das tiefste Geheimnifs des Gottesreiches aus (vgl. S. 141), indem sie, richtig verstanden, sein dem Volke noch völlig verborgenes wahres Wesen durch die Darlegung des Gesetzes, das bei seiner Begründung waltet, charakterisirte.

---

drücklicher verstärkte (bem. das ἐφώνει) Einführung des Schlufsspruchs zeigt, in die Darstellung des Marcus einlenkt, aus der er das Folgende (8, 9 — 18) entlehnt, während noch das ὁ ἔχων den Tenor der apostolischen Quelle zeigt.

Den Fragern nun, denen so Grofses beschieden, stehen gegenüber Jene, die sich aufserhalb ihres Kreises befinden, d. h. die grofse Volksmasse, die hier geflissentlich so bezeichnet wird im Gegensatze zu denen, die sich immer wieder zu einem engeren Kreise um ihn schaaren (vgl. *οἱ περὶ αὐτόν* V. 10). Es erhellt hieraus, dafs an die aufserhalb des Gottesreiches Befindlichen (Klst.) nicht gedacht ist, wenn auch in der Sache allerdings dieser Kreis seiner empfänglichen Anhänger das Gottesreich bildet, soweit es bereits in der Jüngergemeinde da ist. Jenen also wird Alles, was zu dem Geheimnifs des Gottesreiches gehört (bem. den Artikel vor *πάντα*), d. h. also alle die tieferen Wahrheiten, welche das Wesen desselben betreffen und welche dem Volke noch schlechthin verborgen sind, nur in Parabeln zu Theil, d. h. in einer Hülle, die jenes Geheimnifs ihnen auch fernerhin verborgen bleiben läfst. Dies soll aber so sein nach göttlicher Ab-
V. 12 sicht, die Jesus nun mit unverkennbarer Anspielung an Jesaj. 6, 9. 10 entwickelt. Damit ist aber gesagt, dafs sein Parabellehren das dort gedrohte Verstockungsgericht über die unempfängliche Volksmasse vollstreckt, die kein Verlangen nach tieferer Belehrung zeigt, wie die, welche kommen und nach dem Sinn der Parabeln fragen. Jene sollen, obwohl sie mit ihrem Sehen (*βλέποντες*) die Thätigkeit des Sehens üben (*βλέπωσιν*), doch nicht in Wahrheit etwas erblicken (*μὴ ἴδωσιν*). Die eine Form der sinnlichen Wahrnehmung wird in der symbolischen Rede Jesu zum Bilde der geistigen Wahrnehmung, die durch sie vermittelt zu werden pflegt. Dann folgt erst die parallele Aussage über das Hören, die bei Jesajas vorangeht, weil in ihr die Erklärung der ersten liegt. Denn beim Hören, durch welches im vorliegenden Falle wirklich die geistige Wahrnehmung vermittelt sein sollte, unterscheidet sich deutlicher das blofs scheinbare äufsere Vernehmen (*ἀκούειν*) von dem wirklichen inneren Vernehmen (*συνιέναι*), welches vorher durch das *ὁρᾷν* im Unterschiede von *βλέπειν* bezeichnet war. Indem sie nämlich nur die Parabeln hören, hören sie das Geheimnifs des Gottesreiches wohl, sofern es ja in denselben enthalten ist, aber doch nicht in einer für sie verständlichen Weise; eine wirkliche geistige Wahrnehmung desselben tritt also für sie nicht ein. Was nun bei Jesaj. 6, 10 der strafende Endzweck der Verstockung ist, die Auge und Ohr des Volkes unempfänglich macht für eine wirkliche Wahrnehmung, das erscheint hier als die Endabsicht bei dieser durch die parabolische Lehrform absichtlich veranlafsten Unfähigkeit des Volkes zum wirklichen Vernehmen der heilbringenden Wahrheit. Sie sollen sich nicht bekehren und es soll ihnen nicht Vergebung (natürlich die Sündenvergebung, von der Jesus das bildliche *καὶ ἰάσομαι αὐτούς* der Jesajasstelle deutet) zu Theil werden, was allein in Folge der Bekehrung geschehen könnte. So vollzieht sich an der grofsen Volksmasse das Gericht; es soll ihr die Bekehrung, welche doch die unerläfsliche Heilsbedingung ist (1, 15), unmöglich gemacht werden, indem ihr die zur Bekehrung treibende Wahrheit in einer Form geboten wird, die ihr unverständlich ist. Geboten aber wird sie ihr doch, damit an dieser Form zur Entscheidung komme, wer, weil er sich beim blofsen Hören der Parabel beruhigt, zu den Unempfänglichen und darum dem Gericht Verfallenen gehört, und wer, weil die Parabel in ihm das Verlangen nach tieferer Belehrung weckt und ihn zum Fragen treibt, zu denen gehört, welchen das Geheimnifs des Gottesreichs verliehen ist.

Es lag beiden Bearbeitern gleich nahe, die Frager, deren Bezeichnung bei Marcus nur in seinem Zusammenhange eine klare und beziehungsvolle Bedeutung hat, einfach als οἱ μαθηταὶ (αὐτοῦ) zu bezeichnen, was ja auch in der Sache ganz richtig ist; und sie müssen es, da beide garnicht Jesum vom Volke sich trennen lassen, also οἱ περὶ αὐτοῦ die Volksmassen wären und so im Folgenden jeder Gegensatz zu den ὑμεῖς fehlte. Matthäus nämlich, der Jesum einen zusammenhängenden Parabelvortrag halten und bis 13, 36 fortsetzen läfst, läfst einfach die Jünger herzutreten (προσελθόντες) und durch die Frage nach dem Zweck seines Parabellehrens Jesum zu einer Zwischenverhandlung mit ihnen bewegen, so dafs der zeitliche Zusammenhang der Darstellung fliefsend hergestellt wird. Zeigt schon dies den Bearbeiter, der an der scheinbar anachronistischen Anticipation bei Marcus Anstofs nahm, so ist auch die Frage sichtlich nach dem Folgenden umgestaltet, wo Jesus, ehe er die Deutung der Parabel giebt, sich über den Zweck seines Parabellehrens ausspricht. Bem. insbesondere das auf das Volk (im Gegensatz zu den Jüngern) bezügliche αὐτοῖς, worauf die Jünger, zu denen ja die Parabel mitgesprochen war, garnicht kommen konnten. Als Antwort auf diese Frage war nun natürlich die Fassung des Spruchs Marcus V. 11 untauglich, sofern derselbe im zweiten Gliede nur die Thatsache ausspricht, nach deren Grund hier die Jünger fragen. Matthäus mufste also allen Nachdruck auf das erste Glied legen (bem. das ὅτι als Antwort auf διατί) und das zweite dahin umgestalten, dafs jenen nicht verliehen sei, die Geheimnisse des Himmelreichs (vgl. 4, 17) zu verstehen. Das τοῖς ἔξω mufste natürlich in seinem Zusammenhang, wo das Volk noch anwesend, wegfallen und ebenso bei Lucas (τοῖς λοιποῖς), der sonst genauer dem Marcus folgt, nur dafs er den bei Marcus auffallenden Plural (τὰς παραβολάς), den Matthäus bei seiner Wendung der Frage beibehalten konnte, dahin ändert, dafs er (zugleich den Accusativ erklärend) ausdrücklich nach dem Sinn der eben besprochenen Parabel fragen läfst. Dagegen haben beide nicht nur das δέδοται richtig durch γνῶναι glossirt, sondern auch die einfache Wortstellung und (vielleicht in Reminiscenz an das τὰ πάντα bei Marcus) den Plural τὰ μυστήρια hergestellt, was, obwohl es freilich Alles sehr nahe lag, vielleicht auf eine gangbare Fassung dieses Spruchs in der mündlichen Ueberlieferung deutet. Uebrigens wird bei Lucas durch die Weglassung des τὰ πάντα γίνεται der Ausdruck ungenau, da nun das bloſse δέδοται (statt δέδοται γνῶναι) aus dem ersten Gliede ergänzt werden mufs. — Während nun Lucas den Zweck des Parabellehrens ganz nach Marcus giebt, nur den Ausdruck vereinfachend und den scheinbar so harten Schlufssatz weglassend, hat Matthäus, auf die Frage nach dem Grunde des Parabelredens zurückkommend, die in dem Nichtsehen und Nichtverstehen sich zeigende Unempfänglichkeit des Volkes als solchen genannt und diese mit ausführlicher Citation der Jesajasstelle (wie er sie in seinen Alttestamentlichen Nachweisungen liebt) auf das dort gedrohte Verstockungsgericht zurückgeführt. Nicht damit ihnen die Wahrheit verborgen und sie von der Bekehrung ausgeschlossen bleiben, redet Jesus zum Volk in Parabeln, sondern weil Gott das Volk durch seine Verstockung unempfänglich gemacht hat, redet Jesus zu ihnen in einer Lehrform, welche ihnen die heilbringende Wahrheit unverständlich bleiben läfst. Bei Marcus ist das Parabellehren Vollzug eines Gottesgerichts, bei Matthäus die Folge des über das Volk ergangenen Strafgerichts. Wie diese ganze Erweiterung und Umgestaltung des Abschnitts deutlich den Bearbeiter zeigt, so erhellt seine Abhängigkeit auch daraus, dafs er V. 13 noch die Folge der Parallelglieder und das ἀκούοντες aus Marcus hat (nur ähnlich wie Lucas das erste Glied verkürzend, um die im Wortsinn nicht begründete Unterscheidung des βλέπειν und ὁρᾶν zu vermeiden), während er nachher die Ordnung der Glieder und das ἀκοῇ aus Jesajas bringt. Diesen deutlichen Zeichen seiner Abhängigkeit hat auch Klst. nur entgegenzusetzen gewufst, dafs Marcus die μαθηταί des Matthäus näher bestimme, um die Beziehung auf die Zwölfe abzuschneiden (während doch bei Marcus diese

Bezeichnung der Frager aufs Engste mit dem Zwecke der ganzen Einschaltung zusammenhängt) und dafs das καὶ ἔλεγεν (das sich aus dem charakteristischen Sprachgebrauch des Marcus so ausreichend erklärt) auf ein Excerpt aus einem gröfseren Zusammenhang hindeute. Von einer Combination des Matthäus und Lucas kann aber schon darum nicht die Rede sein, weil Marcus aus jenem nur das ἐκείνοις und die ausführlichere Reminiscenz an die Jesajasstelle hätte.

V. 13 In dieser Situation nun, wo die Empfänglichen nach dem Sinn der Parabeln fragen und Jesus ihnen, dem Zweck seines Parabellehrens gemäfs, die Enthüllung desselben in Aussicht stellt, markirt das καὶ λέγει αὐτοῖς (vgl. 1, 30) den Moment, wo Jesus jene Einzelparabel, die Marcus als erste bisher allein mitgetheilt hat, ihnen wirklich erklärt. Er leitet aber diese Erklärung ein durch eine Frage, welche sie an das in ihrem Fragen sich aussprechende Eingeständnifs ihrer Unwissenheit erinnern und so ihre Aufmerksamkeit auf seine Erklärung schärfen soll, zugleich aber auch für künftig ihr Verlangen nach seinen Erklärungen wecken. Ihr wisset also die Parabel (nach ihrer Bedeutung) nicht und wie ihr alle die Parabeln (wonach ihr fragt, bem. den Artikel) verstehen sollt? (vgl. Myr. Ew.). Da übrigens dieses Wort ausdrücklich in eine Situation versetzt wird, wo die Jünger nach der Bedeutung mehrerer Parabeln gefragt haben und diese also bereits gesprochen sind (V. 10), so erhellt, dafs die Beziehung auf die eine Parabel, welche Marcus bisher mitgetheilt hat, lediglich Sache des Schriftstellers ist, der mit dieser Einleitung die folgende Parabelerklärung als ein Beispiel davon geben will, wie Jesus überhaupt den Jüngern das Verständnifs der Parabeln eröffnete[1]).

An dem hier gegebenen Beispiel einer Parabelerklärung zeigt sich bereits deutlich, wie frühe sich an die allegorisirende Ausmalung der Parabeln (vgl. S. 141) auch eine allegorisirende Ausdeutung derselben anschlofs, welche, statt den Grundgedanken der Parabel zu entwickeln, sich in einer homiletischen Ausbeutung ihrer Detailzüge gefiel, die ihrer ganzen Anlage nach nicht beabsichtigt war. Schon die stilistisch so schwerfällige Art dieser Deutung zeigt, dafs dieselbe mehr ein schriftstellerisches Product als Reproduction überlieferter Worte Jesu ist. Umgekehrt urtheilen freilich Ew. und Myr.; aber der Reichthum, die Lebendigkeit und Eigenthümlichkeit der Deutung beweisen noch nicht ihre Aechtheit im geschichtlichen Sinne, die allein nach ihrem Verhältnifs zu der Parabel selbst beurtheilt werden kann.

---

[1]) Man mifsverstand die Frage völlig, wenn man darin einen Tadel fand und sie demzufolge in zwei Fragen zerlegte (vgl. de W. Bl.: Ihr versteht diese Parabel nicht, wie wollt ihr denn alle übrigen verstehen? — wobei überdem, wie auch bei Myr., der Artikel τάς vernachlässigt ist), was dann de W. mit Recht in diesem Zusammenhange unpassend findet. Denn die Frager sind ja eben im Gegensatz zum Volke als die Begnadigten gepriesen, denen das Geheimnifs des Gottesreichs verliehen ist (V. 11). Darin liegt aber, dafs sie dasselbe an sich so wenig kennen oder aus den Parabeln zu entnehmen wissen als das Volk. Ihr Vorzug besteht nur darin, dafs sie ihr Nichtverstehen der Parabeln erkennen und fühlen und nach der Erklärung derselben verlangen. Gegen die ganz unmögliche Erklärung, welche Klst. von V. 11. 13 giebt, vgl. meine Rec. in den Stud. u. Krit. 1868, S. 706. 707. Matthäus, der in den eingeschalteten V. 16. 17 eben die Jünger wegen ihres Verständnisses selig gepriesen, mufste natürlich diese Einleitung weglassen, obwohl sie noch 13, 51 nachklingt; aber auch Lucas läfst sie fort und beide haben sie durch einen verschiedenen Uebergang ersetzt.

Matth. 13, 19—23.	Marc. 4, 14—20.	Luc. 8, 11—14.
V. 19: παντὸς ἀκούοντος τὸν λόγον τῆς βασιλείας καὶ μὴ συνιέντος, ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς.	V. 14: ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει.	V. 11: — — ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.
	V. 15: οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν, ὅπου σπείρεται ὁ λόγος καὶ ὅταν ἀκούσωσιν εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἴρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς.	V. 12: οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, εἶτα ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἴρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν.
V. 20: ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνων αὐτόν·	V. 16: καὶ οὗτοί εἰσιν ὁμοίως οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, οἵ ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν,	V. 13: οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας οἵ ὅταν ἀκούσωσιν μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον καὶ οὗτοι
V. 21: οὐκ ἔχει δὲ ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστιν, γενομένης δὲ θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζεται.	V. 17: καὶ οὐκ ἔχουσιν ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς ἀλλὰ πρόσκαιροί εἰσιν· εἶτα γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζονται.	ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν, οἵ πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται.
V. 22: ὁ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων,	V. 18: καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι· οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες,	V. 14: τὸ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες,
καὶ ἡ μεριμνὰ τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου	V. 19: καὶ αἱ μεριμναὶ τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συνπνίγουσιν τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπος γίνεται.	καὶ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι συνπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν.
συνπνίγει τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπος γίνεται.		
V. 23: ὁ δὲ ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ συνιείς, ὃς δὴ καρποφορεῖ καὶ ποιεῖ ὃ μὲν ἑκατόν, ὃ δὲ ἑξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα.	V. 20: καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες, οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν ἐν τριάκοντα καὶ [ἓν] ἑξήκοντα καὶ [ἓν] ἑκατόν.	V. 15: τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ, οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ.

V. 15. 16: Statt des *εἰς αὐτούς* (B) ist in ℵCLΔ (Ti.) das zum Part. perf. passendere *ἐν αὐτοῖς* geschrieben; dasselbe war ohnehin durch die Matthäusparallele nahe gelegt, aus welcher wesentlich dieselben Zeugen das *ἁρπάζει* aufnehmen und nach welcher D Mjsc. (Rcpt.) völlig conformiren. — Das auffallende *οἵ ὅταν* bei B entstand wahrscheinlich daraus, dafs das V. 16 vor *ὅταν* ausgefallene *οἵ* vor dem falschen *ὅταν* übergeschrieben wurde und so das *καί* verdrängte. — Die Umstellung des *ὁμοίως* (Ti. Vlkm. nach ℵCLΔ) sollte wohl der Copula ihre natürliche Stellung unmittelbar vor dem Subject geben; in D it. ist es fortgelassen, weil es V. 18. 20 nicht steht. — **V. 18**: Den Eingang des Verses conformirt der emendirte Text, wie auch nachher V. 20, nach V. 15. 16 und läfst dann natürlich das folgende *οὗτοί εἰσιν* fort. — Das *ἀκούοντες* ist nach den umstehenden Präsentt., nicht nach Matthäus conformirt. Ebenso ist das *ἐπί* in ℵCΔ (Ti. Vlkm.) nach V. 16 conformirt, da das *εἰς* durch V. 7 und durch die Parallelen, die Angesichts Matth. 13, 7, Luc. 8, 7 nur aus Marcus erklärlich sind, hinlänglich gesichert ist. — **V. 19**: Das *τούτου* (A Mjsc.) ist erläuternde Glosse (vgl. zu 1, 42). Das *συνπνιγ. τ. λγ.* scheint ursprünglich in ℵ, nach zufälligem Ausfall von *καί — εἰσπορ.* (vgl. D it.), in den Singular verwandelt und diese Worte dann hinter ihm restituirt zu sein. — **V. 20**: Die Lesart in B, welches nur ein *ἓν* hat, empfiehlt sich wegen der Abweichung von V. 8 sehr, da sich auch in C noch eine Spur davon zeigt und solche Conformationen von Parallelgliedern schon in ℵ sehr häufig sind (vgl. zu 3, 4). Doch kann das *ἓν* auch wie das zweite *ἵνα* 3, 14 in B weggelassen sein.

Thematisch schickt Marcus den Satz voran, dafs der Säemann (der Parabel) das V. 14 Wort säet, d. h. dafs Alles, was in der Parabel von dem ausgestreuten Samen gesagt

ist, auf die Verkündigung Jesu (2, 2) gedeutet werden soll. Schon diese allegorisirende, wenn auch in indirecter Form gegebene[1]) Deutung des Samens entspricht der Anlage des Gleichnisses nicht, nach welcher das bei der Thätigkeit des Säemanns sich herausstellende Gesetz bei der das Gottesreich begründenden Wirksamkeit Jesu nachgewiesen werden soll, die zwar auch und vorzüglich, aber keineswegs ausschliefslich, in der Verkündigung des Wortes besteht. Nicht um die Schicksale des Wortes handelt es sich,
V. 15 sondern um den Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu. Die Schwierigkeit, diese allegorisirende Deutung des Gleichnisses durchzuführen, zeigt sich nun sofort bei den vier einzelnen Fällen des Gleichnisses. Was hienach die vier verschiedenen Kategorieen von Menschen darstellen sollte, müfste eigentlich die vierfache Art des Bodens sein; aber Marcus hat richtig gefühlt, dafs der Acker im Gleichnifs nicht an sich, sondern nur, sofern er besäet ist, in Betracht kommt, weil nur in diesem Falle der verschiedene Erfolg des Säens, nach welchem er charakterisirt werden soll, zur Erscheinung kommt, und dieses auszudrücken versucht er im Folgenden auf verschiedene Weise. Indem er nämlich mit dem bei ihm so überaus seltenen metabatischen δέ von der Aufstellung des leitenden Gesichtspunkts für die Deutung der Parabel zur Deutung des Einzelnen übergeht, beginnt er: Folgende sind die, bei denen der Same längs dem Wege hinfällt; denn nur so läfst sich sein elliptischer Ausdruck analysiren. Mit vollem Recht vermeidet er den Ausdruck „das längs dem Wege Hingefallene", den Bl. als passenden erwartet, da ja dann ein Theil des eben mit dem Worte verglichenen Samen einer Kategorie von Menschen gleichgesetzt wäre. So bleibt ihm schwerlich etwas Anderes übrig, wie auch Lucas erkennt, als der überaus concise Ausdruck οἱ παρὰ τὴν ὁδόν bei dem man aber nicht σπειρόμενοι ergänzen darf (Myr., vgl. schon Matthäus: σπαρείς) das ja V. 16. 18. 20 steht, also offenbar absichtlich ausgelassen ist, weil der am Wege liegende Same nicht eigentlich als gesäeter bezeichnet werden kann. Statt nun die durch das vorbereitende οὗτοί angedeuteten Personen durch einen Relativsatz näher zu charakterisiren, leitet Marcus, weil nicht etwas, was sie thun, sondern was bei ihnen geschieht, ausgesagt werden soll, ihre Beschreibung mit einem ὅπου (2, 4. 4, 5) ein. Es sind diejenigen, bei denen das Wort gesäet wird und, wenn sie es gehört haben werden, sofort der Satan kommt und das in sie gesäete Wort hinwegnimmt. Ganz unnatürlich nehmen Fr. Myr. Vlkm. das locale ὅπου und das zeitliche ὅταν parallel, so dafs das ἔρχεται mit diesen voraufgeschickten Bestimmungssätzen asyndetisch die Beschreibung anfügt, was gegen die Analogie aller drei folgenden Fälle ist. Vielmehr wird der eingeschaltete Zeitsatz mit ὅταν offenbar durch das εὐθύς aufgenommen, wie 3, 6 der vorhergehende Participialsatz (vgl. V. 16. 17), und der Satz καὶ — ἔρχεται ὁ σατανᾶς hängt ganz wie der analog gebildete σπείρεται ὁ λόγος von ὅπου ab (vgl. de W. Ew., die nun

[1]) Dies geschieht offenbar deshalb, weil der Same selbst im Gleichnifs nicht genannt ist, und also nicht wohl als Gegenstand der Deutung bezeichnet werden konnte. Darum hat Lucas, der ihn V. 5 erwähnt, ihn direct genannt und das absolute ὁ λόγος zugleich näher als das Wort Gottes bestimmt. Matthäus hat diesen Eingang überhaupt beseitigt und die Deutung des Samens in die Deutung des ersten Falls verflochten; das ὁ λόγος erklärt er aber nach V. 11 durch τῆς βασιλείας. Selbstständig schreibend würde er τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας gesagt haben (vgl. 4, 23. 9, 35).

ganz unnöthiger Weise das καί adversativ nehmen). Indem nun von einem Gesäetwerden des Worts gesprochen wird, mischt sich in unbequemer Weise das Bild wieder in die Deutung ein[1]). Hierbei zeigt sich aber nur, dafs das Gleichnifs auf diese Deutung nicht angelegt ist. Denn der an den Weg gefallene Same ist dort überhaupt nicht hineingesäet, sondern bleibt eben auf dem hartgetretenen Wege liegen und dringt ins Erdreich nicht ein. Wie nun dieser Same nie eine Frucht bringen kann, das illustrirte das Gleichnifs durch den ganz dem Naturverhältnifs entlehnten Zug, dafs derselbe von den Vögeln weggefressen wird. So wenig aber die Vögel irgend eine Analogie mit dem Satan haben, so wenig ist dieser Zug erdichtet, um auf ihn hinzuweisen. Dagegen lag es der praktischen Ausbeutung sehr nahe, anzudeuten, dafs wenn die Unempfänglichen das kaum gehörte Wort sofort wieder vergessen, dies eine Wirkung des Satans ist, der ihnen das Wort, das sonst seine Wirkung üben müfste, sofort wieder wegnimmt[2]), während doch das Gleichnifs gerade den verschiedenen Erfolg oder Mifserfolg Jesu auf die verschiedenartige Beschaffenheit der Herzen und nicht auf die Intervention einer bösen Macht zurückführen wollte.

Beim zweiten Falle wird ausdrücklich hervorgehoben, dafs die Gleichsetzung de- V. 16
rer, die auf das Steinige gesäet werden, mit den im Folgenden charakterisirten Menschen in ähnlicher Weise, d. h. in gleichmäfsiger Weiterdeutung der Parabel (Myr.) geschieht; denn unmöglich kann sich das ὁμοίως auf die Aehnlichkeit des harten Felsens mit dem Wege (de W.) beziehen. Wenn aber nun, wo es sich um einen Fall handelt, in welchem der Same wirklich in die Erde gefallen, σπειρόμενοι gesetzt werden kann, so tritt die Ungenauigkeit der Vergleichung, die durch den elliptischen Ausdruck in V. 15 vermieden war, sofort wieder hervor. Denn wenn der Same das Wort ist (V. 14), so können nicht zugleich die Menschen als solche, die gesäet werden, bezeichnet werden; es müfste vielmehr wenigstens heifsen: die, bei welchen auf das Steinige gesäet wird. Diesmal nun können auch die mit dem οὗτοι am Eingange ganz wie V. 15 vor-

---

[1]) Schon Lucas hat diese Vermischung wieder entfernt, Matthäus wenigstens nur das bildliche τὸ ἐσπαρμένον beibehalten, das neben dem bestimmteren ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ den Gedanken an den gesäeten Samen zurücktreten läfst. Nach de W. freilich hätte Marcus gerade dies ἐσπαρμένον aus Matthäus aufgenommen, während es doch nur bei ihm in seiner umständlichen Weise an das σπείρεται ὁ λόγος anknüpft, in welchem sich Bild und Deutung am directesten vermischt, und das daher beide Parallelen weglassen. Ebenso vermeiden beide die Anknüpfung mit ὅπου, die doch so absichtsvoll gewählt war; Lucas, indem er einfach wie Marcus V. 18 οἱ ἀκούσαντες schreibt, wobei dann aber das Folgende völlig structurlos mit dem εἶτα aus Marcus V. 17, das Lucas sonst nie hat, angefügt werden mufs; Matthäus, indem er eine Apposition zu αὐτοῦ voraufschickt, die aber, weil er im Folgenden die Satzgestalt des Marcus beibehält, vollends anakoluthisch wird.

[2]) Es ist interessant zu sehen, wie die Parallelen diese Intention noch weiter verfolgen. Während Lucas die Absicht des Teufels (διάβολος nach dem griechischen Ausdruck) bei diesem αἴρειν ausdrücklich hervorhebt, charakterisirt Matthäus dasselbe näher als ein Rauben Seitens des Argen (bem. das ihm eigenthümliche ὁ πονηρός V. 38), wobei er bevorwortet, dafs dies allerdings nur bei denen stattfinden kann, aber auch bei jedem stattfindet, der das Wort wohl hört, aber nicht versteht, d. h. der durch das Verstockungsgericht dafür unempfänglich gemacht ist (V. 13—15). Dieser Zusatz (καὶ μὴ συνιέντος), den Bl. bei Marcus aus Ungenauigkeit weggelassen sein läfst, ist aber garnicht im Sinne der ältesten Darstellung; denn auch die Jünger verstehen das Wort nicht (vgl. Mrc. V. 13) und nur die völlige Gleichgültigkeit für jedes Verständnifs der Verkündigung Jesu oder ein blofs äufseres Hören, das garkeinen Eindruck macht, charakterisirt die ganz Unempfänglichen.

angedeuteten Personen einfach durch einen Relativsatz charakterisirt werden, da wesentlich ihr Verhalten in Betracht kommt. Wenn sie nämlich das Wort gehört haben werden (bem. denselben Ausdruck wie V. 15, nur mit dem Zusatz *τὸν λόγον*, der sich dort nach *σπείρεται ὁ λόγος* von selbst verstand), so nehmen sie es mit Freuden an; die Leichtsinnigen sind eben auch die Leichtempfänglichen. Schwerlich darf man mit Myr.
V. 17 des leichteren Redeflusses wegen mit dem folgenden *καὶ* einen neuen Satz beginnen, da die mit dem Relativ begonnene Charakteristik noch keineswegs vollendet ist. Vielmehr gehört wesentlich zu ihr, dafs sich mit der raschen Bestimmbarkeit auch die Unfestigkeit des empfangenen Eindrucks verbindet. Dies wird, indem sich wieder das Bild mit der Deutung vermischt, so ausgedrückt, dafs sie in ihrem Innern (vgl. 2, 8) nicht Wurzel haben, d. h. das in sie gesäete Wort (V. 14) bei ihnen keine Wurzel geschlagen hat. Diesem negativen Ausdruck stellt dann Marcus, wie er liebt (vgl. zu 3, 26. 29), den positiven gegenüber, der nun ohne Bild sagt, dafs sie zeitweilig, d. h. von kurzer Dauer sind hinsichtlich ihres mit der freudigen Aufnahme (V. 16) begonnenen Verhaltens zum Worte. Weniger contextgemäfs ist die Luthersche Erklärung („wetterwendisch"), die Vlkm. erneuert. Nun erst beginnt asyndetisch mit *εἶτα*·ein neuer Satz, der die Folge ihrer raschen, aber nicht nachhaltigen Empfänglichkeit beschreibt. Darnach, nämlich nach jener freudigen Aufnahme, wenn Drangsal oder Verfolgung um des Wortes willen entstanden, nehmen sie sofort Anstofs, d. h. lassen sie sich dazu verleiten, das Wort, das ihnen solches einträgt, nicht länger festzuhalten. Hier wird nun klar, wie die Ausführung des Gleichnisses in V. 5. 6 auf diese Detaildeutung berechnet war, indem die Wurzellosigkeit des Samens die Unnachhaltigkeit des rasch empfangenen Eindrucks und die Sonnenhitze nach einem bekannten alttestamentlichen Bilde (vgl. Jes. 25, 4. Jerem. 17, 8) die hereinbrechende Trübsal allegorisch abbildet, welche den Erfolg der Verkündigung vereitelt. Aber ebenso klar ist, dafs nach der ursprünglichen Anlage des Gleichnisses die Vereitelung des Erfolgs bei denen, die nur einen oberflächlichen Eindruck empfangen haben, auch durch vieles Andere als gerade durch Drangsal oder Verfolgung bewirkt werden kann, auf welche aber Marcus auch sonst gern parānetisch hindeutet (vgl. 10, 30)[1]).

---

[1]) Matthäus, der V. 5. 6 die Zusätze des Marcus aufgenommen, konnte natürlich hier auch seine Erklärung wörtlich acceptiren, nur dafs er durch Verwandlung des *καὶ* und *εἶτα* in *δέ* das Gedankenverhältnifs noch schärfer zu markiren sucht (bem. noch das für Marcus so charakteristische zweimalige *εὐθύς* und dazu Matth. 3, 16). Noch deutlicher aber zeigt sich die Abhängigkeit des Lucas, der zwar in dem *ἐπὶ τῆς πέτρας* noch eine Reminiscenz an das Gleichnifs der Quelle hat, sonst aber die Deutung des Marcus aufnimmt, auch wo sie sich auf Züge bezieht, welche die V. 6 von ihm erhaltene Darstellung derselben garnicht enthielt, wie das rasche Aufschiefsen und die Wurzellosigkeit des Samens. Doch scheint sich die Erinnerung daran noch dadurch zu verrathen, dafs er von den *οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας* sagt, dafs auch sie (wie die *οἱ παρὰ τὴν ὁδόν* V. 12) nicht Wurzel haben, also hierin noch nichts Specifisches dieser zweiten Classe sieht, wie auch der vorhergehende Relativsatz (bem. die Vereinfachung durch das einmalige *τὸν λόγον* statt *τ. λόγον — αὐτόν* und die Weglassung des neben *μετὰ χαρᾶς* überflüssigen *εὐθύς*, sowie die Ersetzung des *λαμβάνουσιν* durch *δέχονται* wie Act. 8, 14. 11, 1. 17, 11) bei ihm noch nicht zur Deutung gehört. Dieselbe beginnt vielmehr erst mit dem zweiten Relativsatz, welcher sichtlich das schwierige *πρόσκαιροι* und das *σκανδαλίζονται* erläutert, und da Lucas V. 6 von der Sonnenhitze nichts gesagt, setzt er statt der dadurch symbolisirten Trübsal einfach *ἐν καιρῷ πειρασμοῦ*, wodurch auch das zweite *εὐθύς* überflüssig geworden. Wenn übrigens Lucas hier conform mit dem V. 12 aus

Die Ausdrucksweise leicht variirend, beginnt Marcus die Darstellung des dritten Falles: Und andere giebt es, die in die Dornen gesäet werden. Das sind die, welche das Wort gehört haben und bei denen nun eintritt, was im Folgenden beschrieben wird. Da dies aber wieder nicht ein Thun von ihrer Seite ist, sondern etwas, was an ihnen geschieht (vgl. zu V. 15), so kann der participiale Ausdruck nicht fortgesetzt, sondern es mufs ein neuer Satz begonnen werden. Der *αἰών* (ohne *οὗτος*) ist die Weltzeit, welche sich bis zum Anbruch des ewigen und darum zeitlosen messianischen Weltalters erstreckt. Ihm gehören die Sorgen um die irdischen Dinge an, welche mit diesen in dem vollendeten Gottesreich von selbst aufhören. Dazu kommt der Betrug des Reichthums, welcher dem Menschen eine Befriedigung in dem Genufs seiner nichtigen Güter vorspiegelt und, indem er ihn dadurch zum Jagen nach solchem Genufs verleitet, ihn um das höchste Gut, welches allein das Wort mittheilen kann, betrügt. Aber auch die Begierden, welche um die übrigen Güter (aufser dem Reichthum), wie Ehre, Wollust u. dergl. sich drehen, ersticken, wenn sie in den Menschen hineinkommen, das Wort, indem sie eine nachhaltige Wirksamkeit desselben vereiteln, und das Wort, nicht der Mensch (Myr.), wird unfruchtbar, weil es nur bei andauernder Wirksamkeit Frucht bringen kann. Auch hier geht die allegorisirende Deutung der Dornen auf die Sorgen und Lüste der Welt offenbar über die Tendenz des Gleichnisses hinaus, welches nur in dem gemeinsamen Aufwachsen der Dornen mit dem Samen auf demselben Acker auf die Getheiltheit des Herzens hinwies, bei welchem schliefslich doch die andersartigen Neigungen die Wirkung des aufgenommenen Wortes vereiteln. Sie ist aber auch wieder zu eng, sofern diese Neigungen des nicht ausgerotteten Weltsinns auch sündliche sein können, die mit den hier genannten Lüsten zunächst nichts zu thun haben. Endlich ist die Deutung auch nicht einmal correct durchgeführt; denn neben der Weltsorge könnte bei dieser Allegorie nur an die im Herzen befindliche Weltlust gedacht werden. Da nun aber die Weltlust als ein vom Reichthum uns gespielter Betrug bezeichnet wird, so ist dieselbe zunächst als durch diesen erregt gedacht und dadurch läfst sich Marcus verleiten, auch die anderen Formen der Weltlust, die er daneben nennt, als von den übrigen Dingen erregt und darum als ins Herz hineinkommend zu denken, während die Pointe des Gleichnisses gerade darin liegt, dafs die noch im Herzen vorhandenen Neigungen den Erfolg der Wirksamkeit Jesu wieder vereiteln[1]). — Mit unerheblichen Variationen (*ἐκεῖ-* V. 18. 19 V. 20

Marcus entlehnten Ausdruck *οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας* sagt, so kann schon dies kaum anders als von den auf dem Fels Befindlichen verstanden werden (vgl. de W.); und wenn V. 14. 15 vollends das direct auf die Aussaat deutende *τὸ πεσόν* eintritt, so ist klar, dafs Lucas, durch den Ausdruck bei Marcus verleitet, im grellen Widerspruch mit seiner directen Deutung des Samens (V. 11) später den ausgesäeten Samen wirklich auf die verschiedenen Menschenclassen gedeutet hat.

[1]) Matthäus hat diese Incorrectheit entfernt, indem er das ganze Glied wegliefs, und die beiden zurückbleibenden conformirt (bem. das *ἡ μεριμνά* und den Sing. *συνπνίγει*); den Schlufssatz dagegen hat er aufgenommen, obwohl derselbe sich auf das von ihm fortgelassene *καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν* (Marcus V. 7) bezieht. Bei Lucas klingt das *εἰσπορευόμεναι* noch in dem *πορευόμενοι* nach, obwohl er dem Gedanken eine ganz andere Wendung gegeben. Er charakterisirt nämlich die Menschen selbst als solche, die unter Sorgen, Reichthum und Wollüsten des Lebens einhergehen, wodurch er nun genöthigt wird, sie selbst als solche zu bezeichnen, die (hinsichtlich des vom Wort in ihnen geweckten Lebens) erstickt werden und (die Frucht des Wortes) nicht zur Reife bringen. Das zu allen drei Stücken gehörige *τοῦ*

νοι — οἵτινες: diejenigen nämlich, welche), von denen vielleicht nur das σπαρέντες (statt σπειρόμενοι) absichtlich darauf hinweist, dafs hier allein das Säen zu seiner vollen Vollendung gekommen, leitet Marcus den vierten Fall ein, in welchem zum Hören (V. 15) das Annehmen (V. 16), und zu diesem das V. 19 ausgebliebene Fruchttragen hinzutritt. Nachdem aber mit diesem Ausdruck einmal zum Bilde zurückgelenkt war, werden die verschiedenen Grade der Fruchtbarkeit einfach wie im Gleichnifs aufgezählt, so dafs hier Marcus selbst auf die Deutung des Einzelnen verzichtet[1]).

Nachdem wir bereits in allem Inhaltlichen die Parallelen als Bearbeitung des Marcustextes erwiesen haben, erübrigt nur noch ein Blick auf die stilistische Gestalt derselben. Abgesehen von V. 19, wo die Anknüpfung an V. 13—15 das Vorantreten der Beschreibung der Unempfänglichen bewirkt hat, sind bei Matthäus die einzelnen Fälle in ganz conformer, den etwas schwerfälligen Ausdruck des Marcus vereinfachender Weise mit δέ statt καί eingeführt, so dafs der zu deutende Gegenstand vorantritt, dann mit οὗτος aufgenommen und nun in einem Relativsatz gedeutet wird, der freilich V. 21 22 durch das Einlenken in die Marcusdarstellung abgebrochen erscheint. Der überall festgehaltene Singular ist durch das παντός V. 19, das gleichmäfsige σπαρείς durch den Aor τοῦ σπείραντος V. 18, das conforme ὁ τὸν λόγον ἀκούων ebenfalls durch V. 19 veranlafst. Während Marcus in immer neuen Wendungen die Sache darzustellen ringt, hat er die Fassung desselben möglichst einfach und conform umzugestalten gesucht. Weniger tritt dies Streben bei Lucas hervor; doch war die Vergleichung in V. 12 und conform damit in V. 13 einfacher angelegt, wenn auch dort die Durchführung nicht gelang und hier über der Anknüpfung des erläuternden Relativsatzes an das Subject von οὐκ ἔχουσιν das εἰσιν verloren ging; in anderer, aber ebenfalls conformer Weise ist V. 14. 15 der Ausdruck des Marcus vereinfacht. Hätte Marcus die Paralleltexte combinirt, so würde er bis auf das ἐσπαρμένον V. 14. 15 dem Lucas folgen, ohne doch seine eigenthümlichsten Zusätze sich anzueignen, V. 16—20 dagegen dem Matthäus, während er dabei aus Lucas das ὅταν ἀκούσωσιν V. 16 (das doch bei ihm nur Wiederholung aus V. 15 ist), das ἀκούσαντες V. 18 (das lediglich diesen Aoristen entspricht), das εἰσπορευόμεναι V. 19 (das nach de W. falsche Verdeutlichung des πορευόμενοι sein soll!), das οἵτινες V. 20 und die ständigen Plurale aufnimmt. Eine Motivirung solcher wunderlichen Textmischungen hat natürlich noch Niemand versucht.

βίου ersetzt das τοῦ αἰῶνος, die ἡδοναί sind der stärkere Ausdruck für die ἐπιθυμίαι und die ἀπάτη fiel mit der Wendung des Gedankens von selbst. Bem. noch die Umschreibung des ἄκαρπος γίνεται, wofür sich auch Lucas V. 7 nichts Analoges fand. Uebrigens haben beide Parallelen das εἰς τὰς ἀκάνθας und das συνπνίγειν aus Marcus aufgenommen, obwohl sie sich im Gleichnifs selbst anders ausdrücken; auch der unbequeme Abbruch der Construction ist bei beiden wesentlich derselbe geblieben.

[1]) Matthäus hat auch hier abweichend von Marcus die Empfänglichkeit dieser Menschenclasse durch das Hören und Verstehen des Wortes charakterisirt (vgl. zu V. 19) und ebenfalls wie V. 19 die Vermischung von Bild und Deutung zu heben gesucht, indem er das ja auch sonst metaphorisch gebrauchte καρποφοροῦσιν (das sonst bei ihm so wenig wie bei Lucas vorkommt, vgl. dagegen Marc. 4, 28) für sich stehen läfst und nun, in einem selbstständigen Satze zur Parabel zurückkehrend, schliefst: und so bringt das eine (Korn) 100, das andere 60, das dritte 30. Lucas erzielt dasselbe, indem er das ein immer steigendes Resultat garantirende ἐν ὑπομονῇ (in Ausdauer) hinzufügt, welches das καρποφοροῦσιν völlig seines bildlichen Charakters entkleidet. Auch ihm genügte das einfache παραδέχονται nicht (bem. das κατέχουσιν), und, um Bild und Deutung sich noch näher zu bringen, hat er die καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή (bem. das καλὴ γῆ aus Marcus statt ἀγαθή V. 8) als den Acker bezeichnet, in welchem das gehörte Wort (daher ἀκούσαντες) festgehalten wird.

Am Schlusse der Einschaltung zeigt der Evangelist an einer Reihe von Aussprüchen, wie Jesus die Empfänglichen das in den Gleichnissen und ihrer Deutung ihnen zu Theil gewordene Geheimnifs des Gottesreichs recht nutzen gelehrt habe.

Matth.	Marc. 4, 21—25.	Luc. 8, 16—18.	Luc.
(Matth. 5, 14: *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου.* — — V. 15: ΟΥΔΕ ΚΑΙΟΥCΙΝ ΛΥ-ΧΝΟΝ ΚΑΙ ΤΙΘΕΑCΙΝ ΑΥΤΟΝ ΥΠΟ ΤΟΝ ΜΟΔΙΟΝ, ἀλλ' ἐπὶ ΤΗΝ ΛΥΧΝΙΑΝ, ΚΑΙ ΛΑΜΠΕΙ ΠΑCΙΝ ΤΟΙC ΕΝ ΤΗ ΟΙΚΙΑ.)	V. 21: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι μήτι ἔρχεται ὁ ΛΥΧΝΟC ἵνα ὑπὸ ΤΟΝ ΜΟΔΙΟΝ τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ ΤΗΝ ΛΥΧΝΙΑΝ ἐπιτεθῇ;*	V. 16: *οὐδεὶς δὲ* ΛΥΧΝΟΝ *ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης* ΤΙΘΗCΙΝ *ἀλλ' ἐπὶ* ΛΥΧΝΙΑC *τίθησιν [ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς].*	(Luc. 11, 33: ΟΥΔΕΙC ΛΥΧΝΟΝ *ἅψας εἰς κρυπτὴν* ΤΙΘΗCΙΝ *οὐδὲ ὑπὸ ΤΟΝ ΜΟΔΙΟΝ ἀλλ' ἐπὶ ΤΗΝ ΛΥΧΝΙΑΝ, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν.*)
(Matth. 10, 26: ΟΥΔΕΝ *γάρ* ΕCΤΙΝ ΚΕΚΑΛΥΜΜΕΝΟΝ Ο ΟΥΚ ΑΠΟΚΑΛΥΦΘΗCΕΤΑΙ ΚΑΙ ΚΡΥΠΤΟΝ Ο ΟΥ ΓΝΩCΘΗCΕΤΑΙ.)	V. 22: *οὐ γὰρ* ΕCΤΙΝ *τι* ΚΡΥΠΤΟΝ, *ἐὰν μὴ φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.*	V. 17: *οὐ γάρ* ΕCΤΙΝ ΚΡΥΠΤΟΝ Ο ΟΥ *φανερὸν γενήσεται οὐδὲ ἀπόκρυφον* Ο ΟΥ *μὴ* ΓΝΩCΘΗ *καὶ εἰς φανερὸν ἔλθῃ.*	(Luc. 12, 2: ΟΥΔΕΝ *δὲ συγκεκαλυμμένον* ΕCΤΙΝ Ο ΟΥΚ ΑΠΟΚΑΛΥΦΘΗCΕΤΑΙ, ΚΑΙ ΚΡΥΠΤΟΝ Ο ΟΥ ΓΝΩCΘΗCΕΤΑΙ.)
(Cf. Matth. 13, 9.)	V. 23: *εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.*	(Cf. Luc. 8, 8.)	
(Matth. 7, 2: — — *καὶ* ΕΝ Ω ΜΕΤΡΩ ΜΕΤΡΕΙΤΕ ΜΕΤΡΗΘΗCΕΤΑΙ ΥΜΙΝ.) (Matth. 6, 33: — ΚΑΙ ΤΑΥΤΑ *πάντα* ΠΡΟCΤΕΘΗCΕΤΑΙ ΥΜΙΝ.)	V. 24: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· βλέπετε τί ἀκούετε.* ΕΝ Ω ΜΕΤΡΩ ΜΕΤΡΕΙΤΕ ΜΕΤΡΗΘΗCΕΤΑΙ ΥΜΙΝ, ΚΑΙ ΠΡΟCΤΕΘΗCΕΤΑΙ ΥΜΙΝ.	V. 18: *βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε·*	(Luc. 6, 38: Ω *γὰρ* ΜΕΤΡΩ ΜΕΤΡΕΙΤΕ *ἀντι*ΜΕΤΡΗΘΗCΕΤΑΙ ΥΜΙΝ.) (Luc. 12, 31: ΚΑΙ ΤΑΥΤΑ ΠΡΟCΤΕΘΗCΕΤΑΙ ΥΜΙΝ.)
(Matth. 25, 29: ΤΩ *γὰρ* ΕΧΟΝΤΙ ΠΑΝΤΙ ΔΟΘΗCΕΤΑΙ *καὶ περισσευθήσεται·* ΤΟΥ ΔΕ ΜΗ ΕΧΟΝΤΟC, ΚΑΙ Ο ΕΧΕΙ ΑΡΘΗCΕΤΑΙ *ἀπ' αὐτοῦ.*)	(Matth. 13, 12: *ὅστις γὰρ ἔχει,* ΔΟΘΗCΕΤΑΙ *αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει,* ΚΑΙ Ο ΕΧΕΙ ΑΡΘΗCΕΤΑΙ *ἀπ' αὐτοῦ.*)	V. 25: *ὃς γὰρ ἔχει,* ΔΟΘΗCΕΤΑΙ *αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει,* ΚΑΙ Ο *ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.*	*ὃς ἂν γὰρ ἔχῃ,* ΔΟΘΗCΕΤΑΙ *αὐτῷ· καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ,* ΚΑΙ Ο *δοκεῖ ἔχειν* ΑΡΘΗCΕΤΑΙ *ἀπ' αὐτοῦ.*	(Luc. 19, 26: *λέγω ὑμῖν ὅτι* ΠΑΝΤΙ ΤΩ ΕΧΟΝΤΙ ΔΟΘΗCΕΤΑΙ, ΑΠΟ ΔΕ ΤΟΥ ΜΗ ΕΧΟΝΤΟC ΚΑΙ Ο ΕΧΕΙ ΑΡΘΗCΕΤΑΙ.)

V. 21: Zur Weglassung des *ὅτι* vgl. zu 2, 17, zur Voranstellung des Subjects (A Mjsc.: *ὁ λύχνος ἔρχ.*) vgl. zu 2, 23. — Das *ὑπό* statt *ἐπί* in ℵB ist eine mechanische Wiederholung der beiden vorigen *ὑπό*, welche die Verwandlung des Comp. ins Simplex (Ti. Myr. Vlkm.) nothwendig nach sich zog. Ersteres haben CDLΔ (und schon der erste Corrector von B) corrigirt, weil seine Sinnlosigkeit leicht auffiel, aber letzteres nicht; A hat aus der Grundlage des emendirten Textes das Richtige. Dafs der emendirte Text Luc. 8, 16 nach Marcus conformirt, ist kein Beweis, dafs er hier nicht das Ursprüngliche hat. — **V. 22**: Das τι ging nach *ἐστιν* leicht verloren. — Das nach dem Parallelgliede eingeschaltete *ἵνα* (Ti. Vlkm. nach ℵBΔ, vgl. D) ist ebenso sprachliche Erleichterung wie das *ὅ* in späteren Majuskeln (Rcpt.), wofür wohl Luc. 8, 17 mafsgebend war. Die Vermuthung, dafs *ὅ* nach dem abgekürzten *κρυπτόν* leicht verloren ging (Klst.), bewährt sich in den Parallelen nicht, wo es nirgends fehlt. — Zur Voranstellung des *εἰς φανερόν* vgl. zu 2, 19. — **V. 24**: Zu der erläuternden Glosse *τοῖς ἀκούουσιν* (Klst. nach A Mjsc.), welche den Spruch enger mit dem Vorigen verknüpfen soll, vgl. zu 1, 42. — **V. 25**: Bem. wie A (Mjsc. Rcpt.) das erste Glied nach Lucas conformirt, das zweite aber nicht (vgl. zu 1, 16), und D vollends aus dieser Correctur das *ἄν* aufnimmt, ohne das *ἔχει* entsprechend zu ändern (vgl. zu 2, 1).

Das *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* deutet an, dafs Marcus nicht ein in einer bestimmten Situation gehaltenes Gespräch mittheilen, sondern weiter erörtern will (vgl. V. 10. 11), wie sich Jesus über das dem engeren Kreise der lernbegierigen Hörer mitgetheilte Geheimnifs des Gottesreiches (V. 11) ausgesprochen habe. Obwohl nämlich dasselbe für jetzt V. 21

ihnen allein verliehen ist und der grofsen Masse verborgen bleibt, so sollen sie es doch keineswegs für sich behalten. Vielmehr ist ihnen die neue Erkenntnifs mitgetheilt, damit dieselbe durch sie weiter verbreitet werde. Der in der geschichtlichen Situation Jesu sich herausbildende Gegensatz eines engeren Jüngerkreises und der weiteren Kreise des Volks soll in der späteren Entwickelung des Gottesreiches aufgehoben werden. Auf diesen Gedanken bezieht Marcus einen Parabelspruch der apostolischen Quelle (Luc. 11, 33, vgl. Jahrb. 1864, S. 60), der sich ursprünglich nur auf die in der ganzen Erscheinung Jesu gegebene, Allen zugängliche Offenbarung bezieht, aber schon von Matthäus (vielleicht in Reminiscenz an unsere Stelle) auf die den Jüngern mitgetheilte Erkenntnifs bezogen wird (5, 15).

Mit seinem ὅτι rec. (vgl. 1, 15) deutet Marcus an, dafs er den Spruch nur seinem wesentlichen Inhalt nach in freier Weise wiedergeben will. Während es nämlich dort hiefs, dafs man nicht eine Leuchte anzündet und sie dann unter das (in jedem Hause befindliche) Scheffelmafs stellt, sondern auf den Leuchter, weil sie dann erst ihrer Bestimmung entspricht[1]), bildet Marcus in seiner lebhaft veranschaulichenden Weise daraus zwei Fragen. Es kommt doch nicht etwa die Leuchte (die man in die Stube bringt), damit sie unter das Scheffelmafs gesetzt werde, oder — wie Marcus, um die Sache durch ein zweites Beispiel noch klarer zu machen, hinzufügt — unter das Bett (7, 30)? Kommt sie nicht vielmehr, damit sie auf den Leuchter gestellt werde (bem. die dem Marcus so geläufige Wiederholung der Praep. im Compos.)? Beide Fragen in eine zusammenzuziehen (Myr.) ist unräthlich, weil dadurch die Rede unnütz schwerfällig wird und die Ergänzung des ἔρχεται so nahe liegt. So widersinnig es also ist, die Leuchte so zu stellen, dafs sie nicht leuchten kann, so widersinnig wäre es, den Jüngern eine Erkenntnifs mitzutheilen, die sie nicht weiter verbreiten sollen; denn es liegt im Wesen der erkannten Wahrheit, dafs sie zur Mittheilung bestimmt ist. Die Anwendung auf das
V. 22 den Jüngern mitgetheilte Geheimnifs ergiebt sich von selbst. Damit man aber nicht etwa meine, dafs nach V. 11. 12 gerade in diesem Falle eine Ausnahme von der Regel stattfinde, begründet Marcus diesen Spruch durch einen zweiten, welcher eine analoge Wahrheit mit ausnahmsloser Allgemeinheit und deutlicher Beziehung auf den vorliegenden Fall ausspricht. Es ist nämlich keineswegs richtig, wenn man in V. 22 die Deutung von V. 21 fand und meinte, Jesus wolle die Jünger zur Umsetzung der parabolischen Redeweise in die eigentliche anleiten (Br. S. 27). Denn auch dieser Spruch ist ein parabolischer und stammt aus der apostolischen Quelle (Matth. 10, 26 = Luc. 12, 2). Die schon im gemeinen Leben sprüchwörtliche Wahrheit, dafs Alles endlich an den Tag kommt, der Lucas in seinem Zusammenhange eine ganz andere Beziehung gab (vgl. Jahrb. a. a. O. S. 75), wurde schon dort zum Gleichnifs dafür, dafs die Jünger mit der ihnen im engeren Kreise mitgetheilten Wahrheit einst offen hervortreten sollen, und in

[1]) Der Wortlaut läfst sich im Einzelnen kaum mehr feststellen; doch dürfte das ἄψας (vgl. Act. 28, 2), die Verdoppelung des negativen Gliedes, die wohl nur ein Nachklang aus Marcus ist, und die Verwandlung des Schlufssatzes in den das Gedankenverhältnifs deutlicher markirenden Absichtssatz aus Lucas herrühren. In der Erhaltung des Gegensatzes ὑπὸ τὸν μόδιον und ἐπὶ τὴν λυχνίαν, sowie in dem λύχνον — τιθέναι zeigt sich noch die schriftstellerische Abhängigkeit des Marcus von seiner Quelle.

ähnlicher Weise wendet nun Marcus den Spruch an, ihn aber seinem Zwecke gemäfs so frei umgestaltend, dafs fast gar keine Uebereinstimmung im Ausdruck mehr geblieben ist. Er beruft sich zunächst darauf, dafs nicht irgend Etwas ein verborgenes ist, es müfste denn irgendwann einmal der Fall eingetreten sein, dafs es offenbar geworden. Die etwas schwerfällige Ausdrucksweise ist nach 10, 30 für Marcus nicht unmöglich und sie drückt sehr scharf den Gedanken aus, dafs von einem κρυπτόν überall nur im Gegensatze zu seiner φανέρωσις die Rede sein kann, da, wo etwas seinem Wesen nach nicht offenbar werden kann, man auch von seinem Verborgensein nicht redet. Auch im Parallelsatz ist natürlich τι und nicht κρυπτόν (Klst.) Subject und es wird nun steigernd gesagt, dafs auch nicht irgend Etwas (was zwar nicht ursprünglich κρυπτόν ist, aber zum κρυπτόν gemacht wurde) schlechthin versteckt geworden, also immer versteckt zu bleiben bestimmt ist, sondern dafs es nur zu dem Zwecke versteckt worden, um (natürlich zur rechten Zeit) an den Tag zu kommen. Wenn die Abschreiber das εἰς φανερόν betonen zu müssen meinten, so übersahen sie, dafs sehr richtig das ἔλθῃ voransteht, weil es den Gegensatz gegen das negirte Versteckt bleiben bildet. Es liegt also in der Natur des κρυπτόν, wie in der Bestimmung des ἀπόκρυφον, dafs es einmal offenbar werden mufs. Die Umbildung des Marcus will also nur die ausnahmslose Gültigkeit der bereits in der Urgestalt des Spruches ausgedrückten Wahrheit hervorheben und aus der Natur der Sache heraus motiviren. Darauf aber kam es ihm in diesem Zusammenhange vor Allem an; denn die ausnahmslose Allgemeinheit dieser Wahrheit begründet es, dafs die in V. 21 ausgesprochene so allgemein hingestellt und also auch für den vorliegenden Fall geltend gemacht werden kann, wo eine dem Volk ausdrücklich vorenthaltene Wahrheit doch dem Jüngerkreise nur zu dem Zwecke mitgetheilt wird, damit sie durch denselben einst weiter verbreitet werde. Mit der Beziehung beider Sprüche auf die Naturnothwendigkeit des Durchdringens zum vollen Licht (Vlkm.) ist natürlich gar nichts erklärt.

Marcus läfst Jesum diesen beiden Parabeln die Ermahnung zum Hören hinzufügen, V. 23
mit der er nach V. 9 auch sonst seine Parabeln zu schliefsen pflegte. Erging dort aber die Ermahnung an die Volksmenge, die sie zum rechten Hören und darum zum Verlangen nach dem Verständnifs der Parabeln reizen wollte, so ergeht sie nun an den Jüngerkreis, der mit den Parabeln zugleich ihre Deutung empfängt und so doppelte Veranlassung hat, das Gehörte auch recht zu hören, um nicht nur dasselbe recht mittheilen zu können (V. 21. 22), sondern um auch für sich selbst den rechten Nutzen von dem Gehörten zu empfangen. Denn sichtlich schliefst der Spruch nicht nur das Vorige ab, sondern leitet zugleich zum Folgenden über, wo Marcus mit einem neuen καὶ ἔλεγεν V. 24
αὐτοῖς (vgl. V. 21) an zwei anderen Sprüchen zeigt, wie Jesus sich über den Segen des rechten Hörens ausgesprochen habe. Er leitet dieselben mit der Ermahnung ein: Habt Acht, was ihr höret, d. h. was es ist, das ihr höret (τί wie 2, 24. 25), nach seinem tieferen Sinn (Klst.) und seiner ganzen Wichtigkeit. Dann folgt asyndetisch ein Spruch der apostolischen Quelle (Matth. 7, 2 = Luc. 6, 38), welcher ursprünglich nur die Aequivalenz der Vergeltung ausdrückt, hier aber offenbar darauf angewandt werden soll, dafs sich ihnen um so reichere Wahrheit in dem Gehörten erschliefsen wird, je sorgsamer sie auf das-

selbe Acht haben. Mit Recht bemerkt schon Klst., daſs das καὶ προστεθήσεται ὑμῖν (in welchem übrigens ein anderer Spruch derselben Quelle anklingt: Matth. 6, 33 = Luc. 12, 31) nicht wohl eine Steigerung des μετρηθήσεται sein kann (Myr.), weil dadurch die Pointe des gerade die Aequivalenz hervorhebenden Spruches abgestumpft wird. Aber man braucht deshalb nicht mit ihm durch Parenthesirung des letzteren das Redegefüge zu zerreiſsen, sondern kann in dem Zusatz die Deutung des Spruches finden: und so wird Euch (nämlich nach der Norm dieses Spruches) zu dem, was ihr beim ersten Hören in dem Gehörten gefunden habt, immer mehr zugelegt werden (vgl. zu dem Gedankenverhältniſs 3, 5).

V. 25 Diese Verheiſsung wird endlich durch einen Spruch begründet, welcher in der apostolischen Quelle die Deutung der Parabel von den Talenten bildete (Matth. 25, 29 = Luc. 19, 26) und welcher bis auf die Verwandlung der Participien in Relativsätze (vgl. 4, 9) und wahrscheinlich auch das nachdrückliche ἀπ' αὐτοῦ am Schlusse fast wörtlich wiedergegeben ist. Dort wird die Thatsache des gemeinen Lebens, daſs der Reiche leicht mehr erwirbt, der Arme auch sein Weniges bald verzehrt, darauf angewandt, daſs in der Vergeltung des Gottesreichs der, welcher seine Gaben unbenutzt läſst und nichts damit erarbeitet, dieselben verliert, während der, welcher damit etwas erworben, auch mehr empfängt. Man darf aber auch in der Anwendung, welche der Spruch hier gewinnt, das ἔχειν und οὐκ ἔχειν nicht willkürlich in den Gegensatz von Reich und Arm (an Erkenntniſs) umsetzen (Myr. Vlkm.). Wer da hat, was Jesus verlangt, nämlich das rechte Achthaben auf das Gehörte (V. 24), dem wird eine immer reichere Erkenntniſs gegeben werden, wie Jesus sie mit dem καὶ προστεθήσεται ὑμῖν verhieſs; wer aber jenes Achthaben nicht hat, von dem wird auch das, was er hat, nämlich das Gehörte selbst, genommen werden. Da er seinen Sinn und seine Bedeutung nicht zu würdigen verstand, vergiſst er es bald und hat es dann ganz verloren. Die einen Nom. abs. repräsentirenden Relativsätze werden mit αὐτῷ, ἀπ' αὐτοῦ aufgenommen und in die Construction eingefügt. Die nachdrückliche Voranstellung des καὶ ὃ ἔχει, das nun neben dem scheinbar widersprechenden μὴ ἔχειν ein Oxymoron bildet, hat schon die Quelle.

Matthäus hat dieses ganze Stück weggelassen, weil er alle in ihm enthaltenen Sprüche bereits früher nach der apostolischen Quelle gebracht hatte. Nur den Schluſsspruch, den er erst 25, 29 an seiner ursprünglichen Stelle bringt, hat er überaus sinnig in das Gespräch über das Parabellehren verflochten (V. 12), wo er nun besagt, daſs den Jüngern, welche die rechte Empfänglichkeit haben, in der Deutung der Gleichnisse die Erkenntniſs von den Geheimnissen des Gottesreichs gegeben wird, während das Volk, das diese Empfänglichkeit nicht hat, auch das verliert, was es besitzt, weil die bloſse Parabelerzählung, unverstanden und unerklärt, ihm werthlos bleibt und bald vergessen wird. Zeigt schon diese Doublette, daſs er hier einer anderen Quelle folgt als 25, 29, so klingt auch in dem καὶ περισσευθήσεται (das er dann auch 25, 29 beibehält) noch das καὶ προστεθήσεται ὑμῖν aus Marcus V. 24 an, und überhaupt ist die Form des Spruches hier, verglichen mit der in 25, 29, sichtlich durch die bei Marcus bedingt (bem. die Relativsätze, das αὐτῷ und wahrscheinlich auch das ἀπ' αὐτοῦ, das dann, in 25, 29 übergegangen, dort eine ganz ähnliche Construction wie 13, 19 erzeugt hat). — Lucas hat ebenfalls die Sprüche, die er schon gebracht (V. 23 = Luc. 8, 8; V. 24 = Luc. 6, 38) ausgelassen; da er aber die anderen erst später in der apostolischen Quelle fand,

so hat er sie hier aus Marcus aufgenommen und dadurch diese drei Doubletten erzeugt, die deutlich für seine Abhängigkeit von den beiden verschiedenen Quellen sprechen. Daſs er hier, wo er sich übrigens im Ganzen freier bewegt (vgl. das erläuternde *καλύπτει αὐτὸν σκεύει*), von Marcus abhängig ist, zeigt V. 16 das *ὑποκάτω κλίνης* und das doppelte *τιθησιν*. In V. 17 ist die grammatische Form des Spruchs nach seiner Urgestalt hergestellt, aber der Eingang, der Gegensatz des *κρυπτόν* und *ἀπόκρυφον*, und das *φανερόν* aus Marcus aufgenommen, dessen Schluſs geschickt mit dem der älteren Quelle combinirt ist (bem. die Voranstellung des *εἰς φανερόν*). In V. 18 ist als Gegenstand der geforderten Achtsamkeit nicht das *τί* sondern das *πῶς* genannt, um die Aufforderung directer auf die rechte Art des Hörens zu beziehen. Der Schluſsspruch ist im Unterschiede von 19, 26 wesentlich in der Form des Marcus gegeben (vgl. die Relativsätze, denen nur *ἄν* hinzugefügt wird, und das *αὐτῷ, ἀπ᾽ αὐτοῦ*), während das *ὃ δοκεῖ ἔχειν* den reflectirenden Bearbeiter zeigt. Derselbe stieſs sich an dem eigentlichen Acumen der Rede, wonach der, welcher nicht hat, doch verliert was er hat (indem nämlich beide Male ein verschiedenes Object des Habens gedacht ist), und erklärt das Haben für ein nur scheinbares. In der That ist auch das Gehörte ein nur scheinbarer Besitz, wenn das Hören kein rechtes war. Das wiederholte *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* ist entfernt und zwischen den übriggebliebenen Sprüchen, so gut es ging, ein Zusammenhang hergestellt (bem. das *δέ* V. 16 und das *οὖν* V. 18). Diesen deutlichen Beweisen für die Abhängigkeit der Parallelen weiſs die Combinationshypothese nur entgegen zu setzen, daſs V. 21 das *ὑπὸ τὸν μόδιον* aus Matthäus, das *ὑπὸ τὴν κλίνην* aus Lucas sei, während dem Evangelisten jenes doch in Matth. 5, 15 nicht näher lag als in Luc. 11, 33.

c) Andere Parabeln.

(Matth. 13, 24—30.)	Marc. 4, 26—29.
V. 24: *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.*	V. 26: *καὶ ἔλεγεν· οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἐὰν ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς,*
V. 25: *ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους —*	V. 27: *καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν, καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνηται, ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός.* (Cf. Matth. 13, 27.)
V. 26: *ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος καὶ καρπὸν ἐποίησεν — —*	
V. 29: *— μήποτε — ἐκριζώσητε — τὸν σῖτον.*	V. 28: *αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ, πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν, εἶτεν πλήρης σῖτος ἐν τῷ στάχυϊ.*
V. 30: *— καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ —*	V. 29: *ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός, εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός.*

V. 26. 27: Das exegetisch unentbehrliche *ἐὰν* ist schon in ℵB (vgl. DLΔ), wonach es Tı. Vlkm. streichen, aus Versehen vor dem folgenden *ἄνθρωπος* ausgefallen. Die meist nur noch in späteren Majuskeln und Minuskeln erhaltenen Indicative *βάλλει — καθεύδει — ἐγείρεται* (ℵL, vgl. D) — *μηκύνεται* (D) sind Reste oder unvollständige Correcturen nach einer emendirten Lesart, welche die durch jenes Versehen entstandene Sprachwidrigkeit zu heben versucht hatte. — Statt des von einer sonst kaum nachweisbaren Nebenform (*βλαστάω*) abgeleiteten *βλαστᾷ* hat der emendirte Text (und mit ihm schon ℵ) *βλαστάνῃ*. — **V. 28**: Statt der ungewöhnlichen ionischen Form *εἶτεν* haben die Emendatoren wie 4, 17 *εἶτα* geschrieben. — Das *πλήρη σῖτον* ist augenscheinlich eine (übrigens ganz unnöthige) grammatische Correctur, obwohl es schon ℵ hat. — **V. 29**: Die von einem Thema auf *όω* gebildete Conjunctivform *παραδοῖ* hat ℵ 14, 10. 11 mit dem emendirten Texte bereits getilgt, dagegen das *δοῖ* 8, 37 beibehalten. Ebenso tilgt er das *γνοῖ* 5, 43, während er es 9, 30 beibehält.

V. 26 Da die folgenden Parabeln blofs mit *καὶ ἔλεγεν* eingeführt werden (ohne *αὐτοῖς* wie V. 11. 13. 21. 24) und die Andeutung ihrer Beziehung aufs Gottesreich noch keine Erklärung im Sinne des Evangelisten involvirt, darf man nicht behaupten, dafs dieselben zugleich mit der Erklärung den Jüngern vorgetragen seien (Br. S. 28). Vielmehr kehrt der Evangelist nach seiner Einschaltung zu V. 2 zurück und fügt dem dort eingeführten ersten Beispiel noch ein zweites Beispiel des Parabellehrens Jesu hinzu, das wie jenes vor dem Volke gesprochen zu denken ist, ohne dafs es damit ausdrücklich in die V. 1 gezeichnete Situation versetzt wird. Uebrigens fand er wahrscheinlich bereits in seiner Quelle an die dorther entlehnte Parabel vom Säemann noch andere angereiht (vielleicht ebenfalls mit einem einfachen *καὶ ἔλεγεν*, vgl. Luc. 12, 54. 13, 6. 18 und dazu Jahrb. 1854, S. 89) und die nächste derselben war wohl die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24—30), deren freie Umbildung unser Gleichnifs ist (vgl. a. a. O. S. 92). — Schon die Gleichnisse in der apostolischen Quelle scheinen nach Matthäus mehrfach mit einer Hinweisung darauf begonnen zu haben, dafs das Gottesreich und seine Verhältnisse (vgl. 4, 11) Gegenstand der Darstellung seien. Das ergab dann von selbst eine mehr oder weniger ungenaue Vergleichung, wie die, mit welcher unser Gleichnifs beginnt. Also ist das Gottesreich, d. h. also verhält sichs mit ihm, wie wenn ein Mensch den Samen auf das Land gesäet hat. Der Artikel vor *σπόρον* zeigt, dafs der Mensch als ein Säemann gedacht ist, der als solcher es mit Samen zu thun hat. Das Subject steht, abweichend von der sonstigen Wortfolge bei Marcus, voran, weil hervorgehoben werden soll, was der Mensch seinerseits bei der ganzen Sache zu thun hat. Er thut eben nichts, als dafs er den Samen auf das Land wirft[1])

V. 27 und dann schläft und aufsteht Nacht und Tag, d. h. wie es der Wechsel von Nacht und Tag mit sich bringt, ohne sich weiter darum zu kümmern. Dem tritt nun gegenüber, was der Same ganz von sich selbst thut: er sproſst und dehnt sich, wird länger und länger, ohne dafs er selbst, der Säemann, weifs, wie es dabei zugeht. Nicht dafs er nichts davon merkt (de W. Bl.), sondern dafs er nicht einmal von der Art und Weise, wie dies *βλαστάνειν* und *μηκύνεσθαι* zu Stande kommt, etwas weifs (Myr.), will Marcus sagen, um jedes Zuthun des Menschen auszuschliefsen, auf den das betonte *αὐτός* am Schlusse nachdrücklich zurückweist. Dies soll aber geschehen, um allen Erfolg dem Samen selbst zuzuschreiben, wie die betonte Gegenüberstellung des *ἄνθρωπος* — *ὁ*

V. 28 *σπόρος* zeigt. Darum bleibt es immer auffallend, wenn es nun heifst, dafs von selbst (ohne eines Anderen Zuthun) die Erde Frucht trägt; denn der vermittelnde Gedanke, dafs die Erde die Triebkraft des Samens bedingt, auf den sie wirkt (Myr.), steht eben nicht da. Dafs aber jenes Fruchttragen (vgl. V. 20) im weiteren Sinne zu nehmen sei, zeigt die folgende Aufzählung, in der zuerst als die Frucht, welche die Erde bringt, der grüne Halm (6, 39) genannt ist, darnach die Aehre (2, 23), darnach,

---

[1]) Daher dieser eigenthümliche Ausdruck für das Säen, der dasselbe gleichsam als die geringste aller Bemühungen charakterisirt. Vgl. übrigens auch das *βάλλειν* 2, 22. Im Folgenden steht *νύκτα* voran, dem Voranstehen des *καθεύδῃ* entsprechend, das die völlige Unthätigkeit des Menschen bei dem weiteren Schicksal des Samens noch stärker illustrirt. Hier ist der Accusativ zum Ausdruck der Dauer gebraucht wie 2, 19 und hat dann den Accusativ bei dem damit verbundenen *καὶ ἡμέραν* nach sich gezogen.

wie Marcus, die Construction abbrechend, gleichsam ausruft (vgl. Myr.): Voller, d. h. voll ausgebildeter Weizen in der Aehre! Diese Gradation zeigt, dafs in der Schilderung des allmäligen Wachsthums die eigentliche Pointe des Gleichnisses liegen soll. Ihm gegenüber tritt nun (δέ) der Zeitpunkt, wann die (zur vollen Reife gediehene) Frucht V. 29
es gestattet haben wird (vgl. Myr. Bl. Vlkm.). Die gewöhnliche Erklärung, welche das παραδιδόναι reflexiv nimmt (vgl. de W.), wie die Versuche von Klst. (wenn das Fruchtgewächs hergiebt die Körner) und Ew. (wenn die Frucht beigiebt), sind ebenso bestreitbar wie unnöthig. Um was es sich bei diesem Gestatten handelt, sagt ja der gleich folgende Hauptsatz und das Fehlen des daraus zu ergänzenden Objects ist bei Marcus ganz gewöhnlich (vgl. zu 1, 41). Sofort sendet er (nämlich der Säemann) die Sichel (vgl. Joel 4, 13); denn die Ernte ist da. Sie ist gekommen ohne sein Zuthun, ohne dafs er einmal weifs wie (V. 27); sie hat auf sich warten lassen, weil erst die ganze Stufenleiter der Fruchtentwickelung durchgemacht werden mufste (V. 28); aber nun ist sie da, und der Mensch hat nichts zu thun, als schleunig die Sichel zu senden, um sie einzuheimsen.

Der Sinn der Parabel ist also: Wie sich der einmal gesäete Same ohne menschliches Zuthun entwickelt, aber nur stufenweise und allmälig zur Ernte heranreift, so entwickelt sich das einmal begründete Gottesreich von selbst weiter, reift aber auch nur in allmäliger Entwickelung seiner Vollendung entgegen. Eine Polemik gegen ungeduldige Erwartungen der Parusie und der Reichserrichtung (Weizs. S. 118, Klöpper, Jahrb. 1864, S. 161 ff.) scheint mir fern zu liegen, da eine Hinweisung auf die Parusie in keiner Weise indicirt ist. Wie im ersten Gleichnifs an der Art seiner Begründung, so wird hier an dem Gesetz seiner Weiterentwickelung das Wesen des Gottesreichs veranschaulicht. Wie es nicht durch eine in das äufsere Volksleben eingreifende Machtthat begründet wird, so vollendet es sich auch nicht durch eine solche, sondern durch die allmälige Entwickelung der mit der Reichsgründung gegebenen lebenskräftigen Anfänge, welche die Kraft der Fortentwickelung in sich selbst tragen. Allerdings sind diese in den Menschenherzen begründet; aber darum handelt es sich doch nicht blofs um das Wachsthum des Gottesreichs im Einzelnen (Bl.), am wenigsten um methodistische Fehler in der Seelsorge und Missionspraxis (Gess, Christi Person und Werk. S. 51), sondern, wie das Gleichnifs selbst sagt (V. 26), um das Gottesreich als die Vollendungsgestalt der Theokratie (vgl. 1, 15) [1]).

Die Urgestalt des Gleichnisses, wie sie nach Abzug des Zuges von dem feindlichen Menschen, der den Unkrautsamen säete (vgl. a. a. O. S. 91), wohl im Wesentlichen noch bei Matthäus vorliegt, ging von der Thatsache aus, dafs der zwischen dem

---

[1]) Myr. und Klst. allegorisiren. Aber der Erntetag kommt hier garnicht als Tag des Gerichts, sondern als Tag der Vollendung in Betracht, die Beziehung der reifen Frucht auf die Vollendung der δικαιοσύνη (Myr.) ist ebenso willkürlich wie die auf die innere Loslösung der Gemeinde von der Welt (Klst.), und die Betonung des Zurücktretens Christi, ohne dessen persönliche Gegenwart sich das Reich entwickelt (Klst.), trifft so wenig die Pointe des Gleichnisses wie die dogmatisirende Reflexion auf das Verhältnifs der menschlichen Selbstthätigkeit zu den göttlichen Gnadenwirkungen (Myr.).

guten Samen aufwachsende Afterweizen erst nach vollzogener Ernte von dem Weizen gesondert werden kann. Ihr entsprach die Thatsache, daſs wie bei der Gründung des Gottesreichs der Erfolg vielfach durch die Beschaffenheit der Menschenherzen gehindert wird, so auch in der Entwickelung des Gottesreiches die in der Welt vorhandene Sünde sich vielfach trübend eindrängt; und aus ihr ergab sich zugleich das Gesetz, daſs die Ausscheidung der unreinen Elemente nicht im Lauf der Entwickelung, sondern erst nach der Vollendung derselben erfolgen könne. Hieraus ist klar, daſs der Grundgedanke von der allmäligen Entwickelung des Gottesreichs unserm Evangelisten bereits in der Urgestalt des Gleichnisses gegeben war; daſs Marcus nur die Beziehung auf die damit zusammenhängende Mischung und endliche Scheidung von Guten und Bösen fallen gelassen hat, um dem ersten Gleichniſs entsprechender das Wesen des Gottesreichs an jenem Grundgesetz desselben selbstständig zu entwickeln. Aber auch alle einzelnen Details waren ihm in der Urgestalt bereits gegeben, wenn er sie auch hier und da eigenthümlich verwerthet hat. Auch jene begann mit dem Säen des Samens. Das Schlafen der Menschen, das dort ihre Verwunderung über das Aufsprossen des Unkrautsamens motivirte, den ihr Herr nicht gesäet, illustrirt hier die Fortentwickelung des Samens ohne menschliches Zuthun und an die Stelle jener Verwunderung tritt hier das Nichtwissen über die Art, wie derselbe gedeiht. Der etwas auffallende Zug in V. 28 ist wahrscheinlich direct der Urgestalt des Gleichnisses entnommen, die gerade hier freilich durch die Bearbeitung unseres Matthäus verdrängt ist (vgl. a. a. O. S. 91). Auch dort beginnt der Same zu sprossen und bringt zuerst den Halm hervor, auch dort ist die Frucht, die dann hervorkommt, im weiteren Sinne von der Aehre zu verstehen, auch dort ist das letzte Ziel der Weizen in der Aehre, nur daſs bei Marcus, der Tendenz seiner Umbildung entsprechend, gerade diese Gradation besonders hervorgehoben wird. Auch dort bricht zuletzt der *καιρὸς τοῦ θερισμοῦ* an. Hiernach kann das Gleichniſs nicht mit Myr. für ein selbstständiges gehalten werden, aber auch nicht für eine matte Abschwächung des Ursprünglichen (Hilg.), sondern nur für eine Umbildung desselben, wie sie die Gleichnisse und andere Aussprüche Jesu vielfältig in der Ueberlieferung erfahren haben. Wenn Geſs (a. a. O. S. 50) meint, daſs jeder Pastor oder Missionar von einiger praktischer Tüchtigkeit die Kritik eines Besseren zu belehren im Stande sei, so scheint er vorauszusetzen, daſs die praktische Anwendbarkeit eines Gleichnisses für seine Ursprünglichkeit bürgt, während gerade das Bedürfniſs immer mannigfaltigerer Verwerthung solche Umbildungen hervorgerufen hat.

Matth. 13, 31. 32.	Marc. 4, 30—32.	
V. 31: *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων·*	V. 30: *καὶ ἔλεγεν· πῶς* ὁμοιώ-*σωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν;*	(Luc. 13, 18: ἔλεγεν οὖν· τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν;
ὁμοία ἐστὶν *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ· V. 32: *ὃ μικρότερον μέν ἐστιν πάντων τῶν σπερμάτων,*	V. 31: *ὡς* κόκκῳ σινάπεως, *ὃς ὅταν* σπαρῇ *ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς,*	V. 19: ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος *ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ,* καὶ
ὅταν δὲ αὐξηθῇ, μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, *ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν* ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.	V. 32: *καὶ ὅταν σπαρῇ ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.*	ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.)

V. 30: Dafs das *τίνι* (AD Mjsc.) aus Lucas herrühre (Myr. Ti.), ist mir sehr unwahrscheinlich; es ward wohl einfach dem Ausdruck im Parallelglied conformirt (vgl. zu 3, 4), der dann zur Vermeidung der Monotonie (vgl. zu 1, 26) dem *ποίᾳ* wich, in welchem noch das ursprüngliche *πῶς* nachklingt. Auch die Ersetzung des *θῶμεν* durch das bezeichnendere *παραβαλῶμεν*, wie die vereinfachte Stellung des *αὐτήν* (vgl. zu 1, 37), wodurch die Verbindung des zusammengehörigen *ἐν ποίᾳ παραβολῇ* hergestellt wurde (vgl. zu 2, 3), trägt ganz den Charakter des emendirten Textes. — **V. 31. 32**: Der die doppelte sprachliche Incorrectheit des Ausdrucks entfernende emendirte Text, der in keinem unserer Codices vollständig erhalten, von dessen Correct. aber nur ℵB ganz frei geblieben, las: *ὡς κόκκον* (ACL) *σινάπεως ὃς — μικρότερος* (AC) *πάντων τῶν σπερμάτων ἐστὶν* (ACD) *ἐπὶ τῆς γῆς — καὶ γίνεται πάντων τῶν λαχάνων* (A) *μείζων* (DΔ). Die richtige Stellung des *ἐστιν* (= *ὄν*) und *μείζων* hat noch D, in A ist das *ἐστιν* ganz an den Schlufs des Satzes gestellt (vgl. zu 1, 33), in C Mjsc. wenigstens das *μικρότερος* mit seinem Gen. verbunden (vgl. zu 2, 3). Die Voranstellung des *πάντων τ. λαχ.* soll das Vergleichungsobject betonen. Cod. ℵ liefs *ὅς* fort und las nach Matthäus *ὃ μικρότερον*, behielt aber noch *ὄν* bei, das ganz unbegreiflich wäre, wenn das Neutrum aus Matthäus sein sollte (Myr.). — Das *κατασκηνοῖν*, das B auch in Matthäus hat, scheint eine Eigenthümlichkeit dieses Codex zu sein.

Ganz wie das zweite (V. 26) wird mit *καὶ ἔλεγεν* noch ein drittes Beispiel der parab. V. 30
Lehrweise angefügt, welches ebenfalls der apostol. Quelle entlehnt ist (vgl. a. a. O. S. 93), welches aber dort sicher nicht auf das Gleichnifs vom Unkraut unter dem Weizen folgte (da dieses wohl mit dem Gleichnifs vom Fischnetz ein Gleichnifspaar bildete), sondern mit dem Gleichnifs vom Sauerteig zu einem Gleichnifspaar verbunden war (vgl. Luc. 13, 18—21 = Matth. 13, 31—33) und vielleicht garnicht mit den anderen Gottesreichsparabeln im Zusammenhange stand. Jedenfalls ist die Herstellung dieser Trilogie ein Werk des Marcus, welcher den Gleichnissen von der Begründung und von der Entwickelung des Gottesreiches ein drittes anfügen wollte, das auf das Ziel dieser Entwickelung hinweist und dessen Gröfse durch den Gegensatz zu der Kleinheit seiner Anfänge illustrirte. Eingeleitet wird das Gleichnifs durch eine deliberative Frage: Wie sollen wir das Gottesreich vergleichen? Diese Frage wird aber im Parallelismus sofort dahin erläutert: In welchem Gleichnifs sollen wir es darstellen? Die Vergleichung soll also ebenfalls mittelst eines Gleichnisses vollzogen werden (bem. die Erläuterung des *ὁμοιοῦν* durch *ἐν παραβολῇ τιθέναι*) und die der einfachen Wortfolge des Marcus so fremdartige Voranstellung des *αὐτήν* gleich hinter das *ἐν τίνι* soll auf dieses den Hauptnachdruck legen, so dafs es sich bei dem *πῶς* nur darum handelt, in welchem Gleichnifs dieselbe vollzogen werden soll. Dafs aber dem Schriftsteller als die Grundfrage die V. 31
erste vorschwebt, zeigt das Folgende, wo das Gleichnifs selbst in einer Antwort auf dieses *πῶς* eingeführt wird: So wollen wir es vergleichen, wie wenn wir es einem Senfkorn gleichsetzen. In einem schwerfälligen Relativsatze wird nun die Eigenthümlichkeit des Senfkorns geschildert, welche das tertium comparationis zwischen ihm und dem Gottesreiche bildet. Zunächst wird nämlich hervorgehoben, dafs es, wenn es auf das Land gesäet ist, also im Beginn seiner Entwickelung, kleiner ist als alle Samenkörner, die auf dem Lande (gesäet werden). Der Participialsatz, welcher diese Kleinheit beschreibt, ist, obwohl grammatisch zu *ὅς* gehörig, doch durch den Begriff der *σπέρματα* determinirt, mit denen das Senfkorn verglichen wird und daher neutrisch ausgedrückt (vgl. die ähnliche Constr. ad syn. im Geschlechtsgebrauch 3, 11). Nun tritt aber eine V. 32
Anakoluthie ein. Der Verfasser fährt nämlich fort, als ob er begonnen hätte: welches gesäet wird, wenn es (weniger gut Ew.: da es) kleiner ist als alle Samenkörner, und

nun, wenn es gesäet ist, aufgeht (V. 7. 8) und gröfser wird (auch in dem μεῖζον wirkt die Vorstellung des σπέρμα noch nach) als alle Gartengewächse. Nur so erklärt sich die Wiederholung des ὅταν σπαρῇ, das in V. 31 nur den Zeitpunkt angiebt, in welchem das Senfkorn mit den σπέρματα in Vergleich gestellt wird, also dem Participialsatz untergeordnet war und daher nicht zugleich als Zeitbestimmung für den Hauptsatz dienen kann, bei welchem es nothwendig war hervorzuheben, dafs dieses Wachsthum eben in Folge des Gesäetseins eintritt. Der Vergleich mit den Gartengewächsen zeigt deutlich, dafs an die Senfstaude gedacht ist, welche im Orient die Höhe eines kleinen Baumes erreicht und also, wie der Verfasser schildernd fortfährt, grofse Zweige treibt, so dafs die Vögel des Himmels unter seinem Schatten nisten können (vgl. zu dem ὥστε besonders 1, 45. 3, 20) [1]).

Ein Blick auf Matth. lehrt, dafs dieser, der, durch Marcus veranlafst, das Gleichnifs als drittes folgen läfst und es doch wie die apost. Quelle mit dem vom Sauerteig verbindet, auch in seiner Darstellung sich durch Marcus mitbestimmen läfst, so dafs in derselben sich die erzählende Form mit der schildernden, die Vorstellung des Senf-

---

[1]) Die Urgestalt des Gleichnisses hat sich im Wesentlichen bei Lucas erhalten, nur das ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ bei Matthäus (vgl. Matth. 13, 24) dürfte gegenüber dem ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ ursprünglich sein. Da es ganz unwahrscheinlich ist, dafs Lucas in jenem Zusammenhange, wo er ganz der apostolischen Quelle folgt, auf Marcus reflectirt, von welchem das Gleichnifs selbst keine Spur zeigt, so wird dasselbe schon dort mit der Frage eingeleitet gewesen sein, auf Grund welcher Aehnlichkeit Jesus eine neue Vergleichung mit dem Gottesreich anstellen solle (bem. das dem Marcus sonst ganz fremde ὁμοιοῦν). Erst Marcus hat nach seiner Vorliebe für den Parallelismus diese Frage in die reinen Parallelglieder seiner Doppelfrage zerlegt. Das ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σιν. klingt noch in dem Dativ des V. 31 an. Allein nicht mit dem Senfkorn als solchem wurde das Gottesreich dort verglichen, wie Marcus nach seiner allegorisenden Auffassung der Parabeln es genommen hat, sondern mit einem Senfkorn, von welchem Jesus im Folgenden eine Geschichte erzählt. Allerdings stellt nun diese Geschichte ganz wie in den Gleichnissen vom Säemann und vom Unkraut nur in erzählender Form dar, was ordentlicher Weise überall geschieht, wo ein Senfkorn gesät wird; allein der Unterschied von einer Vergleichung des Gottesreichs mit dem Senfkorn ist der, dafs nun das in jener Geschichte sich darstellende Gesetz, wie aus den kleinsten Anfängen das Gröfste erwachsen kann, als auch bei dem Gottesreich in Anwendung kommend aufgewiesen werden soll. Die erzählende Form ist bei Lucas ganz rein durchgeführt und der Gegensatz des kleinen Anfangs und des grofsen Zieles dadurch sehr stark markirt, dafs dem Senfkorn, welches auch sonst sprüchwörtlich als Bezeichnung für etwas sehr kleines gilt (vgl. Matth. 17, 20), der daraus erwachsende Senfbaum (Salvadora persica) gegenübergestellt wird, der sich namentlich auch am galiläischen Meere findet. Marcus, der an die Vergleichung mit dem Senfkorn selbst anknüpft, hat das ganze Gleichnifs in eine Schilderung der Eigenthümlichkeit desselben umgegossen. Um daher seine Kleinheit recht nachdrücklich hervorzuheben, vergleicht er das gesäte Korn mit den anderen Samenkörnern, obwohl es doch nicht einmal im strengsten Sinne das kleinste von allen ist, und, um durch eine ähnliche Vergleichung die Gröfse der daraus erwachsenden Pflanze zu illustriren, wählt er, da ja der Senfbaum nicht ein besonders grofser unter den Bäumen ist, die Senfstaude, die unter den Gartengewächsen, in deren Kategorie sie gehört, allerdings eine eminente Gröfse erreicht und grofse Zweige treibt wie der Baum, von dem die Urrelation redete. Der Zug von den Vögeln des Himmels, die in diesen Zweigen nisten, illustrirte ursprünglich nur die Gröfse des Baums und intendirte keinesfalls die Deutung auf die Heiden, die zum Gottesreiche kommen. Höchstens kann man sagen, dafs das Ziel der Entwickelung hier in einer Allgemeinheit dargestellt werde, welche für eine Begrenzung derselben durch die Schranken einer einzelnen Volksgemeinschaft keinen Raum mehr lasse. Aber auch bei Marcus deutet nichts darauf, dafs er bei den Vögeln an die Völker der ganzen Erde gedacht habe (Vlkm.), da er der Darstellung der Quelle lediglich den malerischen Zug hinzufügte, dafs die Vögel unter seinem Schatten ihr Zelt (Nest) aufschlagen.

baums mit der der Senfstaude verbindet. Zuerst ganz dem erzählenden Tenor der Quelle folgend, lenkt er V. 32 zur Schilderung der Kleinheit des Samenkorns bei Marcus über (bem. selbst das auffallende Neutrum und daneben das reflectirend hinzugefügte *μέν — δέ*, so wie die rectificirte Construction) und behält nun die schildernde Fassung bei (bem. das bei Marcus so beliebte *ὥστε* und das umschreibende *ἐλθεῖν καί*). In dem *ὅταν αὐξηθῇ* verbindet sich die grammatische Form des Marcus mit dem lexicalischen Ausdruck der Quelle und während aus jenem die Vergleichung mit den Gartengewächsen entnommen ist, wird aus dieser die Bezeichnung des Resultats als eines Baumes festgehalten. Von einer Combination aus Matthäus und Lucas kann schon darum nicht die Rede sein, weil Marcus nichts mit Lucas ausschliefslich gemein hat, und dafs aus der schwankenden Darstellung bei Matthäus die in sich durchaus einigen und durchgängig verschiedenen Darstellungen bei Marcus und Lucas entstanden sein sollten, ist augenscheinlich undenkbar.

Matth. 13, 34. 35.	Marc. 4, 33. 34.
V. 34: *ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις,*	V. 33: *καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν·*
καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς,	V. 34: *καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.*
V. 35: *ὅπως πληρωθῇ κτλ.*	

V. 33: Die Form *ἠδύναντο* scheint die ursprüngliche zu sein (vgl. 6, 19. 14, 5); doch haben 5, 3 ℵB und 6, 5 B *ἐδύνατο*, wie sonst der emendirte Text schreibt. — V. 34: Dafs B aus Matthäus das *καί* eingebracht haben sollte, ist wenig wahrscheinlich und die Verwandlung des *καί* in *δέ* (Ti.), schon ohnehin so häufig (vgl. 1, 6), war hier durch den Gegensatz des *παραβ. πολλ.* und *χωρὶς παραβ.* doppelt nahe gelegt. Statt des unverstandenen *ἰδίοις μαθ.* hat der emendirte Text das gewöhnliche *τ. μαθ. αὐτοῦ* (vgl. zu 4, 1).

Der ganze Abschnitt vom Parabellehren Jesu schliefst mit einer allgemeinen Be- V. 33
trachtung über dasselbe. Das Imp. zeigt, dafs es sich nicht um einen Bericht darüber handelt, was in der V. 1 gezeichneten Situation vorgekommen sei, sondern um die Art seiner Verkündigung der Heilsbotschaft (2, 2). Wenn nun Marcus die mitgetheilten drei Parabeln ausdrücklich als solche bezeichnet, deren Jesus viele gesprochen habe, so erhellt auch daraus, dafs dieselben eben nur als Beispiele seiner parabolischen Lehrweise gegeben sind. Dem *αὐτοῖς* fehlt es grammatisch freilich an einer sicheren Beziehung, dagegen führt der Zusammenhang mit V. 26, wo der Evangelist nach seiner Einschaltung zu V. 2 zurückkehrt, deutlich darauf, dafs wie dort die Volksmassen gemeint sind, und dies wird V. 34 sofort durch den Gegensatz der *μαθηταί* bestätigt. Wenn nun Marcus sagt, dafs diese nur in der parabolischen Lehrform hören konnten, was er lehrte, so kann damit nicht gemeint sein, dafs er sich ihrer Fassungskraft anbequemte, welche einer bildlichen Veranschaulichung der höheren Wahrheit bedurfte (de W. Bl. und selbst Vlkm. S. 292); denn dies widerspricht nicht nur der Natur der Sache, sofern Niemand, der die höhere Wahrheit an sich nicht versteht, die Art, wie das Gleichnifs dieselbe darstellt und begründet, verstehen kann, sondern vor Allem aufs directeste dem V. 11. 12 angegebenen Zwecke der parabol. Lehrweise. Zwar hat man gemeint, dafs Marc. durch Benutzung verschiedener Quellen sich in diesen Widerspruch verwickele (Baur S. 33); da aber Matth. und Luc. überhaupt nur in Uebereinstimmung mit Mrc.

V. 11. 12 von diesem Zwecke handeln, ist dies ja von vornherein unmöglich. Sagt man, die Massen seien nur in dieser Form die Lehre zu hören fähig gewesen (Myr.), so ist das insofern richtig, als die bildlose Lehre ihnen natürlich ebenso unverständlich gewesen wäre wie das Gleichniſs, aber sie noch dazu abgestoſsen hätte, während die bildliche Hülle sie wenigstens anlocken und zum weiteren Forschen nach dem Sinn derselben reizen konnte, den ihnen dann die Deutung Jesu vermittelte (Klst.). In diesem Sinne widerspricht es wenigstens dem V. 11. 12 angegebenen Zwecke nicht, da dieser sich bloſs auf diejenigen bezog, welche sich nicht zum Fragen hatten anreizen lassen; hier aber handelt es sich um das Volk im Ganzen, unter welchem auch die Empfänglichen waren, die zu weiterem Fragen angeregt werden sollten. Es kann aber freilich auch in directer Uebereinstimmung mit V. 11. 12 davon genommen werden, daſs sie die Wahrheit nach der dort entwickelten gottgewollten Ordnung nur in einer Form hören konnten, in welcher sie (wenigstens der groſsen Mehrzahl nach) das Gehörte weder ver-
V. 34 stehen konnten noch sollten (vgl. das ἐδύναντο 6, 5). Hierfür scheint besonders der ausdrückliche Gegensatz zu sprechen, daſs Jesus ohne Parabel nicht zu ihnen redete. Dies kann nicht heiſsen, daſs es ohne Parabeln bei seinem Lehren nie abging (Klst.), da es ja einen durch das Voranstehen der Präposition stark markirten Gegensatz zu seinem Lehren durch Parabeln bildet, wobei doch nicht gemeint war, daſs er bei seinem Lehren auch Parabeln sprach, sondern daſs diese seine specifische Lehrform bildeten. Es heiſst auch nicht, daſs er damals nur in Parabeln redete (Myr.); denn das Imp. zeigt, daſs Marcus nicht einen einzelnen, in der V. 1 gezeichneten Situation gehaltenen Lehrvortrag im Blicke hat. Vielmehr kann die antithetische Parallele nur ebenso allgemein wie die thetische genommen werden, und da man nicht annehmen kann, daſs Marcus, obwohl er allerdings keine bildlosen Volksreden Jesu mittheilt (vgl. jedoch 1, 15), die parabolische Lehrform für die ausschlieſsliche Form seiner öffentlichen Lehrthätigkeit gehalten habe, weil ja namentlich seine Synagogenpredigten (1, 21. 39) schon durch den Anschluſs an den Schrifttext andere Form annehmen muſsten, so muſs man mit Vlkm. urgiren, daſs es sich um die Verkündigung der Heilsbotschaft (vgl. zu 2, 2), d. h. eben um die Mittheilung des μυστήριον τῆς βασιλείας (V. 11) handelt. Wenn nun Marcus hinzufügt, daſs Jesus privatim, d. h. abgesondert vom Volke, den Jüngern Alles aufgelöst, d. h. seinem tieferen Sinne nach erklärt habe, so erhellt hieraus vollends, daſs es sich um eine Reflexion über sein Parabellehren, aber nicht um einen Bericht über seine Thätigkeit in der V. 1 gezeichneten Situation handelt. Gewiſs aber sind die ἴδιοι μαθηταί nicht die V. 10 genannten (Vlkm.); denn dieser Kreis war ja ein mannigfach wechselnder, je nachdem sich in der Volksmasse, zu der er durch Parabeln redete, Empfängliche fanden oder nicht, die sich dadurch zum Fragen anregen lieſsen; die erlesenen Zwölf aber, d. h. eben seine Jünger im engeren Sinne, waren nach 3, 14 seine ständigen Begleiter, diese verlangten also beständig Belehrung, und ihnen konnte er Alles auflösen (vgl. zu 4, 35).

Daſs Matthäus diesen Satz, der schon in der ihm so beliebten Antithese und dem wiederholten λαλεῖν. ganz den Stilcharakter des Marcus trägt, aus ihm aufgenommen hat, erhellt daraus, daſs er bei jenem aufs Sonderbarste die Gesammtreihe der

Parabeln unterbricht (bem. die Ergänzung des Subjects und die nähere Bestimmung des *αὐτοῖς*). Doch hat schon er an der Allgemeinheit des Ausdrucks Anstofs genommen und durch das *ταῦτα πάντα* wie durch den Aorist die Aussage auf den gegenwärtigen Parabelvortrag (13, 3) beschränkt. Um so seltsamer macht sich dann allerdings die aus Marcus aufgenommene Antithese (bem. das Imp.), die nur bei diesem ihre eigentliche Bedeutung hat. Statt durch das vielleicht schon ihm undeutliche *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν* hat Matth. den Gebrauch der parabolischen Lehrform durch die Erfüllung einer Weissagung motivirt. Der Schlufssatz des Marcus fehlt aber nur scheinbar; denn in der folgenden Scene (13, 36 ff.), die ebenso die Reihe der 7 Parabeln unterbricht, giebt Matthäus offenbar ein Beispiel, wie Jesus seinen Jüngern Alles auflöste, noch dazu mit einer Frage eingeleitet, welche deutlich an die Frage Marc. V. 10 in ihrer dort von Matthäus geänderten Form erinnert. Dafs umgekehrt Marcus aus diesem Beispiel seine allgemeine Bemerkung herausgesponnen haben sollte, nachdem er dieselbe bereits durch die Einschaltung V. 10—25 vorbereitet, ist doch ganz unwahrscheinlich.

4. 4, 35 — 5, 20. Die erste Zurückweisung.

Hat sich so dem Lehren Jesu gegenüber die Scheidung im Volke zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen vollzogen, so tritt nun auch seiner Wunderthätigkeit gegenüber neben der Begeisterung, die sie früher überall fand, eine Unempfänglichkeit hervor, die ihn in derselben hemmt und hindert. In diesem Sinne geht Marcus jetzt zu einer Geschichte über, welche zeigt, wie ein Ausflug aufs östliche Ufer durch die Unempfänglichkeit, die er dort fand, geradezu vereitelt wurde. Diese Geschichte fand Marcus in der apostolischen Quelle und zwar schon mit der Erzählung von dem Seesturm verbunden (vgl. Jahrb. 1865, S. 340—345), die er darum mit aufnahm, ohne dafs in ihr das pragmatische Moment für den Fortgang seiner Darstellung liegt[1]). Sein lebendiges Interesse für die Stoffe selbst läfst ihn nicht nur das, was ihm die Hauptsache ist, nach seiner mündlichen Ueberlieferungsquelle auch nach solchen Seiten hin farbenreich ausführen, die mit der eigentlichen Pointe nicht zusammenhängen, sondern auch solches mit aufnehmen, was den leitenden Gesichtspunkten seiner Darstellung an sich fern liegt, wenn er es auch in geschickter Weise damit in Beziehung zu setzen weifs.

a) Die Ueberfahrt.

Matth. 8, 18: *ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν* ΕΚΕΛΕΥΣΕΝ ΑΠΕΛΘΕΙΝ ΕΙΣ ΤΟ ΠΕΡΑΝ (V. 19—22). (13, 36: *τότε ἀφεὶς τοὺς ὄχλους κτλ.*) V. 23: *καὶ* ΕΜΒΑΝΤΙ *αὐτῷ* ΕΙΣ [ΤΟ] ΠΛΟΙΟΝ *ἠκολούθησαν αὐτῷ* ΟΙ ΜΑΘΗΤΑΙ ΑΥΤΟΥ.	Marc. 4, 35—41. V. 35: *καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης· διέλθωμεν* ΕΙΣ ΤΟ ΠΕΡΑΝ. V. 36: *καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦσαν μετ' αὐτοῦ.*	Luc. 8, 22—25. V. 22: ΕΓΕΝΕΤΟ ΔΕ ΕΝ ΜΙΑ ΤΩΝ ΗΜΕΡΩΝ ΚΑΙ *αὐτὸς* ΕΝΕΒΗ ΕΙΣ ΠΛΟΙΟΝ ΚΑΙ ΟΙ ΜΑΘΗΤΑΙ ΑΥΤΟΥ, *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης· καὶ ἀνήχθησαν.*

[1]) Die Versuche, beide Geschichten in eine innere Beziehung zu einander zu setzen (vgl. Klst. S. 103. Vlkm. S. 301) kommen immer auf eine schon an sich schiefe Parallele zwischen dem tobenden Sturm und dem rasenden Besessenen heraus, obwohl der letztere in der eigentlichen Erzählung nicht einmal tobt, sondern vielmehr fufsfällig um Verschonung bittet. Dafs hier kein neuer Theil beginnt (Vlkm.), zeigt schon die enge zeitliche Verknüpfung mit dem Vorigen.

V. 24: καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσῃ, ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων· αὐτὸς δὲ ἐκάθευδεν.

V. 25: καὶ προσελθόντες ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες· κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα.

V. 26: καὶ λέγει αὐτοῖς· τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; τότε ἐγερθεὶς ἐπετίμησεν τοῖς ἀνέμοις καὶ τῇ θαλάσσῃ καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

V. 27: οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν λέγοντες· ποταπός ἐστιν οὗτος, ὅτι καὶ οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούουσιν.)

V. 37: καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου, καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

V. 38: καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων· καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;

V. 39: καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ· σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

V. 40: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί δειλοί ἐστε οὕτως; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;

V. 41: καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

V. 23: *πλεόντων δὲ α ἀφύπνωσεν· καὶ κατέβη λαψ ἀνέμου εἰς τὴ μνην, καὶ συνεπληροῦντ ἐκινδύνευον.*

V. 24: προσελθόντες *δ* ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες· *στατα, ἐπιστατα,* ἀπολλύμεθα.

ὁ δὲ διεγερθεὶς ἐπ μησεν τῷ ἀνέμῳ τῷ κλύδωνι τοῦ ὕδατος ἐπαύσαντο καὶ ἐγένετ λήνη.

V. 25: *εἶπεν δὲ* αὐτοῖ *ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν;*

φοβηθέντες δὲ ἐθαύ λέγοντες *πρὸς ἀλλήλ τίς ἄρα* οὗτός ἐστιν, ὅ τοῖς *ἀνέμοις ἐπιτάσσε τῷ ὕδατι* (*καὶ* ὑπακού αὐτῷ);

V. 36: Das sonst bei Marcus nicht vorkommende *καί — δέ* (Ti. nach AD Mjsc.) ent stand wohl einfach dadurch, dafs der emendirte Text wie gewöhnlich (vgl. zu 1, 6) die Ver bindung mit *δέ* herstellte, aber das *καί* im Sinne von etiam stehen liefs. — Den Sing. nac dem Neutr. plur. (*ἦν*) hat schon B hergestellt, wie V. 8. — **V. 37**: Der emendirte Text stel die Verbindung von *λαῖλαψ ἀνέμου* her (vgl. zu 2, 3) und ersetzt das monoton wiederholt *τὸ πλοῖον* durch *αὐτό* (vgl. zu 1, 16). Zur Voranstellung desselben vgl. 2, 23. — **V. 38**: Wi 2, 23 ist auch hier das absichtsvoll voranstehende Subject (Ti. nach AD Mjsc.: *καὶ ἦν αὐτό* in der gewöhnlichen Weise des Marcus nachgesetzt. Allerdings ist eben im emendirten Tex das Subject vorangestellt (V. 37), aber wohl nicht von derselben Hand. — Das *διεγείρουσι* ist wohl nicht aus Lucas (*διηγειραν*), sondern nach V. 39 conformirt (vgl. zu 2, 9). — **V. 40** Die Rcpt. *οὕτως πῶς οὐκ* (AC Mjsc.) durch Iteration aus *οὔπω* zu erklären (Vlkm.), geht gi nicht an. Freilich ist das *οὕτως* auch nicht etwa nach Matthäus weggelassen und *οὔπω* a Milderung eingekommen (Myr.), sondern von *οὕτως πως* mufs schon in der Quelle von ℵ eine der beiden so ähnlichen Silben ausgefallen sein und das so entstandene *οὔπω* das *οἱ* verdrängt haben (vgl. DLΔ). Ganz unzulässig ist es, mit Klst. S. 100 einen Mischtext (*οὔτα οὔπω*) herzustellen, der nirgends bezeugt ist. — **V. 41**: Von der Conformation nach Matthäu im emendirten Texte (*αὐτῷ ὑπακούουσιν*) haben ℵCΔ (Ti.) die Stellung des *αὐτῷ*, AD Mjs (Rcpt.) den Plural aufgenommen. Doch kann freilich letzterer auch wegen der beiden Sub jecte gesetzt (vgl. zu 1, 5) und das *αὐτῷ* des Nachdrucks wegen vorangestellt sein.

V. 35 In jenen Tag, den Marc. 4, 1 so anschaulich geschildert hat, wo Jesus durch de überhandnehmenden Volkszudrang genöthigt ward, den Kahn zu besteigen und vo dort aus zu lehren, versetzt uns der Evangelist zurück. Diese ausdrückliche Rückwe sung, die ja ganz unnöthig gewesen wäre, wenn er inzwischen Ereignisse jenes Tage erzählt hätte, zeigt aufs Neue deutlich, dafs alles dazwischen Liegende (V. 2 — 34) nu das Parabellehren Jesu überhaupt beschreiben sollte. Wichtig ist ihm aber, dafs a einem Tage, wo Jesus das Volk in Parabeln gelehrt hatte, der im Folgenden erzählt Ausflug auf das östliche Ufer stattfand, da er hervorheben will, wie in derselben Zei in welcher bei dem Parabellehren Jesu sich jene Scheidung im Volke vollzog, auc der erste Fall einer Zurückweisung des Wunderthäters vorkam, welche die von ih intendirte Wirksamkeit in einer Gegend vereitelte. Es ist also ein Moment in der 4, geschilderten Situation, den wie gewöhnlich das Präsens vergegenwärtigt (vgl. zu 1, 30 Das auf das *τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς* V. 34 zurückweisende *αἰτοῖς* zeigt deutlich, dafs do

die Zwölf insonderheit gemeint sind; denn nur seine ständigen Begleiter kann er, als es Abend geworden (vgl. 1, 32), auffordern, mit ihm aufs jenseitige Ufer hinüberzufahren, den See durchkreuzend (*διέλθωμεν*). In Folge dieses Befehls verlassen sie, die V. 36 sich wohl grofsentheils mit am Ufer befanden, die Volksmenge (vgl. Ew. Vlkm.) und nachdem sie das gethan, also in den Kahn eingestiegen, nehmen sie ihn, der nach V. 1 bereits im Kahne war, mit sich auf die nun beginnende Fahrt. Wahrscheinlich gehörte das Fahrzeug nach 3, 9 einem oder dem anderen von ihnen und, ohne dafs man Jesum gerade bereits schlafend zu denken braucht (Klst.), ist es natürlich, dafs er ihnen direct oder indirect die Ausführung der Ueberfahrt überläfst. Daher das *παραλαμβάνουσιν*, das sie als die dabei allein thätigen voraussetzt. Gewöhnlich nimmt man das *ἀφέντες* vom Entlassen des Volks durch die Jünger; aber warum sollte Jesus, der die Menge eben vom Kahne aus gelehrt hatte, sie nicht auch von dort aus gehen geheifsen haben? Ebenso bezieht sich das *ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ* nicht darauf, dafs sie sich nicht mit weiteren Zurüstungen aufhielten, da sie ja doch ihn nicht erst zur Reise zuzurüsten hatten, die er selbst angeordnet, sondern darauf, dafs sie ihn mit sich nehmen konnten, wie er im Schiffe war, weil er sich nicht erst von der Volksmenge loszumachen hatte, was ihm ja nicht so leicht geworden wäre wie den Jüngern. Gerade dies illustrirt der Erzähler, der auch sonst so gern schildert, wie das Volk Jesum auf Schritt und Tritt umdrängt, noch dadurch, dafs die Massen ihn selbst so nicht ohne Weiteres ziehen lassen, sondern ihm wenigstens noch eine Strecke das Geleit geben; denn er fügt hinzu, dafs noch andere Kähne mit ihm waren. Natürlich werden dieselben, nachdem ihre Erwähnung ihren Zweck erreicht, in der folgenden Erzählung ganz aufser Acht gelassen, da es nur auf das Schicksal des einen Kahns, in dem sich Jesus befand, ankommt. Auch hatten sie sich wohl bereits zerstreut, als der Sturm losbrach. Uebrigens zeigt dieser Eingang aufs Neue deutlich, dafs nicht zwischen der Parabelrede und diesem Aufbruch eine Privatverhandlung mit dem engeren oder weiteren Jüngerkreise gedacht werden kann, dafs also weder V. 10 noch V. 34 eine Erzählung ist, die an dem V. 1. 35 bezeichneten Tage spielt[1]).

[1]) In der apostolischen Quelle mufs unsere Geschichte bereits mit dem Befehl zur Ueberfahrt begonnen haben, weil sich an ihn dort die Verhandlung Matth. 8, 19 — 22 anschlofs (vgl. Jahrb. a. a. O. S. 344), und vielleicht hat noch Luc. 8, 22 den ursprünglichen Eingang dazu erhalten. Marcus hat dann in seiner Weise den dort gegebenen Befehl in directen Worten formulirt. Gewifs aber war dort berichtet, dafs Jesus mit seinen Jüngern in einen Kahn stieg, da sonst das Zusammentreffen von Matth. 8, 23 mit Luc. 8, 22 unerklärlich wäre; nur hat letzterer (und zwar nach dem Einsteigen) den directen Befehl aus Marcus aufgenommen (bem. das *διέρχεσθαι*, das er so oft gebraucht, aber nie wie hier vom Durchkreuzen des Sees, und das *εἰς τὸ πέραν*, das er überhaupt nie hat und auch hier durch *τῆς λίμνης* erläutert) und dann noch mit einem ihm eigenthümlichen Ausdruck die Abfahrt selbst hinzugefügt. Bei Marcus konnte Jesus natürlich nicht erst in den Kahn einsteigen, und so gestaltet sich bei ihm die Abfahrtsscene der Situation gemäfs, in welche er sie versetzt hat, ja vielleicht weist die Hervorhebung des *ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ* noch auf die bei ihm eingetretene Aenderung ausdrücklich hin. Matthäus kann natürlich Cap. 8, wo er ganz selbstständig nach der apostolischen Quelle erzählt, keine Reminiscenz an Marcus zeigen; doch hat er noch 13, 36 nach dem aus Marc. V. 33. 34 entlehnten Abschlufs der Parabelscene das Verlassen des Volks aus Marcus V. 36 erwähnt, ohne freilich irgend eine Rücksicht darauf zu nehmen, dafs Jesus nach der 13, 2 aus Marcus entlehnten Situation sich im Kahne befand.

V. 37 Die Jünger sind also mit Jesu auf der Fahrt; denn es war ja bereits von der Begleitung anderer Schiffe die Rede (V. 36). In diese Situation setzt das Präsens ein (vgl. 1, 30). Es entsteht ein gewaltiges Windestoben. Man wird wohlthun, λαῖλαψ ἀνέμου nicht im technischen Sinne von einem Wirbelwind, sondern wie bei Homer, wo es auch mit ἄνεμος verbunden wird, von einem Seesturm mit Gewölk, Regen und Finsternifs zu nehmen. Sofort aber geht die Darstellung wieder in die Schilderung der Situation, welche dadurch geschaffen ward, über. Die durch den Sturmwind aufgeregten Wellen stürzten sich wieder und wieder (bem. das Imp.) auf das Fahrzeug, so dafs (vgl. V. 32)
V. 38 schon der Kahn voll ward, d. h. voll zu werden begann. Den Gegensatz aber zu diesem Toben der Elemente (nicht zu der Gefahr des Schiffes: Myr.) bildet nun in malerischer Weise das ruhige Schlafen Jesu, das Marcus durch das betont vorangestellte αὐτός einerseits und das nach ausführlicher Detailzeichnung der Situation ganz an den Schlufs tretende καθεύδων so nachdrucksvoll hervorhebt. So hatte es Petrus wohl oft geschildert, wie Jesus bei ihren abendlichen und nächtlichen Fahrten auf dem See, im Hintertheile des Schiffes, auf das dort befindliche (wahrscheinlich für den Steuermann bestimmte) Kopfpolster hingestreckt, schlief. Aber diesmal scheint dies ruhige Schlafen Jesu ihr Untergang werden zu müssen. Er hat ihnen die Fahrt befohlen und nun läfst er sie ruhig zu Grunde gehen. Darum klingt es, wie ein leiser Vorwurf, wenn der Erzähler nun aufs Neue in dieser so verhängnifsvollen Situation den Moment fixirt, wo die Jünger ihn wecken mit der Frage: Meister kümmerts dich nicht, dafs wir ver-
V. 39 derben?[1]) Nun erst beginnt im Aorist die eigentliche Erzählung, auf die es vom Evangelisten abgesehen ist. Das διεγερθείς mufs wohl, analog dem ἐγείρεσθαι 4, 27, das Aufstehen vom Schlafe bezeichnen; denn das Aufwachen (Bl. Ew. Vlkm.) mufs ja durchaus dem λέγουσιν αὐτῷ vorgängig gedacht werden, und vielleicht ist eben darum das Compositum gewählt, damit es nicht als Folge des ἐγείρουσιν V. 38 genommen werde, was Lucas, indem er das Comp. in διήγειραν bereits anticipirt, übersehen hat. Nachdem sich also Jesus erhoben, bedrohte er den Wind und das Meer, indem er sprach: Schweig, verstumme (vgl. 1, 25)! Nach der Weise des hebräischen Parallelismus ist das Wort, womit Jesus seine Bedräuung aussprach, in ein besonderes Satzglied gestellt, und Meer und Wind, obwohl beiden natürlich beides gilt, an die beiden Satzglieder vertheilt.

---

[1]) Die Urrelation, wie sie im Wesentlichen noch bei Matthäus erhalten, begann mit ihrem gewöhnlichen καὶ ἰδού und gebrauchte das poetische σεισμός (סַעַר) von dem Aufruhr der Elemente, welches meist ein Erdbeben bezeichnet, aber auch Jeremias 23, 19 vom Sturme steht. Das ἐν τῇ θαλάσσῃ mufste bei Marcus wegbleiben, wo Jesus nach V. 36 schon auf dem See ist; das hyperbolische καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων wird von ihm gemildert und in seiner Entstehung erläutert. Das κύριε der Jünger vermeidet er, wie 1, 40, und den blofsen Ausruf der Todesangst, den Lucas durch Verdoppelung des ihm eigenen Ausdrucks für κύριε verschärft, Matthäus durch die ausdrückliche Bitte um Rettung (vgl. 14, 30) ergänzt, hat Marcus in seine vorwurfsvolle Frage verwandelt. Lucas, der nach V. 24 ohne Zweifel die Urrelation kennt, hat in V. 23 den Marcustext vor Augen, wie das λαῖλαψ ἀνέμου zeigt. Als der reflectirende Schriftsteller schickt er gleich voraus, dafs Jesus während der Fahrt einschlief, wodurch der schon in der Quelle hervorgehobene malerische Gegensatz des im Sturme schlafenden Jesus zerstört wird, erläutert dann das Entstehen des Unwetters näher und fügt zu dem συνεπληροῦντο (= ὥστε γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον) hinzu, dafs sie so in Gefahr waren.

Auch der doppelte Ausdruck, der übrigens den beiden bedrohten Feinden entspricht, ist ganz in der Weise des Marcus und ebenso der schöne Parallelismus, in welchem der Erfolg dieses Befehls berichtet wird: Es beruhigte sich der Wind, und es trat eine grofse Meeresstille ein, die den Contrast zu dem gewaltigen Toben der Elemente V. 37 bildet. Ebenso bedeutsam, wie diese Machtthat Jesu, ist dem Erzähler das tadelnde V. 40 Wort Jesu an die Jünger (bem. den Aorist und dazu 1, 41). Da aber die bloſse Frage, warum sie so furchtsam seien (bem. das hinzugefügte οὕτως), in einer Situation, die doch so augenscheinlich den dringendsten Anlafs zur Furcht bot, auffallend schien, so fügt Marcus die Parallelfrage hinzu: Wie ist es möglich, dafs ihr nicht Glauben habt? Sie mufsten ja wissen, dafs der Gottgesandte überall unter Gottes sicherem Schutze stehe und sie mit ihm. An dem Vertrauen auf diesen göttlichen Schutz fehlt es ihnen, wenn sie ihr Verderben besorgen, nicht am Glauben an seine göttliche Macht (Myr.), welche das absolute πίστις nicht bezeichnen kann[1]).

---

[1]) In der Urrelation fehlte jedenfalls das Beschwörungswort, das erst Marcus hinzugefügt hat, wie V. 35 das directe Befehlswort. Allein auch das ἐπιτιμᾷν ist ein dem Marcus so eigenthümlicher Ausdruck, den Matth. nur in Parallelen hat (vgl. zu 1, 25. 3, 12), dafs man wohl annehmen mufs, auch die Bedräuung selbst sei erst aus Marc. in die Parallelen eingekommen, zumal das aus V. 25 wiederholte Simplex ἐγερθείς bei Matthäus doppelt auffällig ist, wo, nachdem Jesus gesprochen, vollends nicht mehr daran gedacht werden kann, es in demselben Sinne zu nehmen wie dort. Allerdings zeigt Matthäus, der ja diese Geschichte an ganz anderer Stelle aus der apostolischen Quelle einschaltet, sonst keine Benutzung des Marcustextes, aber gerade diese Hauptpointe der Erzählung konnte leicht aus freier Erinnerung an die Marcusdarstellung eingefügt werden (vgl. im Folg. 8, 28. 9, 21). Wenn auch Luc. nur die Bedräuung beibehält, so kann dabei die allerdings etwas prosaische Reflexion mafsgebend gewesen sein, dafs nicht sowohl das laute Tosen als das Toben des Wetters überhaupt untersagt werden mufste, um Hülfe zu schaffen. Ausdrücklich nämlich läfst er den Wind und den (gefahrdrohenden) Wellenschlag bedrohen und dann beides aufhören (ἐπαύσαντο), so dafs erst in Folge davon die Meeresstille eintritt. Wie es möglich war, dafs so in der Urrelation scheinbar die eigentliche Pointe fehlte, erklärt sich daraus, dafs dort auf den Schreckensruf der Jünger gleich die tadelnde Frage Jesu folgte. Diese Worte, mitten im Toben der Elemente gesprochen, setzen voraus, dafs dasselbe, wie er sicher weifs, gefahrlos vorübergehen wird, und wenn nun sofort eine grofse Stille eintritt zum Beweise, dafs er mit Recht die Furcht der Jünger als eine grundlose getadelt, so konnte schon die älteste Erzählung dies plötzliche Schweigen der Elemente als einen Gehorsam gegen ihn betrachten, dessen Wort sie so eben glänzend bewahrheitet haben, indem sofort geschah, was sein Tadelwort voraussetzt. Erst Marcus hat also Jesum ausdrücklich die Elemente bedrohen lassen, um das plötzliche Eintreten der Stille (das er, γαλήνη speziell von der Meeresstille nehmend, im parallelen Ausdruck schildert) zu erklären und so direct einen Gehorsam der Elemente gegen sein Wort zu constatiren. Damit hängt dann aber zusammen, dafs das Scheltwort an die Jünger, in welchem die Urrelation indirect seine Willenserklärung hinsichtlich des gefahrdrohenden Wetters sah, jetzt erst nach der Beruhigung des Meeres gesprochen wird, was offenbar auf der Reflexion beruht, dafs es da erst Eindruck machen konnte (vgl. selbst Scholten S. 154), während schon die Form des Worts (ἐστε) darauf hindeutet, dafs es zu den noch Angsterfüllten gesprochen ist, und es doch unbegreiflich bleibt, wie Holtzm. S. 180 in der angeblichen Umstellung bei Matthäus eine Steigerung des Wunderbaren finden konnte. Das ὀλιγόπιστοι, obwohl es ein Ausdruck der apostolischen Quelle ist (Matth. 6, 30 = Luc. 12, 28), mufs ich wie 14, 31. 16, 8 für einen Zusatz des Evangelisten halten, da er lediglich den Parallelsatz des Marcus, dem entsprechend, dafs die Jünger bei ihm um Rettung gebeten haben (bem. das σῶσον V. 25), also doch eine solche für möglich hielten, modificirt. Auch Lucas, der an dem Tadel einer so wohl begründeten Furcht Anstofs nahm und ihn ganz fortliefs, erschien der Ausdruck des Marcus, welcher gänzlichen Mangel an Glauben voraussetzt, zu stark, und er liefs nur fragen, wo ihr Glaube geblieben sei. Um so weniger hatte Baur Grund, in der angeblich bei Lucas intendirten Herabsetzung der Zwölf ein Zeichen seiner Ursprünglichkeit dem Marcus gegenüber zu sehen (S. 39). Aber auch von einer Com-

V. 41 Die älteste Erzählung schloſs mit der Bemerkung, daſs die Leute (natürlich als sie von dieser Geschichte hörten) sich über den Mann verwunderten, dem Wind und Meer gehorsam sich erwiesen hatten, indem sie in demselben Augenblick verstummen muſsten, als Jesus die Furcht der Jünger wegen ihres Tobens als grundlos schalt. Da Marcus durch die Umstellung des Tadelworts den unmittelbaren Zusammenhang der Katastrophe mit diesem Bericht über ihren Eindruck zerstört hat, so berichtet er zuerst über den Eindruck jenes Tadels auf die Jünger; denn nicht über den Anblick des Göttlichen (Myr. Vlkm.) gerathen sie in groſse Furcht (vgl. 1, 26), sondern über das Miſsfallen Jesu, das sie sich zugezogen. Dadurch aber wird dieses Eingangsstück zu einer Art Gegenstück gegen das folgende Hauptstück, wo auch die Leute in Folge eines Wunders in Furcht gerathen (5, 15), aber mit wie anderem Erfolge (V. 17)! Hier ist es ein heilsamer Schrecken, der sie bewegt, fortan um so eifriger die ganze Gröſse dessen, von dem sie so Groſses gesehen, zum Gegenstande ihrer Aufmerksamkeit zu machen. Daher schildert Marcus im Imp., wie sie fortan immer wieder zu einander sprachen: Wer ist doch (scil. wenn er solches vermag) dieser, da ihm (dies motivirt die verwunderte Frage) nicht nur die Dämonen (1, 27), sondern auch die Elemente gehorchen? So ist Marcus dazu gekommen, die verwunderte Frage der Leute mit geringer Abänderung (bem. das reflectirende *τίς ἄρα*, den bei Marcus gebräuchlichen Singular nach den beiden Subjecten und die Umstellung des *αὐτῷ*) den Jüngern in den Mund zu legen, die ihn eben noch nur als ihren Meister anredeten (V. 38) und nun Höheres in ihm zu ahnen beginnen. Marcus liebt es, so den sehr allmäligen Fortschritt der Erkenntniſs der Jünger anschaulich zu machen[1]).

b) Die Landung.

(Matth. 8, 28: καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ πέραν *εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν* ὑπήντησαν αὐτῷ *δύο* δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων *ἐξερχόμενοι, χαλεποὶ λίαν, ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης.*)	Marc. 5, 1—5.	Luc. 8, 26. 27.
	V. 1: καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν *τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν.*	V. 26: *καὶ κατέπλευσαν εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν, ἥτις ἐστὶν ἀντίπερα τῆς Γαλιλαίας.* V. 27: *ἐξελθόντι δὲ αὐτῷ ἐπὶ τὴν γῆν* ὑπήντησεν *ἀνήρ τις ἐκ τῆς πόλεως ἔχων δαιμόνια, καὶ χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον, καὶ ἐν οἰκίᾳ οὐκ ἔμενεν, ἀλλ' ἐν τοῖς μνήμασιν.*
	V. 2: *καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου, [εὐθὺς]* ἀπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ,*	
	V. 3: *ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἁλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι,*	
	V. 4: *διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἁλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπάσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἁλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετρῖφθαι, καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι,*	
	V. 5: *καὶ διαπαντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις.*	(V. 29: *πολλοῖς γὰρ χρόνοις συνηρπάκει αὐτόν, καὶ ἐδεσμεύετο ἁλύσεσιν καὶ πέδαις φυλασσόμενος, καὶ διαρήσσων τὰ δεσμὰ ἠλαύνετο ὑπὸ τοῦ δαιμονίου εἰς τὰς ἐρήμους.*)

---

bination aus Matthäus und Lucas (Bl.) liegt bei Marcus nicht einmal der Schein vor, da seine Parallelfrage ebenso eine Steigerung des *ὀλιγόπιστοι*, wie der Frage bei Lucas sein könnte.

[1]) Schon die etwas harte Verknüpfung dieses verwundernden Ausrufs mit dem eingeschalteten *ἐφοβήθησαν* zeigt, daſs jener aus der Quelle entlehnt ist, wo er einfach mit

V. 1: Das ἦλθεν (CLΔ) ist offenbar Conformation nach dem Folgenden, wo die Erzählung im Singular fortgeht (vgl. zu 2, 9). — Das Γαδαρηνῶν (Myr. nach ACMjsc.) ist Conformation nach Matthäus, wo diese Lesart ganz gesichert, das Γεργεσηνῶν (Ew. Klst. nach LΔ) ist blofse Conjectur des Orig., wie aus IV, 140 (bei Ti. zu Matth. 8, 28) unzweifelhaft hervorgeht. Die gegentheilige Behauptung in der Cat. oxon. (bei Ti. zu Marc. 5, 1) gehört ihm natürlich nicht an, sondern nur die dazu gegebene Begründung, die aber nur innere Gründe bietet. — **V. 2**: Der emendirte Text (AMjsc.: ἐξελθόντι αὐτῷ) vermeidet den incorrect gebrauchten gen. abs. wie 6, 22. 9, 28. — Für εὐθὺς ἀπήντησεν, das noch aus der Grundlage des emendirten Textes in AMjsc. erhalten, scheint schon in den ältesten Majuskeln das einfache ὑπήντησεν aus den Parallelen eingekommen zu sein. Das εὐθύς ist aufser in B in allen Majuskeln restituirt, allein das ὑπήντησεν (Ti.) ist in ℵBCDLΔ uncorrigirt geblieben. Marcus schreibt auch 14, 13 ἀπαντῆσαι, und ein Grund der Aenderung ist nicht abzusehen. — **V. 3**: Zu dem fehlerhaften οὔτε (Rcpt. nach AMjsc.) vgl. zu 3, 20; zu dem nach V. 4 conformirten ἀλύσεσιν (Rcpt. nach ℵADΔMjsc.) vgl. zu 2, 9; zu der Weglassung des οὐκέτι (Rcpt. nach AMjsc.) wie des ἀπό V. 6 (ALMjsc.) vgl. zu 1, 44.

Die Urrelation berichtete einfach die Ankunft Jesu im jenseitigen Lande, wohin V. 1
derselbe Matth. 8, 18 überfahren geheifsen. Marc., der eben etwas von den Jüngern erzählt hatte (4, 41), fafst dieselben jetzt mit Jesu zusammen und erzählt, wie sie auf dem jenseitigen Ufer des Sees ankamen. Hier ist also τὸ πέραν nicht das jenseitige Land; es mufs vielmehr die Landschaft, in die sie kamen, noch ausdrücklich bezeichnet werden, und das geschieht durch εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν. Dafs hiermit das Gebiet der Stadt Gerasa, welche den östlichen Grenzort Peräa's bildete (vgl. Joseph. bell. jud. III, 3, 3. IV, 9, 1) und von Origenes sogar schon zu dem angrenzenden Arabien gerechnet wird, gemeint sei, ist ganz undenkbar. Marcus kannte unfehlbar eine in der Nähe des Sees gelegene Stadt (V. 14) Gerasa, deren Ruinen man auch neuerdings gefunden haben will (vgl. Vlkm. S. 314), für deren Existenz aber ein in Palästina so wohl bewanderter Schriftsteller, wie unser Evangelist, Zeuge genug ist. Ob das Gergesa, welches Origenes in einer ganz der Situation entsprechenden Localität als alte Stadt zu kennen behauptet, nur die reduplicirte Namensform dieses Ortes oder eine in Reminiscenz an die Γεργεσαῖοι des alten Testaments (Gen. 15, 21), von denen schon zu Josephus Zeit nur der Name übrig war (vgl. Ant. I, 6, 2), von ihm selbst gebildete sei, oder ob es garnichts mit unserem Gerasa zu thun hat, wird sich nicht mehr ausmachen lassen. Von der in einem selbstständigen Satze erzählten Ankunft zu der in der Quelle berichteten Begegnung macht Marcus den Uebergang, indem er noch ausdrücklich V. 2
das Aussteigen aus dem Kahne erwähnt und sofort nach demselben den Besessenen

---

ἐθαύμασαν eingeführt war, wie noch Lucas zeigt. Er war aber dort den ἄνθρωποι in den Mund gelegt, d. h. natürlich nicht den Jüngern (de W. Bl.), noch den anderen Leuten im Schiff (Myr.), da die Erzählung von solchen nichts weifs, sondern den Leuten, die davon hörten (vgl. Fr.). Dies allgemeine ἄνθρωποι ist ein in der Quelle sehr häufiger Ausdruck, und die blofse Reflexion, dafs die Jünger ja in ihrer Bitte (V. 25: σῶσον) etwas Aehnliches erwartet hatten, würde den Evangelisten schwerlich auf diese Aenderung geführt haben. Auch der Plural ἄνεμοι gehört nach Matth. 7, 25. 27 und Luc. V. 25 der Quelle an. Lucas hat hier offenbar die Darstellung seiner beiden Quellen combinirt wie 5, 26, indem er den Jüngern die Furcht und die Verwunderung zuschreibt, und selbst im Ausdruck mischt sich unwillkürlich die sprachliche Fassung beider (vgl. τίς ἄρα — τοῖς ἀνέμοις). Bem. noch das τῷ ὕδατι nach V. 24 und das ausdrücklich auf 4, 36 zurückweisende und so das καί erläuternde ἐπιτάσσει. Wäre umgekehrt Marcus der Combinator, so hätte er den ersten Theil des Schlufssatzes aus Lucas, den zweiten aus Matthäus aufgenommen, aber aus dem ersteren gerade Alles entfernt, was Lucas mit Matthäus gemein hat (ἐθαύμασαν λέγοντες).

(der ganz wie 1, 23 charakterisirt wird) Jesu begegnen läfst. Da von nun an allein in Betracht kommt, was zwischen Jesu und dem Besessenen sich ereignete, so geht die Erzählung naturgemäfs aus dem Plural (V. 1) in den Singular über[1]).

V. 3 Aus den Gräbern also kam ihm der Besessene entgegen, aber nicht weil er sich gerade zufällig dort aufhielt, sondern weil er seine eigentliche Behausung (bem. den Artikel wie 1, 31) dort hatte. Wie konnte man das aber dulden, wenn der Unglückliche selbst rasend genug war, sich eine solche Wohnstätte aufzusuchen? Warum brachte man ihn nicht mit Gewalt in sein Haus zurück und hielt ihn dort fest? Darauf sollte die Fortsetzung des Relativsatzes antworten, der sich aber formell auflöst, so dafs sein Inhalt nun in lauter selbstständigen Sätzen folgt. Auch nicht einmal mit einer Kette konnte jetzt noch, d. h. in diesem Stadium seines Wahnsinns, irgend einer ihn binden, was doch nothwendig gewesen wäre, um ihn in einer menschenwürdigen Wohnung festzuhalten. Und warum nicht? Weil es schon oft versucht war und immer vergeblich.

V. 4 Schon oft war er mit Fufsfesseln (was zunächst lag, um ihn am Entkommen zu hindern) und mit Ketten überhaupt (wobei nicht gerade mit Ew. de W. an Handfesseln zu denken, da es ja nur darauf ankam, ihm jedes Entrinnen unmöglich zu machen) gebunden gewesen, und durchgerissen waren von ihm mit der bei Rasenden nicht seltenen übermenschlichen Kraftanstrengung die ihm angelegten Fesseln (bem. den Artikel), und

---

[1]) Obwohl auch in dieser Geschichte Matth. sonst keine Reminiscenz an Marc. zeigt, so mufs doch die nähere Localangabe auch hier aus ihm entlehnt sein, da sich nicht begreifen liefse, wie Marc. an die Stelle eines so bekannten Namens einen sicher wenig bekannten oder, wenn er an das bekanntere Gerasa dachte, einen so ganz unpassenden setzte. Aufserdem sind derartige Details gar nicht in der Weise der ältesten Quelle, für deren Darstellung es vollkommen genügte, dafs man in Peräa ankam und dafs Matth. 8, 33 eine Stadt als der Landungsstelle benachbart vorausgesetzt wird. Dagegen begreift sichs vollkommen, wie Matthäus an die Stelle des unbekannten Gerasa das der Lage nach ungefähr passende **Gadara**, die damalige Hauptstadt Peräa's, setzte, zu deren Gebiet im weiteren Sinne ja jedenfalls die Localität gehörte. In dem gen. absol. V. 2, wie in dem Wechsel des Sing. mit dem Plur. bei Marc. klingt jedenfalls noch der Eingang der Urrelation nach; dafs das ἐκ τῶν μνημείων aus ihr herrührt, zeigt V. 3. 5, wo Marc. μνήματα schreibt, und die Bezeichnung des Besessenen, von dem wir ja V. 9 erfahren, dafs er nicht von einem sondern von vielen Geistern besessen war, ist offenbar Umschreibung des δαιμονιζόμενος oder vielleicht ἄνθρωπος δαιμονιζόμενος (wie Matth. 9, 32) der Urrelation, welche nur durch ihr χαλεπός (das λίαν rührt wohl wie 2, 16. 4, 8. 27, 14 und wie das ἐξερχόμενοι von der Hand des Evangelisten her) bereits andeutete, dafs er nicht von einem, sondern von mehreren Dämonen besessen war, da die gewöhnliche Beziehung desselben auf den besonders schlimmen Charakter des Dämon sich sprachlich schwer rechtfertigen läfst. Daher läfst sie nachher auch ohne weiteres eine Mehrheit von Dämonen aus diesem Schwerbesessenen reden (Matth. 8, 29). Der erste Evangelist aber glaubte diesen Plural nur so verstehen zu können, dafs er eine Mehrheit von Besessenen annahm. So entstand das δύο δαιμονιζόμενοι in unserem jetzigen Matthäus, welches die Kritik einmüthig aus der Addition unseres Besessenen mit dem in der Synagoge zu Capharnaum (Marc. 1, 23) erklärt, obwohl diese Annahme bei einem Schriftsteller, der bereits wiederholt viele Dämonische geheilt werden liefs (4, 24. 8, 16), schlechterdings keinen Sinn hat (vgl. a. a. O. S. 341). Ob der Zusatz, dafs keiner mehr jenes Weges gehen konnte, bereits in der Urrelation stand, oder von Matthäus herrührt, der das χαλεποί in der Weise der neueren Exegeten interpretirte, wird sich nicht mehr ausmachen lassen. Gewifs ist nur, dafs weder Matth. die folgende Schilderung bei Marcus in diesen Satz zusammenfassen, noch Marcus ihn zu jener ausspinnen konnte, da die Pointe bei beiden eine ganz verschiedene ist, und jedenfalls zeigt der langathmige, auch formell bald abgebrochene Relativsatz bei Marcus V. 3—5, der aufserdem die Umstellung des Subjects nach ἐκ τῶν μνημείων veranlafst hat, dafs er jene Schilderung selbstständig in eine kürzere Darstellung einschiebt (vgl. Klst. S. 367).

die Fufsfesseln, die er nicht wohl zerreifsen konnte, waren im Paroxysmus seiner Wuth durch Aneinanderreiben zerrieben worden (vgl. das *συνπνίγειν* 4, 7. 19). Hiernach aber war nicht nur jeder Versuch, ihm Ketten anzulegen, vergeblich, er war auch unausführbar, weil Niemand stark genug war, den Rasenden so weit zu bändigen, um ihm Fesseln anzulegen. So kam es denn, dafs er beständig, Nachts und Tages (jenes steht V. 5 voran, weil man doch Nachts am ehesten ein wirthliches Dach aufsucht), in den Grabhöhlen und überhaupt in den Bergen sich aufhielt, also dort seine Behausung hatte, wie es V. 3 hiefs. So baut sich diese etwas schwerfällige Beschreibung ganz von selbst auf, um das Herkommen des Rasenden aus den Grabhöhlen (V. 2) zu erklären, wie man nachmals eins nach dem andern von den Bewohnern des benachbarten Orts erfragt hatte[1]). Nun aber knüpft sich noch an die Erwähnung seines dortigen Aufenthalts die Schilderung seines Treibens in zwei Zügen, welche man sofort bei seiner Annäherung wahrnehmen konnte; er tobte dort umher schreiend und in wahnsinniger Wuth sich selbst zerfleischend. Wie ihn finsterer Menschenhafs in diese Einöde getrieben, so wüthet er nun auch in gleichem Hafs gegen sich selbst, sich mit Steinen zerschlagend.

Lucas folgt hier ganz dem Marcus, da die Verwandlung des *ἀπαντᾷν* in *ὑπαντᾷν* keine Reminiscenz an die Quelle voraussetzt. Das monotone *ἦλθον — ἐξελθ.* umgeht er, indem er einfach *κατέπλευσαν* schreibt, das wiederholte *εἰς*, indem er die Gegend der Gerasener nur als Galiläa gegenüberliegend bezeichnet, den incorrecten gen. absol. verwandelt er in den Dativ. Vor Allem aber zeigt sich der reflectirende Schriftsteller darin, dafs er den Mann (vgl. das *ἀνήρ* 5, 12. 6, 8) schon hier wegen Marcus V. 14. 15 als einen Mann aus der Stadt und wegen Marcus V. 9 als einen, der Dämonen in der Mehrzahl hatte (vgl. 4, 33), bezeichnet. So wird denn auch der Zug, dafs er geraume Zeit kein Kleid anzog, nicht von Marcus weggelassen sein, weil ihm diese psychologische Feinheit (?) nicht concret und anschaulich genug war (Br. S. 41), sondern von Lucas anticipirt, weil Marcus V. 15 voraussetzt, dafs er früher nackend gewesen und zwar gewifs nicht, weil er kein Kleid anzog, sondern weil er bei den mannigfachen Versuchen ihn zu fesseln (V. 4) sich in der Wuth die Kleider mit herabgerissen hatte. Die Hauptpointe der Schilderung bei Marcus erwähnt Lucas nur kurz, sie durch den Gegensatz illustrirend (*καὶ ἐν οἰκίᾳ οὐκ ἔμενεν*), wobei noch in seinen anakoluthischen Sätzen die in Folge der Auflösung der Relativconstruction bei Marcus auftretenden selbstständigen Sätze der Schilderung desselben nachklingen. Dafs er aber auch die Notiz von den vergeblichen Fesselungsversuchen bei Marcus las, zeigt V. 29, wo er in der Motivirung des Einschreitens Jesu eine Reminiscenz daran nachbringt, die in dem an Marcus V. 5 erinnernden Zurücklenken zu der Wahl seines jetzigen Aufenthaltsorts (bem. auch das erläuternde *φυλασσόμενος*) noch deutlich den bearbeitenden Schriftsteller zeigt. Gerade hieraus aber erhellt, dafs die Schilderung dort nicht ihre ursprüngliche Stelle hat (Br. S. 41), zumal Marcus, wenn er Lucas V. 27. 29 zusammenzog, gerade alle auf das Folgende so sorgfältig vorbereitenden Züge weggelassen haben müfste.

---

[1]) Dies hat schon Klst. treffend analysirt, nur dafs er unnöthiger Weise das *καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν* dem *οὐδεὶς ἐδύνατο* subordinirt, als habe sich die Construction des *διά* mit dem Acc. c. Inf. (vgl. 1, 14. 4, 5. 6) ins Imp. aufgelöst.

c) Der Anlafs.

	Marc. 5, 6—13.	Luc. 8, 28—33.
	V. 6: *καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτόν,*	V. 28: *ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν ἀνακράξας προσέπεσεν αὐτῷ*
(Matth. 8, 29: καὶ ἰδοὺ ἔκραξαν λέγοντες· τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς.	V. 7: καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί, *Ἰησοῦ* υἱὲ τοῦ θεοῦ *τοῦ ὑψίστου;* ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.	καὶ φωνῇ μεγάλῃ εἶπεν· τί ἐμοὶ καὶ σοί, *Ἰησοῦ* υἱὲ τοῦ θεοῦ *τοῦ ὑψίστου;* δέομαί σου, μή με βασανίσῃς.
	V. 8: ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.	V. 29: παρήγγελλεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου· πολλοῖς — — ἐρήμους (cf. Marcus V. 4).
	V. 9: *καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί ὄνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ· λεγιὼν ὄνομά μοι [ἐστιν], ὅτι πολλοί ἐσμεν.*	V. 30: *ἐπηρώτησεν δὲ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς [λέγων]· τί σοί ὄνομά ἐστιν; ὁ δὲ εἶπεν· λεγιών, ὅτι εἰσῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν.*
	V. 10: *καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.*	V. 31: *καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν.*
V. 30: ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων πολλῶν βοσκομένη. V. 31: οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες· *εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς,* ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων. V. 32: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὑπάγετε. οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους· καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν.)	V. 11: ἦν δὲ *ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει* ἀγέλη χοίρων *μεγάλη* βοσκομένη.	V. 32: ἦν δὲ *ἐκεῖ* ἀγέλη χοίρων *ἱκανῶν* βοσκομένη *ἐν τῷ ὄρει*
	V. 12: *καὶ* παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες· *πέμψον* ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, *ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.*	*καὶ* παρεκάλεσαν *αὐτὸν* ἵνα *ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς* εἰς *ἐκεῖνον εἰσελθεῖν.*
	V. 13: *καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ* ἐξελθόντα *τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα* εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν *ὡς δισχίλιοι καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσσῃ.*	*καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς* V. 33: ἐξελθόντα *δὲ τὰ δαιμόνια ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου εἰς* ἦλθον εἰς τοὺς χοίρους καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν *λίμνην καὶ ἀπεπνίγη.*

V. 6: Das *αὐτῷ* (Ti. nach ℵD Mjsc.) nach *προσκυνεῖν* ist gerade in den Evangelien das gewöhnliche und darum Besserung. — **V. 7**: Das *εἶπεν* (D Mjsc. Rcpt.) ist nicht aus Lucas (Ti.), sondern nach den vorhergehenden Aoristen (vgl. zu 2, 15) oder nach dem Part. Aor. (vgl. zu 2, 8) conformirt. — **V. 9**: Das *τί σοι ὄνομά ἐστιν* (D it. vg.) scheint nach Lucas conformirt und dem entsprechend auch in der Antwort das *μοι* vorangestellt. Dagegen scheint mir das *ἐστιν* (BD it. vg.) in der Antwort sehr beachtenswerth, da B zu solchen Zusätzen keine Neigung zeigt, vielmehr 1, 45 die Copula wegläfst. Dieselbe wurde, der Frage entsprechend, eher weggelassen (Ti. nach ℵACLΔ Mjsc.) als zugesetzt. — Der emendirte Text liebt das bestimmtere *ἀπεκρίθη* (D it.; Rcpt. add. *λέγων*) statt des einfachen *λέγει* (vgl. 8, 28. 9, 38 und das so häufig hinzugefügte *ἀποκριθείς*: 7, 6. 12. 9, 12. 39. 10, 5. 20. 29. 38. 11, 29. 33. 12, 17. 13, 1. 14, 20. 62). — Das correctere *λεγεών* statt des latinisirenden *λεγιών* im emendirten Texte (A Mjsc.) bedarf der Erklärung aus Lucas nicht. — **V. 10**: Der emendirte Text hat, dem *πολλοί ἐσμεν* V. 9 entsprechend: *καὶ παρεκάλουν ἵνα μὴ ἀποστ. αὐτούς* zugleich mit der üblichen Nachstellung des Objects (vgl. zu 1, 37), welche D Mjsc. (Rcpt.) noch nicht aufgenommen. Umgekehrt haben ℵL, dem *παρεκάλει* entsprechend, *αὐτόν*. — **V. 11**: Der emendirte Text hat *ἀγέλη χοίρων βοσκομένων*; seine Lesart ist vollständig nur in L erhalten, während D mit ihm das *μέγαλη* fortläfst, AΔ den Gen. *βοσκομένων* schreiben. — **V. 12**: Das *παρεκάλουν* (AD) ist wohl eher nach den vorhergehenden Imp. (vgl. besonders V. 10) als nach Matthäus conformirt (vgl. zu 2, 15), zumal auch das hinzugefügte Subject (A: *πάντες οἱ δαίμονες*, D: *τὰ δαιμόνια*) dem Ausdruck in der Matthäusparallele nicht ganz conform ist. — **V. 13**: Zu dem im emendirten Texte zugesetzten *εὐθέως*, dessen Unächtheit schon seine Stellung verräth, vgl. zu 1, 23; zu dem wie V. 12 hinzugefügten Subject vgl. zu 1, 41. —

Durch das glossirende ἦσαν δέ (vgl. zu 1, 42) hat der emendirte Text nur eine dem Stil des Marcus garnicht geläufige Parenthese geschaffen.

Obwohl Marcus, durch die Urrelation veranlafst, bereits V. 2 die Begegnung Jesu V. 6
mit dem Besessenen erzählt hatte, knüpft er doch jetzt erst an die Schilderung des in den Bergen Umhertobenden (V. 5) das Nähere über die Art an, wie es zu dieser Begegnung kam. Da derselbe nämlich Jesum (der hier genannt wird, weil V. 2—5 beständig der Besessene das Subj. der Erzählung war) von fernher erblickte und in ihm sofort den Richter und Vernichter der dämonischen Mächte, die ihn besitzen und mit denen er sich völlig identificirt, ahnt (vgl. 1, 24), so kann er nur noch hoffen, ihr Verderben, das er als das seinige betrachtet, durch flehendes Bitten abzuwenden. Er lief daher und fiel vor ihm nieder, was Marcus, der sonst das προσκυνεῖν der Quelle vermeidet (1, 40. 5, 22), hier ausdrücklich mit diesem Worte bezeichnet, um hervorzuheben, wie der Besessene Jesum in seiner ganzen Hoheit erkennt und durch solche Huldigung anerkennt. Den abwehrenden Aufschrei der Quelle, den Marcus durch sein φωνῇ μεγάλῃ V. 7
(vgl. 1, 26) verstärkt und mit seinem λέγει (vgl. 1, 41) einführt, kennen wir bereits aus Marc. 1, 24, wo ihn Marcus anticipirte; nur ist das ἡμῖν, welches in der Quelle die vielen Geister aus dem Schwerbesessenen sprechen, in σοι umgesetzt, weil erst im Verfolg der Erzählung klar werden soll, dafs es eine Mehrheit von Geistern ist, mit denen sich der Besessene identificirt. Auch ist der einfachen Anrede als Gottessohn nicht nur der Name wie 1, 24, dessen Kenntnifs in dieser Situation am unmittelbarsten das übermenschliche Wissen des von der dämonischen Macht inspirirten Menschen verräth, sondern auch eine Charakteristik Gottes hinzugefügt, welche andeutet, warum er von dem Gottessohne an Gott selbst appellirt, bei welchem er jenen beschwört, ihn nicht zu quälen. Obwohl Marc. sich demnach das Stichwort der Urrelation (βασανίζειν) aneignet, wo die Dämonen fürchten, dafs Jesus komme, sie vor der Zeit (des letzten Gerichts) der Höllenqual zu überantworten, so nimmt es doch Marcus offenbar nicht in diesem Sinne (Vlkm.), sondern von der Qual, die dem Dämon, mit welchem sich der Besessene identificirt, die von Jesu voraussetzlich intendirte Austreibung bereitet. So erklärt ja selbst der Erzähler den Ausdruck im Folgenden, wo in einer seiner einfachen Darstel- V. 8
lungsweise keineswegs entsprechenden (Vlkm.) Weise zu dem gerade dadurch als aus der Quelle entlehnt sich beweisenden Aufschrei (vgl. Klst.) seine Motivirung erst nachgebracht wird. Das Imp. darf daher nicht plusquamperfectisch genommen werden (de W. Bl.); aber es bezeichnet auch kaum einen wirklich erfolgten Befehl (Myr. Klst.), da sonst nicht erklärt wäre, warum derselbe nicht wie sonst immer unmittelbar das Ausfahren wirkt. Es steht also wohl de conatu und bezeichnet, wie Jesus, als der Besessene so aufschrie, eben im Begriff war zu dem aus ihm redenden Geiste (bem. den articulirten Nominativ statt des Vocativ) zu sagen: Fahre aus aus dem Menschen (vgl. 1, 25).

Sehr charakteristisch für die Darstellungsweise des Marcus ist es, dafs er auch V. 9
nun nicht in die einfache Erzählung zurücklenkt, sondern im Imp. beschreibt, wie es kam, dafs der Dämon nicht aus dem Menschen ausfuhr, sondern, dafs dieser noch ein zweites Wort spricht, welches ihn immer noch völlig von der dämonischen Macht be-

herrscht zeigt. Jesus sprach nämlich jenen intendirten Ausweisungsbefehl nicht aus, sondern befragte ihn, offenbar um den Paroxismus des Rasenden zu mildern, welches sein Name sei, und in der Antwort, welche der Besessene nun auf Antrieb und im Namen der ihn beherrschenden Dämonenmacht giebt (bem. das λέγει wie V. 7), enthüllt sich nun erst das Räthsel, wie in der Urrelation eine Mehrzahl von Dämonen aus ihm reden konnte. Legion ist sein Name; denn die dämonische Macht, die aus ihm redet, ist zwar eine Einheit, wie eine römische Legion, aber eine wie sie aus vielen Einzelnen bestehende. Unserer sind Viele, sagt der Besessene, indem die furchtbare Gewalt, mit welcher die dämonische Macht ihn beherrscht, sich ihm unter der Vorstellung vergegenwärtigt, dafs ein ganzes Dämonenheer in ihm Wohnung gemacht habe. Wie aber diese Notiz über die Befragung des Besessenen (V. 9) nur motiviren sollte, warum es in diesem

V. 10 Falle nicht sofort zu der sonst gewöhnlichen einfachen Ausweisung des Dämon kam, so fährt nun Marcus fort, im Imp. zu schildern, wie der Besessene Jesum vielfach (vgl. 1, 45) gebeten habe (1, 40), er möge die ihn besitzenden Dämonen (αὐτά) nicht aufser Landes senden (zu dem ἵνα vgl. 3, 9). Denn auch hier handelt es sich noch nicht um eine Fortsetzung der Erzählung, die Marcus erst V. 12 wieder nach seiner Quelle aufnimmt, sondern um eine Beschreibung der Verhältnisse, aus welchen sich die dort ausgesprochene eigenthümliche Bitte erklärt, und das mehrfach wiederholt gedachte Bitten rechtfertigt ohnehin das Tempus der dauernden Handlung. Die unreinen Geister nämlich (denn als eine Mehrheit hat sich in V. 9 die zunächst einfach als πνεῦμα ἀκάθαρτον V. 2. 8 bezeichnete dämonische Macht nunmehr decouvrirt), welche wissen, dafs nunmehr der Ausweisungsbefehl folgen wird, wollen in keiner Weise die Gegend verlassen, wo sie jetzt hausen. Nicht freilich weil es Heidenland ist (Hilg.), oder weil sie in die Hölle (Vlkm.) oder gar in die Wüste (de W. Ew.), welche ja doch sonst gerade ihr Lieblingsaufenthalt ist, vertrieben zu werden fürchten. Vielmehr legt der Besessene, dem selbst diese wüste Gegend ein Lieblingsaufenthalt geworden, von dem er sich durch keine menschliche Macht trennen liefs (V. 2—5), seinen Wunsch, diese Gegend nicht zu verlassen, den ihn besitzenden Dämonen unter und bittet, sie nicht aus ihr fortzuschicken. Wo aber sollen sie denn bleiben, wenn sie aus ihm vertrieben werden und doch in dieser Gegend noch ferner ihren Wirkungskreis haben wollen? Diese Frage beantwortete eben die Bitte der Dämonen, welche Marcus aus seiner Quelle mittheilen will und deren Verständnifs er so sorgfältig vorbereitet hat.

V. 11 Zuvor aber mufs er mit dem auch sonst eine nähere Orientirung einführenden δέ (vgl. 1, 30) eine Bemerkung über die Anwesenheit einer Schweineheerde vorausschicken, welche zum Verständnifs jener Bitte noch nothwendiger ist, wie der Wunsch der Dämonen, noch ferner in jener Gegend zu hausen (V. 10), und welche daher schon in der Quelle stand. Während aber dort gerade hervorgehoben war, dafs fern von ihnen eine grofse Heerde weidete, um anzudeuten, wie die Dämonen selbst aus weiter Ferne sich diese unreinen Thiere als Gegenstände ihrer Sehnsucht ersahen, meinte Marcus ausdrücklich bevorworten zu müssen, dafs es eben dort an dem Berge (der sich an dem Ufer, wo sie gelandet, erhob, vgl. 3, 13) war, wo die Heerde weidete, weil nur so die Dämonen auf den Einfall kommen konnten, gerade sie zu ihrem ferneren Wirkungskreise zu wählen.

Dafs Marcus hier eine erleichternde und darum secundäre Darstellung hat, ist so augenfällig, dafs selbst Scholten S. 70 die Abhängigkeit des Matthäus nur durch die Vermuthung halten konnte, er habe οὐ μακράν schreiben wollen (!). Nun erst kann Marc. im V. 12
Aorist weiter erzählen, wie die Dämonen Jesum baten, sie in die Schweine zu entsenden, damit sie, wie Marcus erklärend hinzufügt, in dieselben hineinfahren und sie so zu Organen ihrer Wirksamkeit machen könnten, wie es bisher der Rasende gewesen war. Dieser Erläuterung wegen mufste Marcus gleich im Hauptsatz das εἰς τὴν ἀγέλην τ. χ. in εἰς τοὺς χοίρους verwandeln. Wenn er aber nun, wo doch nur die durch die Negative in V. 10 vorbereitete positive Bitte folgt, nicht mehr den Besessenen sondern die Dämonen selbst bitten läfst und zwar so dafs sie, die dort neutrisch bezeichnet waren, nun als persönliche Wesen erscheinen, ohne dafs sie einmal als Subject ausdrücklich genannt sind (ἡμᾶς), so erklärt sich dieser Wechsel der Darstellung doch nur daraus, dafs Marcus jetzt in den Tenor seiner Quelle einlenkt, die schon von vornherein nur die Dämonen selbst aus dem Besessenen reden liefs (vgl. Matth. 8, 29). — In der Urrelation befahl Jesus den Dämonen einfach zu weichen, wobei ihr specieller Wunsch ganz unberücksichtigt bleibt. Erst Marcus faſst dies ὑπάγετε als eine ausdrückliche Erlaub- V. 13
nifs (bem. das Fehlen des Objects wie 1, 41), obwohl die aus seiner Quelle entlehnte Bitte garnicht auf eine Erlaubnifs ging, sondern auf einen Befehl (πέμψον ἡμᾶς). In genauer Uebereinstimmung mit V. 12 (εἰσέλθωμεν) berichtet nun Marc., wie die unreinen Geister, nachdem sie ausgefahren, in die Schweine einfuhren (bem. dagegen das ἀπῆλθον der Quelle), und dann wörtlich nach der Urrelation, wie die Heerde den Abhang hinab ins Meer stürmte. Während aber diese, um den ganzen Umfang des Unglücks zu charakterisiren, hervorhob, dafs es die ganze Heerde war, fügt Marcus zu demselben Zwecke in einer Apposition zu ἡ ἀγέλη hinzu, dafs dieselbe aus etwa 2000 Schweinen bestand, und verwandelt den poetischen Zug, wonach sie in den Wassern umkamen, prosaisch erläuternd dahin, dafs sie in dem Meere, in welches sie sich gestürzt, erstickten (bem. die wortreiche Wiederholung des ἐν τῇ θαλάσσῃ statt des Pronomens). Ueber die Höhe der Zahlangabe hätten die Kritiker nicht mit dem Schriftsteller, sondern mit den Hirten rechten sollen, aus deren gewifs etwas übertriebener Klage über die Gröfse des angerichteten Schadens dieselbe doch allein stammen kann.

Lucas entfernt, da ja die Begegnung bereits V. 27 berichtet, das Herzulaufen von fernher und verwandelt das προσκυνεῖν, da es sich ja nicht um eigentliche Anbetung handelt, in προσέπεσεν. Den Aufschrei giebt er ganz nach Marcus, nur dafs er die Beschwörung bei Gott, die auch neueren Exegeten im Munde des Dämon unpassend schien, in eine einfache Bitte verwandelt. Indem er nun den Ausweisungsbefehl in indirecter Rede erwähnt, zeigt er seine Abhängigkeit von Marcus nicht nur in dem von ihm entlehnten Ausdruck τῷ πν. τῷ ἀκθρτ. (vgl. dagegen V. 27. 30. 33: δαιμόνια), sondern auch darin, dafs er, der bereits V. 27 von der Mehrzahl der Dämonen geredet, die in dem Besessenen wohnten, nun doch mit Marcus nur von einem redet und den Befehl mit Hinweis auf Marc. V. 4 durch das bisherige Treiben des Dämon motivirt. In der Antwort auf die Frage Jesu wird der scheinbare Widerspruch, der in dem μοι — ἐσμεν bei Marc. liegt, dadurch gehoben, dafs der Erzähler von sich aus die Bem. hinzufügt, der Dämonische habe sich Legion genannt, weil viele Dämonen in ihn eingefahren. Ebenso hebt er die Ungleichheit in Marc. V. 10. 12 dadurch, dafs er gleich die

erste Bitte von den Dämonen selbst aussprechen läfst, und erläutert sie, wie auch manche neuere Exegeten thun, dahin, dafs dieselben nicht in den Höllenabgrund als Strafort (vgl. Apoc. 20, 1. 3) verwiesen sein wollen. In V. 32 hat er das etwas kahl nachhinkende *βοσκομένη* mit der Localangabe verbunden und das *μεγάλη* durch das ihm so geläufige *ἱκανῶν* erläutert. Da er mit Marc. Jesum die Erlaubnifs zum Einfahren in die Schweine ertheilen läfst, so läfst er eine solche nun auch ausdrücklich erbitten, und da er die Abschätzung der Thiere wegläfst, so bezieht er das *ἀπεπνίγη* genauer auf das eben genannte Subject (*ἀγέλη*) und streicht das abundante *ἐν τῇ θαλάσσῃ*. Abgesehen von der Bezeichnung des Sees durch *λίμνη* (vgl. 8, 22. 23) und seiner Vorliebe für Composita (vgl. das *ἀνακράξας* und *ἀπεπνίγη*) sind alle übrigen stilistischen Abweichungen nur solche, wie wir sie oft genug auch bei den Abschreibern finden (bem. das *δέ* statt *καί* V. 28. 30. 33, die Verwandlung des Imp. in den Aorist V. 30, die Hinzufügung des Subjects und der Copula V. 30, des *ἀπό τοῦ ἀνθρ.* V. 33 und das *ἐξελθ. ἀπό* wie 4, 35). Hätte Marcus hier den Matthäus und Lucas combinirt, so würde er ganz dem letzteren gefolgt sein und nur V. 12 aus Matthäus das Senden (nicht einmal mit demselben Ausdruck) aufgenommen haben, obwohl nun gerade das folgende *καὶ ἐπέτρεψεν* sich incorrect anschliefst.

d) Der Ausgang.

	Marc. 5, 14—20.	Luc. 8, 34—39.
(Matth. 8, 33: οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον καὶ ἀπελθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων. V. 34: καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τοῦ Ἰησοῦ,	V. 14: *καὶ* οἱ βόσκοντες *αὐτοὺς* ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν *καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς· καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστιν τὸ γεγονός.*	V. 34: *ἰδόντες* δὲ οἱ βόσκοντες *γεγονὸς* ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν *καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς*
	V. 15: καὶ ἔρχονται *πρὸς* τὸν Ἰησοῦν, *καὶ θεωροῦσιν τὸν* δαιμονιζόμενον *καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν.*	V. 35: ἐξῆλθον *δὲ ἰδεῖν τὸ γεγονός,* καὶ ἦλθον *πρὸς* τὸν Ἰησοῦν, *καὶ εὗρον καθήμενον τὸν ἄνθρωπον, ἀφ' οὗ τὰ δαιμόνια ἐξῆλθεν, ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐφοβήθησαν.*
	V. 16: *καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.*	V. 36: *ἀπήγγειλαν δὲ αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐσώθη ὁ δαιμονισθείς.*
καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ὅπως μεταβῇ ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν. 9, 1: καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν.)	V. 17: καὶ *ἤρξαντο* παρακαλεῖν *αὐτὸν ἀπελθεῖν* ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.	V. 37: *καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου τῶν Γερασηνῶν ἀπελθεῖν ἀπ'* αὐτῶν ὅτι *φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο·* αὐτὸς δὲ ἐμβὰς εἰς πλοῖον *ὑπέστρεψεν.* V. 38: *ἐδέετο δὲ αὐτοῦ ὁ ἀνήρ, ἀφ' οὗ ἐξεληλύθει τὰ δαιμόνια, εἶναι σὺν αὐτῷ· ἀπέλυσεν δὲ αὐτὸν λέγων* V. 39: *ὑπόστρεφε εἰς τὸν οἶκόσου καὶ διηγοῦ ὅσα σοι ἐποίησεν ὁ θεός.*
	V. 18: καὶ ἐμβαίνοντος *αὐτοῦ* εἰς τὸ πλοῖον, *παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ.*	
	V. 19: *καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σούς, καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε.*	
	V. 20: *καὶ ἀπῆλθεν, καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.*	*καὶ ἀπῆλθεν, καθ' ὅλην τὴν πόλιν κηρύσσων ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.*

V. 14: Der emendirte Text erklärt das *αὐτούς* nach dem Context durch *τοὺς χοίρους* wie 9, 16. 10, 12. 13. — Das *ἐξῆλθον* (ℵCDΔ) ist aus Lucas. — **V. 15**: Das *καί* zwischen *καθήμενον* und *ἱματισμένον* (vgl. 1, 9) ist ein ganz ungeschickter Verbindungszusatz, da dieselben garnicht coordinirt sind, und gewifs nicht erst nach Lucas entfernt (Myr.), wo die Participien garnicht einmal nebeneinander stehen. — **V. 19**: Der emendirte Text scheint hier (AL) wie

V. 14 (Δ) ἀναγγ. für ἀπαγγ. geschrieben zu haben; eine Conformation nach dem entlegenen V. 14 (Myr.) ist für die ältesten Codd. wenig wahrscheinlich. Auch 6, 30 hat Marcus ἀπαγγέλλω. — Der emendirte Text (D) hat stark nach Lucas conformirt: διάγγελον ὅσα σοι ὁ θεὸς ἐποίησεν. Von dieser Lesart haben AL Mjsc. nur die Voranstellung des σοι aufgenommen.

Schon die Urrelation erzählte, wie die Hirten flohen und, zur Stadt gekommen, V. 14
Alles, und namentlich was sich mit dem Dämonischen zugetragen, verkündigten. Indem
Marcus die Hirten ausdrücklich als die der untergegangenen Schweine (V. 13) bezeichnet, beschränkt er ihre Botschaft, deren Object er nicht nennt (vgl. 1, 41), auf das
Schicksal ihrer Heerden. Indem er das allerdings überflüssige ἀπελθόντες wegläfst, erscheint nun die Botschaft selbst an die Stadt und an die (umliegenden) Ackerhöfe gerichtet (vgl. das κηρύσσειν εἰς: 1, 39). Während ferner die Quelle in ächt hebräischartigem Ausdruck die ganze Stadt herausgehen liefs, Jesu entgegen, erzählt er ausführlicher, wie sie (d. h. die Bewohner der Stadt und der Ackerhöfe) sich aufmachten, um
zu sehen, was es um das Vorgefallene sei. Dann erst fixirt er im Präsens den Moment, V. 15
wie sie nun zu Jesu kommen (bem. die Nennung des Namens wie V. 6, nachdem seit V. 13 andere Subjecte dagewesen), und den ihnen nur als solchen bekannten Besessenen in einer Situation finden, welche deutlich von der mit ihm vorgegangenen vollständigen Umwandlung zeugt. Schon dafs er ruhig dasitzt, der sonst so unzähmbar umhertobte, ist ein Zeichen davon, noch mehr aber, dafs er dasitzt bekleidet und vernünftig. Diese beiden Participia sind also dem ersten untergeordnet. Das erste setzt voraus, dafs der Rasende früher mit den Fesseln, die man ihm angelegt (V. 4), auch die Kleider herabrifs und so nackend in den Bergen umhertobte (vgl. S. 173), das zweite zeigt, wie er jetzt vollständig genesen war. Wenn nun Marcus ausdrücklich hervorhebt, wie sie den so sahen, der einst die Legion (böser Geister, vgl. V. 9) hatte (3, 30), so rectificirt er damit zunächst den (vielleicht der Quelle entlehnten, vgl. Matth. 8, 33) vom Standpunkt der Leute ganz richtigen, aber vom Standpunkt der Gegenwart ungenauen Ausdruck (vgl. dagegen V. 18: ὁ δαιμονισθείς) und hebt sodann noch einmal den Contrast zwischen Einst und Jetzt hervor, der ihnen sofort in die Augen springt, um daran den Eindruck, den dieser Anblick auf sie macht, anzuknüpfen. Ein Unglück ist ihnen verkündigt (V. 14) und sie finden ein Heilwunder ohne Gleichen. Aber der Erfolg ist nicht Freude, sondern blöde Furcht vor dem, der das Heilwunder vollbracht hat. Auch von den Jüngern war nach der Stillung des Meeres berichtet, dafs sie sich fürchteten (4, 41); aber wie dort das Motiv ein ganz anderes, so ist auch hier die weitere Folge eine ganz andere. So sucht Marcus die beiden in äufserlichem Zusammenhange vorgefundenen Geschichten auch innerlich enger zu verknüpfen, um nun alles Gewicht auf den weiteren Erfolg zu legen, den dieser Eindruck bei den Gerasenern hat. Sie lassen sich nämlich nun von den Augenzeugen erzählen, wie es mit dem Besessenen so ge- V. 16
kommen ist, dafs er jetzt ganz genesen erscheint, und werden dabei natürlich auf Jesum als den Urheber der Heilung hingewiesen; dann aber hören sie auch das Nähere in Betreff der Schweine, d. h. also, wie der Unfall mit diesen die Folge von der Art war, wie der Besessene geheilt wurde. Wir begreifen nun, warum Marcus die einfache Botschaft der Urrelation so getheilt hat, dafs die Gerasener zuerst nur den Unfall mit

den Schweinen, dann erst den Zusammenhang desselben mit der Heilung des Besessenen erfahren. Während die Kunde von dieser sie hätte antreiben sollen, in Jesu den grofsen Helfer zu erkennen, der auch ihnen Heil zu bringen gekommen war, überwiegt bei ihnen der Schmerz über den gehabten Verlust die Freude an der erfahrenen Hülfe,
V. 17 und nun fangen sie an zu bitten, wie schon die Urrelation kurz berichtete, dafs er sich aus ihren Grenzen entferne. Dies ἤρξαντο bildet aber nicht den Gegensatz zu der Furcht (V. 15), als hätten sie damals noch nicht sich mit ihm einzulassen gewagt (Myr.) oder als sei jetzt ihre Stimmung umgeschlagen (Klst.). Vielmehr ist es ja gerade jene Furcht, die jetzt nur in Jesu als dem Urheber der Heilung ihr Object und in der durch ihn herbeigeführten Schädigung ihrer irdischen Interessen ein neues Motiv gefunden hat, welches veranlafst, dafs sie jetzt um seine Entfernung zu bitten beginnen. So tritt ihm hier gegenüber seiner Heilwirksamkeit zum ersten Male eine Unempfänglichkeit entgegen, welche jede weitere Wirksamkeit in jener Gegend unmöglich macht.

Lucas, der noch das dem Marcus so eigenthümliche ἀπηγγ. εἰς und τοὺς ἀγρους (vgl. Marc. 6, 36. 56) erhalten hat, deutet durch das aus dem Folgenden anticipirte ἰδόντες τὸ γεγονός deutlicher als Marcus den Gegenstand der Botschaft an und verwandelt, um die monotone Wiederholung des ἔρχεσθαι zu vermeiden, das erste in das genauere ἐξῆλθον, wodurch nun, wie in dem δέ statt καί, eine sicher zufällige Uebereinstimmung mit dem Matthäustext entsteht. Offenbar bezieht er das γεγονός bereits auf die Heilung und läfst sie daher den (gesuchten) Geheilten (bem. die corrigirende Umschreibung des δαιμονιζόμενον, worüber der absichtsvolle Gegensatz des τὸν ἰσχ. τ. λεγ. verloren geht) finden, dessen ruhiges Dasitzen er noch malerischer ausführt (παρὰ τ. πόδας τ. Ἰησ.), ohne dafs damit die Deutung auf die bekehrte Heidenwelt (Baur S. 36) irgend indicirt ist. Die Bitte schreibt er ausdrücklich der ganzen Menge aus der Umgegend von Gerasa zu und motivirt sie nochmals ausdrücklich durch ihre Furcht (V. 35). Bem. noch die Conformirung der Aoriste in V. 35, des ἀπήγγειλαν nach V. 34, die nähere Bestimmung des πῶς ἐγένετο durch πῶς ἐσώθη ὁ δαιμονισθείς, welcher Ausdruck aus Marcus V. 18 anticipirt ist, und die Auslassung des in seiner Bedeutung nicht gewürdigten καὶ περὶ τῶν χοίρων und ἤρξαντο.

V. 18 Während nun die Urrelation einfach berichtete, wie Jesus, der Bitte der Landesbewohner willfahrend, in einen Kahn einstieg und überfuhr, schaltet Marcus noch eine Scene ein, welche sich gerade beim Besteigen des uns aus 3, 9. 4, 1. 36. 37. 5, 2 bekannten Kahns zutrug. Daher das Imp. neben dem Part. praes., welches die Gleichzeitigkeit beider Acte hervorhebt. Es bat ihn nämlich der einst von Dämonen Besessene, wie Marcus jetzt im Unterschiede von V. 15. 16 selbstständig schreibt, dafs er mit ihm sein d. h. sein ständiger Begleiter (3, 14) werden dürfe (vgl. zu dem ἵνα nach παρακαλ. V. 10, nur dafs hier, wo der Bittende selbst Subj. ist, die permissive Fassung nothwendig wird). Gewifs nicht Furcht vor den Dämonen, sondern dankbare Liebe war
V. 19 es, was ihn zu der Bitte trieb. Jesus aber liefs ihn nicht mit ihm sein. So wird man nach Analogie von 1, 34 contextmäfsig ergänzen müssen, da für den von den Auslegern gewöhnlich substituirten Begriff der Zulassung die im Context nicht dargebotene Vorstellung des Jüngerkreises nothwendig zu ergänzen wäre. Ob Jesus durch pädagogische Rücksichten, oder durch die Vergangenheit des Menschen, oder durch andere Beweggründe sich zu dieser Weigerung bestimmen liefs, hat der Exeget nicht zu fragen, da

er Erzähler in dem folgenden Worte Jesu (bem. das λέγει wie 1, 41) auf das Motiv
er Zurückweisung ausdrücklich hinweist: Gehe hin in dein Haus, sagt er, zu den Dei-
gen und verkündige ihnen, wie Grofses der Herr (natürlich Gott) dir gethan und wie
sich deiner erbarmt hat[1]). Auch hier sorgt Jesus nicht für die Ausbreitung seiner
eilwunder, welche er nach 1, 44 nicht wünscht, sondern er will nur die vollzogene
eilthat der Familie des Geheilten zum Segen setzen, und dies ist nach Marcus der
rund, weshalb er denselben den Seinigen zurückgiebt. Wie 1, 45 freilich der Geheilte
rect gegen seinen Befehl handelt, so geht er auch hier weit über das ihm Aufgetra-
ne hinaus. Denn er ging fort und begann (in Folge des Befehls Jesu) zu verkün- V. 20
gen, aber nicht in seinem Hause, sondern in dem ganzen Landstrich, der seine Hei-
ath war, in der Dekapolis, in deren Bereich jenes Gerasa (5, 1) also gelegen haben
nfs. Und während ihn Jesus die ihm widerfahrene Gottesgnade verkündigen hiefs,
ren Offenbarung eines der Zeichen der gekommenen Heilszeit ist, weist der Geheilte
f den hin, durch welchen ihm die Gottesgnade bei seiner Heilung zu Theil geworden.
aher jetzt der Aorist im Unterschiede von V. 19 und die ausdrückliche Nennung des
amens ὁ Ἰησοῦς. Wenn Marcus schliefslich schildert, wie Alle, die es hörten, darüber
aunten (bem. das Imp.), so will er damit andeuten, wie trotz der Unempfänglichkeit
rer, die Jesum aus dieser Gegend verscheuchten, seine Expedition dahin doch für
e Bevölkerung im Ganzen nicht ohne segensreichen Erfolg blieb[2]) (vgl. zu 7, 31—37).

Die Art, wie Lucas gleich die Rückkehr Jesu berichtet, erinnert bis auf den feh-
nden Artikel vor πλοῖον so auffallend an den Schlufs der apostolischen Quelle und
eht in so auffälliger Disharmonie zu der dann aus Marcus aufgenommenen Bitte des
eheilten, die natürlich der Rückkehr voranging, dafs die Vermuthung, dem Erzähler
ibe zunächst jener vorgeschwebt, kaum abzuweisen ist. Im Uebrigen bem. die Er-
uterung des ὁ δαιμονισθείς nach V. 35, die Vermeidung des zeugmatischen Gebrauch
on ὅσα, wie des Wechsels von Perf. und Aor., die Erklärung des ὁ κύριος durch ὁ θεός
id die nachdrückliche Voranstellung des σοι. Statt der Dekapolis, die er nirgends
ennt, läfst Lucas den Geheilten nur in seiner Stadt (vgl. V. 27) verkündigen (bem. das
ρύσσειν des Marcus), wodurch zugleich wie 5, 15 sein Ungehorsam gemildert wird.
em., wie V. 39 sogar noch das διηγεῖσθαι aus Marcus V. 16 nachklingt. Hätte Marcus
en Matthäus und Lucas combinirt, so hätte er aus Ersterem nur das παραχαλεῖν und
e ὄρια V. 17 aufgenommen!

---

[1]) Man wird passender das ὅσα zu beiden Gliedern ziehen (Myr.), als beim zweiten ὅτι
ganzen (de W.), da der Uebergang des Neutr. plur. in die Adverbialvorstellung überaus
ahe liegt. Der Wechsel des Perf. und Aor. erklärt sich daraus, dafs dort die Gottesthat
emeint ist, welche in dem dauernden Geheiltsein ihm zu Theil wird, hier die Erbarmungs-
weisung, welche in der Heilung als einmaliger Thatsache vorliegt.

[2]) Alle Deuteleien dieser Geschichte, die von der Voraussetzung ausgehen, dafs der
eheilte ein Heide war, sind ohne allen Anhalt in der Darstellung, da V. 7. 19 offenbar nur
n einen Juden denken läfst und die Schweineheerde, die allerdings auf stark gemischte
evölkerung deutet, nicht beweist, dafs Jesus dort Andere aufsuchte, als die vielfach in heid-
isches Leben verflochtenen ἁμαρτωλοί, denen er auch in Galiläa nachging (2, 16).

5. 5, 21—43. Die erste Verspottung Jesu.

Unter demselben Gesichtspunkt, wie die vorige Geschichte, reiht Marcus noch eine zweite an, sofern sich auch in ihr die Unempfänglichkeit der Menschen gegenüber der Wunderwirksamkeit Jesu zeigt. Dafs Jesus hier, im Begriff eines seiner gröfsten Wunder zu thun, verlacht wird (5, 40), ist die Pointe der Geschichte, um derentwillen sie sich der vorigen sachlich anreiht. Dafs er auch diese Erzählung aus der apostolischen Quelle aufnahm (vgl. Jahrb. 1865, S. 345. 346), erhellt schon daraus, dafs in sie eine andere Geschichte (die Heilung des blutflüssigen Weibes V. 24—34) verflochten ist, welche dort einfach nach treuer Erinnerung eingereiht war, während sie mit dem Gesichtspunkte, aus welchem Marcus hier die Hauptgeschichte aufnahm, garnichts zu thun hat, wenn er dieselbe auch zu einem ähnlichen Contrast mit 5, 40 ausgestaltet, wie er 4, 41 einen solchen zu 5, 17 bildet. Die beiden Geschichten von dem Ausfluge aufs Ostufer und der Todtenerweckung folgten, wie Matthäus zeigt, in der apostolischen Quelle nicht aufeinander, erst Marcus hat sie wegen des analogen Gesichtspunktes, aus dem er beide betrachtet, zusammengereiht; ihre nur scheinbar zeitliche Zusammengehörigkeit (vgl. zu V. 21) ist lediglich sein schriftstellerisches Werk[1]).

---

[1]) Klst. S. 121 betrachtet als den Gesichtspunkt, unter welchem die vier Geschichten (Stillung des Meeres — Teufelaustreibung — Heilung der Blutflüssigen — Todtenerweckung) zusammengestellt sind, die Darstellung, welcher thatsächlichen Selbstoffenbarungen der wunderbaren Heilandsmacht Jesu die Jünger haben Zeugen sein dürfen. Damit soll sich denn freilich der ganz heterogene Gesichtspunkt verknüpfen, wie das Erleben dieser Wunder Jesu sie für den Beruf der Verkündigung ausgerüstet habe, indem die beiden ersten sie zuversichtlichen Muth und geduldigen Sinn lehren, die beiden letzten, als was sie Jesum dem Glauben verheifsen dürfen, sei es zur Rechtfertigung seiner Kühnheit, sei es zur Festigung und Tröstung desselben in der Prüfung, oder, wie es ein andermal heifst, dafs dem Heilandsvermögen Jesu sein Heilandswille und diesem jenes entspreche. Das Aufsuchen solcher sinnvollen Beziehungen zwischen den einzelnen Geschichten, worin Klst. so reich ist, fördert aber, je mannigfaltiger sie werden, um so weniger das Verständnifs der Composition, vorausgesetzt dafs die Stoffe derselben gegeben waren und nicht rein erdichtet sind, da dann je doch immer nur ein Gesichtspunkt die Zusammenordnung wirklich bedingt haben kann, während alle anderen Beziehungen, wenn wirklich vorhanden, doch nur ein unerklärliches Spiel des Zufalls sind. Dafs aber der grundlegende Gesichtspunkt, von welchem Klst. ausgeht, verfehlt ist, erhellt einfach daraus, dafs in der Geschichte von dem Besessenen die Jünger garnicht erwähnt werden, bei der Todtenerweckung aber ausdrücklich nur die drei Vertrauten, so dafs der Erzähler nicht beabsichtigt haben kann, die Erlebnisse der Jünger als der späteren Verkündiger des Evangeliums darzustellen. In einfacherer Weise und jedenfalls sinnvoller als Baur, der bei der im vollen Glanze sich zeigenden Gröfse Jesu stehen bleibt (S. 36), sucht Vlkm. diese vier Geschichten als Zeugnisse der Allgewalt Jesu zusammenzufassen, der über alle von aufsen ihm entgegentretenden, noch so furchtbaren feindlichen Gewalten siegt, den Sturm und das Dämonenheer, die unheilbarste Qual und den Tod. Sehen wir auch hier wie überall von seinen allegorisirenden Spielereien ab, die für den Exegeten garkeinen Werth haben, sowie von der doch nur scheinbaren Parallelisirung dieser vier feindlichen Gewalten, von denen nur die erste wirklich feindselig gegen Jesum auftritt (vgl. S. 165 Anm.), so bildet ja allerdings die Austreibung eines ganzen Dämonenheers ebenso in gewissem Sinne den Superlativ der Teufelaustreibungen, wie die Heilung einer als unheilbar constatirten Plage den Superlativ der Krankenheilungen, und die Darstellung des Marcus hebt gerade die Züge, in denen sich diese Einzigartigkeit beider Geschichten zeigt, sehr geflissentlich hervor; die Stillung des Meeres und die Todtenerweckung stehen aber ohnehin in seinem Evangelium einzigartig da. Daraus folgt allerdings, dafs er in den von ihm benutzten Stoffen das für die Offenbarung der vollen Messiasherrlichkeit Jesu besonders Wirksame ins vollste Licht zu stellen beflissen war, aber nicht, dafs er diese vier Geschichten unter dem Gesichtspunkte einzigartiger Machterweisungen Jesu zusammenstellte. Vielmehr nöthigt der Anschlufs der Syna-

a) Der Eingang.

Matth. 9, 1: καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν.	Marc. 5, 21—24.	Luc. 8, 40—42.
V. 18: ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς,	V. 21: καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ πλοίῳ πάλιν εἰς τὸ πέραν, συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν· καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν.	V. 40: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ὑποστρέψειν τὸν Ἰησοῦν ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος· ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν.
ἰδοὺ ἄρχων εἷς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων·	V. 22: καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων, ὀνόματι Ἰάειρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ,	V. 41: καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰάειρος, καὶ αὐτὸς ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ,
ὅτι ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν, ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρά σου ἐπ' αὐτήν, καὶ ζήσεται.	V. 23: καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ λέγων ὅτι τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ.	V. 42: ὅτι θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα (cf. Marcus V. 42) καὶ αὕτη ἀπέθνησκεν.
V. 19: καὶ ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἠκολούθει αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.	V. 24: καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ. — —	ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτόν — —

V. 21: Die Umstellung des *πάλιν* nach *εἰς τὸ πέραν* (Ti. Vlkm. nach ℵD it. syr.) bezweckte offenbar seine Verbindung mit *συνήχθη* (vgl. 3, 20) und soll auf 4, 1 zurückweisen. Wäre dagegen diese Stellung ursprünglich, so hätte auch eine Beziehung zum Vorigen keine Umstellung nothwendig gemacht. — **V. 23**: Das *παρακαλεῖ* (Ti. Myr. Vlkm. nach ℵACL) ist offenbar Conform. nach den vorigen Präsentt. (vgl. zu 2, 15), die bloſse Aenderung des Imp. nach Luc. ist ganz unwahrscheinlich, und daſs letzteres nicht gegen den Gebrauch des Marc. ist (Myr.), zeigt 5, 10. Auch an dem Verb. finit. konnte man Anstoſs nehmen, wie der andere Zweig des emendirten Textes zeigt (D it.), der es ins Particip verwandelt und mit dem folgenden *λέγων* verbindet. — Das im emendirten Text heraufgenommene *αὐτῇ* hat auch das *τὰς χεῖρας* mit sich gezogen. — Die Verwandlung des zweiten *ἵνα* in *ὅπως* soll die monotone Wiederholung derselben Partikel vermeiden (vgl. zu 1, 16. 26); das *ζήσεται* ist aus Matthäus.

Nun erst nimmt Marcus die Notiz der apostolischen Quelle auf, daſs Jesus in dem V. 21
Kahne, in den er V. 18 einstieg, übersetzte und so wieder auf das jenseitige Ufer kam, von dem er 4, 35 ausgefahren. Das Hauptsubject muſste hier natürlich genannt werden, weil V. 20 von einem Anderen etwas erzählt war, was weit über den Punkt, an welchem die Erzählung von Jesu stehengeblieben war, hinausführte. Das *πάλιν* aber hebt hervor, daſs wir uns wieder in die Gegend versetzen sollen, wo im Gegensatze zu der Unempfänglichkeit, die Jesus am Ostufer fand, die ganze Bevölkerung begeistert an ihm hing und seine Heilthätigkeit aufsuchte. So kam denn auch hier sofort wieder eine groſse Volksmasse zusammen, deren Trachten auf ihn gerichtet war (bem. das *ἐπ' αὐτόν* im Unterschiede von dem bloſsen *πρὸς αὐτόν* 4, 1 und dazu 6, 53. 11, 13). Indem nun aber Marcus aus der Erzählung in die allgemeine Schilderung übergeht, wie

---

gegenscene zu Nazareth, wie der leitende Gesichtspunkt der vorhergehenden Geschichten (3, 20 — 4, 34), das Motiv der Zusammenordnung in 5, 17 und 5, 40 zu suchen. Daſs die Geschichte vom Meeressturm und von der Blutflüssigen unter den hier indicirten Gesichtspunkt nicht passen, ist nur ein Beweis, daſs ihre Einschaltung nicht Sache unseres Evangelisten ist, wenn derselbe auch die ihm durch seine Quelle gegebene Verbindung derselben mit den beiden Hauptgeschichten für seine Zwecke zu verwerthen gewuſst hat. Daſs aber die von ihm hergestellten Beziehungen die eigentliche Pointe dieser Geschichten nicht berühren, zeigt deutlich, daſs sie nicht um derselben willen an ihren Ort gestellt sind.

Jesus sich am Meere entlang (vgl. 4, 1) aufhielt, schneidet er absichtlich jeden zeitlichen Zusammenhang mit der vorigen Erzählung ab (vgl. 2, 13) und versetzt die folgende Geschichte nur in die Situation, wie sie sich an dieser gewöhnlichen Stätte seiner Wirksamkeit immer wieder von selbst ergab. Ganz ohne Grund schliefst daher Klst. S. 112 hier auf die Aufnahme eines fremden Erzählungstypus.

V. 22 In dieser Situation nun fixirt das Präsens den Moment, mit dem die neue Geschichte beginnt (vgl. 1, 30). Auch hier ist aber das *καὶ ἔρχεται* nur die Wiedergabe des *καὶ ἰδού* der Quelle (vgl. 1, 40. 2, 3. 3, 31), die hier genau wie Matth. 8, 2 das Auftreten des *ἄρχων* einführte, nur noch mit dem hebraisirenden *εἷς*, welches Marcus benutzte, um das unbestimmte *ἄρχων* näher dahin zu erläutern, dafs es einer aus der Classe der Synagogenvorsteher war. Denn an die Vorsteher einer bestimmten Synagoge (vgl. Act. 13, 15), etwa der in Capharnaum, zu denken, bietet der Context gar keinen Anlafs. Marcus fügt noch den Namen hinzu, an dessen immer nicht auf den Vater der Erweckten sondern höchstens auf diese selbst passender Deutung sich Strauſs S. 467 und Vlkm. S. 321, die denselben für erdichtet halten, um so vergeblicher abmühen, als der Name יָאִיר durch Num. 32, 41 belegt, von Marcus nicht gedeutet, ja durch die Gräcisirung seine etwaige Bedeutung unkenntlich gemacht ist. Das *προσκυνεῖν* der Quelle ist auch hier ganz wie 1, 40 in den einfachen Fufsfall, den Marcus sofort er-

V. 23 folgen läfst, sobald der Kommende Jesum ansichtig geworden, und in die flehentliche Bitte zerlegt, nur dafs er diese als ein mehrfach wiederholtes Bitten schildert (vgl. das Imp. und *πολλά* wie V. 10). Daher können auch die folgenden Worte nur mit *ὅτι* recit. (vgl. 1, 15) als der wesentliche Inhalt seiner Bitten eingeführt werden, die sich Marcus offenbar viel eingehender und viel dringlicher ausgesprochen denkt, als es in den Worten der Quelle geschah (vgl. zu 1, 40). Wenn nun die Urrelation in ihrer skizzenhaften Weise gleich den Vater mit der Todesbotschaft kommen liefs, da es ihr überall nur auf den Gang zur Todtenerweckung ankam, so weifs dies Marcus nach V. 35 genauer. Der Vater meldet noch nicht, dafs sie eben gestorben sei, sondern nur, dafs sie in den letzten Zügen liege (*ἐσχάτως ἔχειν*, analog dem bei Marcus so häufigen *κακῶς ἔχειν*), und seiner Vorliebe für Diminutiva bot es sich hier sehr natürlich dar, den Vater von seinem (nach V. 42 zwölfjährigen) Töchterlein reden zu lassen. Wenn nun aber Marcus, im Uebrigen dem Urbericht folgend, den Vater nicht nur bitten läfst, dafs Jesus komme und ihr die Hand auflege, damit sie (wie er hinzufügt) gerettet werde von der Krankheit, die sie soweit gebracht, sondern nun auch noch das *καὶ ζήσῃ* hinzusetzt, so klingt hier doch offenbar der Wortlaut der älteren Darstellung hindurch, in welcher der Vater die Hoffnung aussprach, dafs die Gestorbene in Folge der erbetenen Handauflegung

V. 24 (wieder) leben werde[1]). Mit der Notiz, dafs Jesus mit dem Bittenden fortging, schliefst dieser vorbereitende Eingang.

---

[1]) Das *ἵνα* ist wie 12, 19 Umschreibung des Imperativ (vgl. das klassische *ὅπως* c. ind. fut.), welche der unbestimmten Angabe über den Inhalt seines Bittens (vgl. das *ὅτι* rec.) entspricht: Du solltest kommen und ihr die Hände auflegen. Auch der Singular *τὴν χεῖρά σου* ist gewifs das Ursprüngliche, dem Marcus den technischen Ausdruck für die Handauflegung substituirt hat. Alle bisherigen Versuche, den Matthäustext aus einer Verkürzung des Marcus zu erklären, sind so völlig erfolglos gewesen, dafs sie nur das umgekehrte Verhältnifs bestä-

Lucas, der nach der Vorwegnahme der Rückkehr (V. 37) nun zu derselben zurückgreifen mufs (*ἐν τῷ ὑποστρέφειν*), motivirt das neue Zusammenströmen des Volks bei Marcus dadurch, dafs eine bereits auf ihn wartende Volksmenge den Rückkehrenden in Empfang nahm. Merkwürdig aber ist die Art, wie Lucas, den wir schon V. 37 die Darstellung des Urberichts in den Blick fassen sahen, denselben im Folgenden nach Marcus erweitert. Aus ihm rührt das *ἰδου ἦλθεν — ἄρχων (τῆς συναγ.)* her, während er doch V. 49 mit Marcus *ἀρχισυνάγωγος* hat; aus Marcus der Name und die Auflösung des *προσεκύνει*, das er auch sonst vermeidet, sogar wo Marcus es hat (vgl. V. 28). Den Inhalt der Bitte, die er in indirecter Rede giebt, beschränkt er darauf, Jesus möge in sein Haus eingehen (Erläuterung des *ἐλθών*), weil von der erbetenen Handauflegung später garnicht mehr die Rede ist. Dagegen motivirt er dieselbe selbstständig dadurch, dafs die Tochter sein einziges Kind war (vgl. 7, 12. 9, 38) und anticipirt wie 5, 17 die Angabe über das Alter der Tochter, die Marcus erst giebt, wo sie für seine Erzählung in Betracht kommt (V. 42). In der Angabe über den Zustand des Mädchens mufs er dem Marcus folgen (vgl. V. 49); aber indem er das *ἀπέθνησκε* (sie war im Begriff zu sterben) wählt, schliefst er sich doch im Ausdruck möglichst der Urrelation an. Da Lucas *ὑπάγειν* nicht nur nicht selbstständig braucht, sondern es auch fast consequent vermeidet, wo er es bei Marcus begegnet, so hat er auch in dem *ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτόν* wahrscheinlich den Fortgang der Urrelation erhalten, während Matth. V. 19 als eine durch die Anknüpfung an das Vorige (V. 18) motivirte Umbildung erscheint.

b) Die Einschaltung.

	Marc. 5, 24—34.	Luc. 8, 42—48.
Matth. 9, 20: καὶ ἰδοὺ γυνὴ αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη	V. 24: — — καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς, καὶ συνέθλιβον αὐτόν.	V. 42: ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν.
	V. 25: καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη,	V. 43: καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα, ἥτις ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον οὐκ ἴσχυσεν ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι,
	V. 26: καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα,	
προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ·	V. 27: ἀκούσασα τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ·	V. 44: προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ,
V. 21: ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ· ἐὰν μόνον ἅψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, σωθήσομαι.	V. 28: ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἅψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ, σωθήσομαι.	
	V. 29: καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος.	καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς.
V. 22: ὁ δὲ στραφεὶς	V. 30: καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν, ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν· τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων;	V. 45: καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· τίς ὁ ἁψάμενός μου; ἀρνουμένων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ· ἐπιστατα, οἱ ὄχλοι συνέχουσίν σε καὶ ἀπο-

tigen können. Dafs aber das *ἄρτι* sich nur aus dem Marcustext erkläre (Vlkm.), ist völlig grundlos, da in ihm nur die Vorstellung hindurchblickt, dafs eine Wiederbelebung nur erfolgen könne, wenn der Tod eben erst erfolgt war. Dies auch gegen Scholten S. 128, der diese Bitte unwahrscheinlich findet. Aber daraus, dafs die älteste Quelle in ihrer compendiarischen Weise es so darstellt, folgt auch keineswegs, dafs dies der genaue Sachverhalt war, den vielmehr erst Marcus aus selbstständiger Ueberlieferung hergestellt hat.

V. 31: *καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε, καὶ λέγεις· τίς μου ἥψατο;*

καὶ ἰδὼν αὐτὴν

V. 32: *καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν.*

V. 33: *ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.*

εἶπεν· θάρσει θύγατερ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.)

V. 34: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· θύγατερ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.*

θλίβουσιν. V. 46: *ὁ δὲ σοῦς εἶπεν· ἥψατό μού ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ.*

V. 47: *ἰδοῦσα δὲ ἡ γυν οὐκ ἔλαθεν, τρεμοῦσα ἦ καὶ προσπεσοῦσα αὐτ ἣν αἰτίαν ἥψατο αὐτοῦ γειλεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ καὶ ὡς ἰάθη παραχρῆμα. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· θύγατ πίστις σου σέσωκέν σε· πο εἰς εἰρήνην.*

V. 25: Zu der Umstellung des Zahlworts vgl. zu 1, 13. — **V. 26**: Das *αὐτῆς* ist in (wie auch in B) zu oft in *ἑαυτ.* verwandelt (vgl. 6, 40. 7, 30. 33. 9, 14. 15, 24), um dies m Ti. Vlkm. für echt zu halten, obwohl hier CDΔ nach ihm corrigiren. — **V. 27. 28**: Wie d *τά* vor *περὶ τ. Ἰησ.*, so ist das in *κἂν* wiederholte *ἐάν* zur Vereinfachung des Ausdrucks i emendirten Texte weggelassen und das dadurch ausgefallene *ἅψωμαι* am Schlusse restituir Doch entspricht auch die nachdrückliche Voranstellung des *τῶν ἱματ. αὐτ.* der sonstige Weise der Emendatoren (vgl. zu 1, 37). Das *ἱματίου* (ℵD) ist wohl nicht aus Matthäus, sor dern aus V. 27. — **V. 33**: Der einfache Dativ ward durch *ἐπ'* (Rcpt. nach A Mjsc.) od *ἐν* (Δ) glossirt. Letzteres könnte zwar in den ältesten Majuskeln nach *γέγονεν* ausgefalle sein; doch spricht 9, 21 für den blofsen Dativ. — **V. 34**: Das fehlerhafte *θυγάτηρ* hat auch in der Lucasparallele und Joh. 12, 15. In Matth. 9, 22 ist es bereits corrigirt, ab noch in den aus seiner Textform stammenden Codices DL erhalten, von denen hier noch l bei Lucas L, bei Johannes ADLΔ es theilen.

V. 24 Den Zwischenact beginnt Marcus, wie er pflegt, mit einer Schilderung der Situ tion, in welcher er spielt, weshalb auch vor *καὶ ἠκολούθει* voll interpungirt werde werden mufs (vgl. Klst.). Wie nach V. 21 zu erwarten, folgte ihm auch, als er nu vom See aufbrach, eine grofse Volksmenge und sie umdrängte ihn (bem. den auf d Collectivum bezüglichen Plural wie 2, 13). Das den Ausdruck aus 3, 9 steigernde Con positum deutet an, wie sie ihn von allen Seiten zusammendrückten (vgl. das *συμπνίγει* 4, 7. 19 und das *συντρίβειν* 5, 4). Da erscheint nach der Urrelation ein Weib, das se V. 25 zwölf Jahren blutflüssig war, d. h. an einem chronischen Blutabgange litt, und rüh herzutretend von hintenher die Quaste seines Kleides an. Den medicinischen Termin der Quelle (vgl. Lev. 15, 33) erläutert Marcus dahin, dafs sie mit einem Blutflufs b haftet war (eigentlich im Zustande des Blutflusses sich befand), behält aber den Acc sativ der Zeitdauer mit der nachdrücklichen Voranstellung der Zahl der Jahre be Aber die Krankheit war nicht nur höchst langwierig, sondern auch nach aller mensc V. 26 lichen Berechnung unheilbar. Daher schildert Marcus in vier, dem *οὖσα* coordinirte Participien, wie sie keine Schmerzen und keine Kosten gescheut hatte, um sich kurire zu lassen und doch nicht (wie man denken sollte, daher die subjective Negation) i irgend einem Punkte gebessert war (eigentlich Nutzen davon erfahren hatte), sonde sich nur immer mehr verschlechtert hatte (eigentlich ins Schlimmere gerathen war). Si hatte nämlich Vieles von vielen Aerzten erduldet, also sich immer an neue gewan und sich nicht gescheut, sich den qualvollen Kuren und Experimenten zu unterwerfe an denen die jüdischen Aerzte diesem Uebel gegenüber so besonders reich ware Dazu hatte sie sichs viel kosten lassen; denn Alles, was sie geben konnte (eigentlic

was von ihr herkam und ihr also angehört hatte, vgl. *οἱ παρ' αὐτοῦ:* 3, 21), hatte sie zur Bezahlung dieser Aerzte aufgewandt. Schon dieser langathmige Participialsatz erklärt sich nur daraus, dafs Marcus die ganze Leidensgeschichte des Weibes wie commentirend in den Hauptsatz der Urrelation einschaltet (vgl. Klst.). Nun hatte aber dort das Hauptverbum bereits ein Participium vor sich (*προσελθοῦσα*), das Marcus nur der V. 27
V. 24 geschilderten Situation entsprechend dahin abänderte, dafs das Weib in dem Jesu nachfolgenden Volkshaufen mitgekommen war, und indem er nun dieses ihr Kommen noch durch ein neues ihm subordinirtes Participium motivirt, entsteht diese ungeheuerliche Periode mit ihren sieben Participialsätzen. Sie war nämlich gekommen, weil sie gehört hatte, was man von Jesu erzählte und weil ihr dies die Hoffnung erweckt hatte, dafs auch ihr, menschlich angesehen, unheilbares Leiden bei ihm noch Heilung finden könne. So bildet dieses Weib, das Jesu auf das blofse Gerücht von ihm auch das scheinbar Unmögliche zutraut, im Sinne des Erzählers das gerade Gegenstück zu denen, die ihm auch auf sein ausdrückliches Wort das bei Menschen allerdings ebenso Unmögliche nicht zutrauen (5, 40). In welcher Weise sie aber Heilung zu finden hofft, das erzählt Marc. genau nach der apostolischen Quelle (bem. das *ἱματίου,* während er V. 28. 30 den Plural schreibt und das sonst nie bei ihm vorkommende *ὄπισθεν,* vgl. dagegen Matth. 15, 23), nur die Erwähnung der Quaste (vgl. 6, 56), die Jesus nach dem Gesetz an den vier Zipfeln seines Obergewandes trug, läfst er weg, vielleicht weil es ihm unwahrscheinlich schien, dafs die Frau im Volksgedränge (V. 24) gerade die Quaste zu treffen hoffen sollte. Vielmehr berührt sie nur von hinten her sein Gewand, was er denn sofort dadurch erläutert, dafs sie sagte: Wenn ich berührt haben werde, wenn V. 28
auch seine Kleider (und nicht ihn selbst), werde ich gerettet werden, nämlich von dem Verderben, dem das unheilbare Uebel mich rettungslos entgegenführt. Weil dies natürlich nur die Summa der Erwägungen ist, mit denen sie ihr scheinbar so widersinniges Unternehmen vor sich selbst oder Anderen zu rechtfertigen pflegte, werden die Worte mit *ὅτι* rec. eingeführt (vgl. zu 1, 15) und das Imp. in der Beschreibung ihres Motivs pafst ganz zu der Ausdrucksweise des Marcus. Weshalb die Frau sich nicht einfach direct an Jesum wandte, wird, wenn man nicht einfach dabei stehen bleiben will, dafs es bei dem massenhaften Zudrang für den Einzelnen immer schwer war, mit seinen speciellen Angelegenheiten zu ihm zu kommen, wohl am einfachsten aus der natürlichen Schamhaftigkeit zu erklären sein, welche sie hinderte, gerade ihr Leiden ihm vor dem Volke zu decouvriren.

Die Erklärung von dem Verhalten des Weibes (V. 28) ist ganz in der Alles so weitläufig motivirenden Weise des Marc. und wahrscheinlich erst aus ihm in unsern Matth. (V. 21) übergegangen (bem. das erläuternde *ἐν ἑαυτῇ,* das den Ausdruck vereinfachende *μόνον* und die Herstellung des conformen *ἱματίου*). Lucas hat es noch nicht, obwohl er gerade in V. 44 wörtlich den Tenor der Urrelation gegen Marcus beibehält. Aus diesem dagegen nimmt er die ausführlichere Beschreibung der Krankheit auf, nur den schwerfälligen Ausdruck desselben wesentlich vereinfachend. Freilich ist weder von den Kuren, die sie ausgestanden, noch von der steten Verschlimmerung die Rede; allein dafs der Arzt Lucas das den Aerzten zur Unehre Erzählte weggelassen habe (Hltzm.), ist doch wohl nur ein Scherz; denn dafs keiner sie zu heilen vermochte, steht auch

bei ihm, nur dafs noch stärker hervorgehoben wird, wie sie trotzdem all ihr Vermögen für Aerzte verschwenden mufste, was ihnen wahrlich nicht zur Ehre gereicht. Gewifs verräth es den reflectirenden Schriftsteller, dafs Lucas neben der unheilbaren Krankheit als ebenso beklagenswerth den gänzlichen Verbrauch alles nothwendigen Lebensbedarfs hervorhebt, während bei Marcus dies nur gelegentlich angedeutet war, weil ihm Alles an der Hervorhebung dessen liegt, was für die Charakteristik ihres Glaubens in Betracht kommt. Die Schilderung des Volksgedränges im Eingange war für das im Folgenden aus Marcus Entlehnte (vgl. V. 45) unentbehrlich und wird daher im Ausdruck nur noch gesteigert (*συνέπνιγον*).

V. 29 Nach unserem Erzähler verdorrte nun sofort die Quelle ihres Blutes (Levit. 12, 7: מְקֹר דָּמֶיהָ), d. h. nicht der Ausflufs (Vlkm.), sondern der Sitz der Blutaussonderung, der als eine das Blut fliefsen lassende Quelle gedacht ist, so dafs, sobald diese verdorrt ist, der Blutflufs völlig und für immer aufhört. Zugleich aber merkte das Weib es auch am Leibe, d. h. an dem Genesungsgefühl, das plötzlich ihren ganzen Körper durchdrang, dafs das Uebel nicht etwa momentan sistirt, sondern dafs sie geheilt ist und bleibt (bem. das Perf.) von ihrer quälenden Plage (3, 10). Charakteristisch für die Darstellungsweise des Marcus ist es nun, wie er die eigentliche Erzählung erst da wieder aufnimmt, wo das Weib, dessen Verhalten für ihn die eigentliche Pointe der ganzen
V. 30 Erzählung ist, handelnd auftritt (V. 33). Was dazwischen steht (V. 30—32) bildet also sachlich, so zu sagen, eine Parenthese innerhalb der Darstellung, welche in fortlaufenden Imperfectis beschreibt, unter welchen Umständen es zu dem folgenden Thun der Frau kam (vgl. zu V. 9) und dabei zugleich den näheren Hergang der wunderbaren Heilung, die dazu Veranlassung gab, durch ein Gespräch Jesu mit den Jüngern erläutert. Sofort nämlich fragte Jesus, dessen Name, nachdem so lange das Weib Subject gewesen (V. 25—29), ausdrücklich wieder genannt werden mufs (vgl. V. 6. 15), wer ihn an seinen Kleidern angerührt habe. Diese Frage kann natürlich sehr wohl von Jesu gethan sein, indem er sich in der Volksmenge, die ihn wie das Weib umgab (V. 27), umwandte, da auch die Urrelation, indem sie Jesum sich umsehen und das Weib erblicken läfst, voraussetzt, dafs er nicht wufste, wer ihn berührt habe. Allein die Art, wie Marcus diese sofortige Frage motivirt, beruht natürlich lediglich auf seiner Vorstellung von dem Hergange der Heilung. Während nämlich nach der einfachsten Auffassung Jesus wirklich nur eine äufsere Berührung merkte, hebt er hervor, wie im Gegensatz zu dem Weibe, das leiblich den Erfolg der Berührung merkte, Jesus innerlich (vgl. das *ἐν ἑαυτοῖς* 2, 8) und darum noch viel klarer und gewisser (bem. das Compos. und dazu 2, 8) merkte, wie die von ihm (auch sonst) ausströmende Heilkraft (so eben in einem einzelnen Falle) ausgegangen sei[1]). Daraus folgt aber, dafs die moderne Vorstellung

[1]) Erklärt man mit Myr. Vlkm.: Die von ihm ausgegangene Kraft, so bleibt die Wortstellung immer sehr auffallend. Das Participium steht nach echt griechischer Weise von dem Object des Merkens, weil dasselbe an einem anderen Gegenstande zur Erscheinung kommt (vgl. Luc. 8, 46), wie ganz gewöhnlich bei *βλέπειν* (vgl. V. 31) und *ἀκούειν* (vgl. V. 36). Das Richtige hat schon Bleek. Auch das *μου* zu *ἱματίων* zu ziehen (de W.) verbietet die Einfachheit der Wortstellung bei Marcus, da zu einer so starken Betonung des *μου* hier kein Grund vorlag. Der zweite, durch das Verbum getrennte Genitiv bestimmt also näher den Theil, an welchem die Berührung erfolgte. Das *εὐθύς* gehört, weil das Subject dazwischen tritt, schwerlich unmittelbar zu *ἐπιγνούς*, sondern zum Hauptverbum und wird durch das fol-

von einer durch die Berührung hervorgerufenen momentanen Stimmung und Gegenbewegung seines leiblichen Organismus (Klst.) dem Evangelisten durchaus fremd ist. So wenig es ein körperliches Gefühl sein kann, das durch das ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ im ausdrücklichen Gegensatz zu ἔγνω τῷ σώματι (V. 29) bezeichnet wird, so wenig ist die Jesu bei seinen Heilungen entströmende Heilkraft als etwas Körperliches und darum das diesmalige Ausgehen derselben auch schwerlich durch die körperliche Berührung als solche vermittelt gedacht. Noch weniger freilich kann dies Ausgehen, wie die ältere Apologetik bis auf Ebrard es darstellte, durch den Willen Jesu vermittelt gedacht sein, da die Frage Jesu es über allen Zweifel erhebt, dafs das Ausströmen als ein unwillkürliches gedacht ist, von dem er nur weifs, dafs es in Folge einer Berührung eingetreten (vgl. Klst.). Dies Alles wird aber noch klarer gemacht durch die Ant- V. 31
wort der Jünger, welche ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dafs das Volk Jesum von allen Seiten umdrängt (vgl. V. 24), also körperliche Berührungen ganz unvermeidlich sind, weshalb er doch nicht nach einem Einzelnen fragen könne, der ihn berührt habe, wo er, wie alle Anderen, fortwährend von Vielen berührt werden mufs (bem. das hier mit Nachdruck voranstehende μου). Gewifs soll diese Antwort nicht eine Irrthumsfähigkeit Jesu voraussetzen (Br. S. 37), der eine zufällige Berührung für eine absichtliche gehalten habe, aber auch nicht das Ganze als ein Erlebnifs der Jünger charakterisiren, das sie für ihre künftige Aussendung erziehen wollte (Klst.), sondern sie dient lediglich dazu, zu erklären, wie der Erzähler auf jene Motivirung der Frage Jesu (V. 30) und damit auf seine ganze Auffassung von dem Hergange der Heilung gekommen ist. Haben die Jünger von ihrem Standpunkte aus unzweifelhaft Recht zu fragen, wie sie fragen, so kann eben Jesus nicht blofs eine äufsere Berührung, sondern er mufs in Folge derselben innerlich noch etwas Anderes gefühlt haben. Da er dies aber nur bei der Berührung jenes Weibes, und nicht bei den tausendfachen anderen Berührungen, denen er im Gedränge ausgesetzt ist, erfährt, so ist klar, dafs nicht die körperliche Berührung als solche, sondern die in so wunderbarer Glaubenszuversicht (V. 27. 28) unternommene Berührung ihm unwillkürlich die Heilkraft entlockt hat. Da also das Bedenken der Jünger nur mitgetheilt ist, um auf die V. 30 aufgestellte Lö- V. 32
sung dieses Räthsels als auf die einzig mögliche zu führen, so bedarf es keiner Antwort darauf, sondern Jesus kann nun, indem er sich umherschaut (3, 5), um die, welche dies gethan hat, zu erspähen (bem. den Unterschied von βλέπειν und ἰδεῖν wie 4, 12), ruhig die Antwort auf seine hiernach wohlberechtigte Frage (V. 30) abwarten. Denn nicht als ob er an irgend einer kenntlich machenden Wirkung des Kraftempfangs (Myr.) das Weib, wie der Erzähler von seinem und des Lesers Standpunkt aus die Jesu noch ganz unbekannte Person, die ihn berührt hat, näher bezeichnet, erkennen wollte, sondern er erwartet, dafs dieselbe sich nunmehr in Folge seiner Frage irgendwie kund geben werde.

---

gende Particip nur erläutert (vgl. 1, 10). Das erste Particip ist mit „nachdem" aufzulösen und bezeichnet das Motiv der Handlung, das zweite die begleitende Geberde (indem), wie 1, 41. Zu der Verbindung des Part. aor. mit dem die Geltung eines historischen Tempus habenden Imperf. vgl. 2, 8.

Auch diese Einschaltung des Marcus hat sich Lucas nicht entgehen lassen. Den mehr poetischen, aber auch die gründliche Ausrottung des Uebels plastischer darstellenden Ausdruck für die Heilung ersetzt er durch den prosaischeren, dafs sofort (*παραχρῆμα* wie 5, 25) der Blutflufs stillstand, wobei natürlich nicht erst gesagt zu werden brauchte, dafs sie dies körperlich merkte, was auch hier V. 47 vorausgesetzt wird. Das leicht respectwidrig erscheinende Wort der Jünger wird dadurch motivirt und gewissermafsen entschuldigt, dafs Alle leugneten, ihn berührt zu haben; es wird dem Petrus und seinen Genossen zugeschrieben, womit ausdrücklich auf die petrinische Quelle, der es entlehnt, hingewiesen ist; und es wird endlich mit Weglassung der directen Ausstellung gegen die Frage Jesu auf eine gesteigerte Hinweisung auf das Volksgedränge beschränkt und mit dem ehrfurchtsvollen *ἐπίσταται* eingeleitet. Gewifs mit Unrecht meinte also Baur gerade aus diesem Zuge auf die Ursprünglichkeit des Lucas schliefsen zu dürfen, bei dem die Tendenz, die Zwölf herabzusetzen, allein und offen zu Tage liege (S. 39). Aufs Klarste aber zeugt ferner für den secundären Charakter desselben, dafs er die von Marcus gegebene Motivirung (V. 30) Jesu selbst zur Abwehr des bei Marcus unerledigt scheinenden Bedenkens der Jünger in den Mund legt (V. 46). Es hat nicht Marc. ein Wort Jesu in eine Thatsache verwandelt (de W.), da, wenn Jesus es gesagt, es den Erzählern natürlich eine Thatsache war, sondern Lucas hat eine Reflexion des Schriftstellers als Thatsache genommen, auf die sich Jesus selbst berufen konnte. Uebrigens klingt in dem *ἥψατό μού τις* noch der Schlufs der Jüngerantwort aus Marc. an, da Luc. V. 45, die Frage nach der Person stärker markirend, *τίς ὁ ἁψάμενός μου* schreibt.

V. 33 So also lag die Sache nach der Schilderung in V. 30—32, dafs Jesus nun erwarten konnte, es werde die durch die von ihm ausgegangene Kraft Geheilte sich jetzt einfach nennen. Wenn trotzdem das Thun des Weibes mit dem gegensätzlichen *δέ* eingeführt wird, so deutet dasselbe an, dafs für die Geheilte dies Geständnifs doch keineswegs etwas so leichtes war. Warum aber, das sagen die Participia, die dem Hauptverbum vorausgeschickt werden. Das Weib fürchtete sich und zwar so sehr, dafs die Furcht sich in ihrem Zittern kundgab, aber nicht wegen einer angeblichen Gesetzesübertretung (Vlkm.) oder wegen der göttlichen Hoheit Jesu (Klst.), sondern, wie das subordinirte Particip sagt, weil sie wufste, was ihr geschehen sei, dafs sie nemlich durch die unwillkürlich lediglich auf ihre Berührung von Jesu ausgegangene Kraft geheilt sei (bem. das dem Perf. *ἴαται* in V. 29 entsprechende Perf. *γέγονεν*.). Da sie somit wider sein Wissen und Wollen ihm die Heilung entlockt hatte, so mufste sie fürchten, dafs sein jetziges Forschen den Zweck habe, die so gleichsam erschlichene Heilwirkung rückgängig zu machen oder sie sonst für solche eigenmächtige Selbsthülfe zu bestrafen. Daher kam sie und fiel vor ihm nieder (3, 11), durch diesen stummen Gestus ihre flehentliche Bitte um Verschonung deutlich genug aussprechend, und sagte ihm die ganze Wahrheit. Da der Leser diese bereits kennt, so war es überflüssig, noch einmal sie den Thatbestand expliciren zu lassen und daher wunderlich genug, wenn Klst. darin eine besondere Aengstlichkeit des Schriftstellers sieht, der ihre Worte
V. 34 nicht überliefert empfangen. Solcher Besorgnifs der Frau tritt nun gegenüber (bem. das *δέ*), wie Jesus, weit entfernt, ihr Tadel oder doch höchstens Verzeihung auszusprechen, vielmehr ihr Lob und Verheifsung ertheilt. Marcus giebt dabei das Wort der Quelle zunächst einfach wieder, in welchem Jesus die natürlich bejahrte Frau ähnlich wie den Gelähmten (2, 5) mit dem herzgewinnenden *θύγατερ* anredet und ihre dauernde

Heilung auf ihren Glauben zurückführt. Aus diesem Perfectum schloſs Marcus, daſs die Heilung bereits eingetreten war als unmittelbare Folge der zuversichtlichen Berührung (V. 29). Allein die Worte, womit die Urerzählung schloſs (vgl. Matth. 8, 13. 15, 28. 17, 18), zeigen, daſs es in ihr wenigstens nicht so gemeint war, sondern daſs erst mit dem Worte Jesu, das dem Glauben die Gewährung seines Verlangens zusagt und das hier freilich unmittelbar auf die Berührung folgt, die Heilung eintrat. Daher hat auch Marcus dies Schluſswort weggelassen und statt dessen nur noch einmal dem Weibe die Dauer der Heilung bestätigen lassen: Gehe hin in Frieden (לְכִי לְשָׁלוֹם vgl. 1. Sam. 1, 17), d. h. zu einem fortan von aller Gefahr und Noth befreiten Wohlsein, und sei fortan gesund (und dauernd befreit) von deiner Plage.

Da bei Lucas mit den anderen Allen (V. 45) auch das Weib geleugnet haben muſs, Jesum berührt zu haben, so nimmt er das *πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* Marc. V. 33 als Gegensatz zu einer vorher ausgesprochenen Unwahrheit, und da Jesus bei ihm V. 46 ausdrücklich erklärt hat, daſs eine Kraft von ihm ausgegangen, so wird ihr zitterndes Herbeikommen nun dadurch motivirt, daſs sie sieht, wie sie nicht verborgen blieb, sondern vor ihm als Lügnerin dasteht. Dafür sucht sie nun auch ihr früheres Leugnen durch doppelte Offenheit gut zu machen, indem sie vor dem ganzen Volke ihr Thun mit seinen Motiven und mit seinen Folgen freimüthig erzählt. In dem Worte Jesu bemerke die Umgehung des *ὕπαγε* wie 5, 24. 8, 39 und die Weglassung des Schlusses, der sich nach dem wiederholten *ἰάθη* V. 47 von selbst verstand. — Für eine Verkürzung der Marcusdarstellung zu dem bei Matthäus vorliegenden Texte ist bis jetzt noch kein irgend denkbares Motiv aufgefunden. Daſs die Veränderung der Localität ein solches nicht sei, habe ich gegen Holtzm. a. a. O. S. 333 nachgewiesen und daſs in der Stadt selbst das hier geschilderte Volksgedränge noch leichter stattfinden konnte als auf dem Wege vom See zur Stadt, liegt am Tage. Daſs die Zurückführung des Wunders auf das Wort Jesu, welche übrigens bei Matthäus nicht einmal klar vorliegt, an sich eine spätere Vorstellung sei, als die von einer Jesu entströmenden Heilkraft, wird Wzs. (S. 57) so wenig wahrscheinlich machen können, wie daſs der, welcher in dieser das eigentliche Princip der Wunderwirkung sah, dieselbe doch schlieſslich auf die errettende Macht des Glaubens zurückgeführt haben sollte. Wenn Scholten S. 129 die Matthäusdarstellung darum unwahrscheinlich findet, weil sie ein Wissen Jesu um den Glauben und die Krankheit der Frau vorsetzt, so übersieht er, daſs der skizzenhafte Charakter der Erzählungen in der ältesten Quelle es durchaus erlaubt, sie aus den einfach geschichtlichen Zügen der späteren Darstellung, wie die Frage Jesu und das Geständniſs der Frau es sind, zu ergänzen (vgl. zu 9, 18). In dem Zusatze *τοῦ κρασπέδου* aber einen Glaubenssuperlativ zu sehen (Vlkm.), wird nur dem möglich sein, dem eine Berührung eines Kleides noch eher heilkräftig erscheint, als die seiner Quaste, was jedenfalls eine seltsame Art von Wunderglauben ist.

c) Die Todtenerweckung.

Marc. 3, 35 — 43.	Luc. 8, 49 — 56.
V. 35: *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγοντες ὅτι ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν, τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον;*	V. 49: *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχεταί τις παρὰ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγων ὅτι τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου, μηκέτι σκύλλε τὸν διδάσκαλον.*
V. 36: *ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει τῷ ἀρχισυναγώγῳ· μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε.*	V. 50: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκούσας ἀπεκρίθη αὐτῷ· μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευσον, καὶ σωθήσεται.*

	V. 37: *καὶ οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου.*	V. 51: *ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν οἰκία οὐκ ἀφῆκεν εἰσελθεῖν τιν σὺν αὐτῷ εἰ μὴ Πέτρον κα Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον κ τὸν πατέρα τῆς παιδὸς κα τὴν μητέρα* (cf. Marc. V. 40
(Matth. 9, 23: καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἄρχοντος καὶ ἰδὼν τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον	V. 38: καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά,	V. 52: *ἔκλαιον δὲ πάντες κ ἐκόπτοντο αὐτήν.*
ἔλεγεν· V. 24: ἀναχωρεῖτε· οὐ γὰρ ἀπέθανεν τὸ κοράσιον ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. V. 25: ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος, εἰσελθὼν	V. 39: *καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς· τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε; τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει.*	*ὁ δὲ εἶπεν· μὴ κλαίετε· οὐ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει.*
	V. 40: καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. *αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ, καὶ εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον.*	V. 53: καὶ κατεγέλων αὐτοῦ, *ε δότες ὅτι ἀπέθανεν.* (Cf. V. 51.)
ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς,	V. 41: *καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· ταλιθὰ κουμί, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε.*	V. 54: *αὐτὸς δὲ κρατήσας τ χειρὸς αὐτῆς ἐφώνησεν λέγω ἡ παῖς, ἔγειρου.*
καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον. V. 26: *καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην* (cf. Marc. 1, 28).)	V. 42: *καὶ εὐθὺς ἀνέστη* τὸ κοράσιον *καὶ περιεπάτει· ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα· καὶ ἐξέστησαν εὐθὺς ἐκστάσει μεγάλῃ.*	V. 55: *καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμ αὐτῆς, καὶ ἀνέστη παραχρ μα, καὶ διέταξεν αὐτῇ δοθ ναι φαγεῖν.*
	V. 43: *καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν.*	V. 56: *καὶ ἐξέστησαν οἱ γ νεῖς αὐτῆς· ὁ δὲ παρήγγειλ αὐτοῖς μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γ γονός.*

V. 36: Zu dem hinzugefügten *εὐθέως* vgl. zu 1, 23. Statt des unverstandenen *παρακούσας* schrieben die Emendatoren nach Lucas das Simplex. — **V. 37**: Statt des in *μετ' αὐτοῦ συν*— liegenden Pleonasmus schrieben die Emendatoren ursprünglich wohl das einfache, aber hier offenbar falsche *αὐτῷ ἀκολ.* (A) oder *παρακολ.* (D). Die Rcpt. hat nach den jüngeren Majuskeln noch das *συναχ.* erhalten. — Der Artikel vor *Πέτρον* wurde fortgelassen, weil er vor den folgenden Namen fehlt (vgl. zu 1, 6. 3, 4). — **V. 38**: Das *ἔρχεται* (Rcpt. nach L Mjsc.) ist dem folgenden *θεωρεῖ* conformirt (vgl. zu 2, 9). Die Weglassung des *καί* entstand aus der Lesart *θόρυβον κλαιόντων κ. ἀλαλ.* (D) durch halbe Restitution des Richtigen, ein zufälliger Wegfall vor dem κλαίοντας (Myr.) ist im emendirten Texte ganz unwahrscheinlich. — **V. 40**: Auch hier ist das *αὐτὸς δὲ* (vgl. zu 2, 8. 25) gewifs ursprünglich und nicht aus Lucas (Myr.), wo seine Umgebung eine wesentlich andere. Es wurde nach dem eben dagewesenen *αὐτοῦ* als lästige Abundanz (was es freilich durchaus nicht ist) entfernt. Das *ἀναχείμενον* ist erläuternde Glosse (vgl. zu 1, 42). — **V. 41**: Das *κουμ* in den ältesten Majuskeln (Ti. nach ℵBCL) entstand durch zufälligen Wegfall des *Ι* nach *Μ*. Dafs dasselbe geschrieben, weil dem Verfasser der Sohn der Sunamitin vorschwebt (Vlkm.), ist ein ebenso geistreicher Einfall wie die Bevorzugung des *λαῖλαιψ μέγας* (4, 37) aus ℵ, weil in der angeblichen Jonasparallele von einem *κλύδων μέγας* die Rede ist. — **V. 42**: Das *ὡσεί* (ℵCΔ) ist wohl Rem. an Luc. 8, 42; ebenso könnte das *εὐθύς* (AD Mjsc.) nach Lucas weggelassen sein; doch verstand man wahrscheinlich seine Bedeutung nicht (vgl. zu 1, 23). — **V. 43**: Zu *γνοῖ* vgl. zu 4, 29.

V. 35 Der Gen. absol., der uns Jesum noch im Reden begriffen zeigt, vertritt hier die Stelle der Situationsschilderung, in welche sonst die neue Erzählung mit dem Präsens einzusetzen pflegt (vgl. 1, 30). Man kommt vom Hause des Synagogenvorstehers her; bei dem impersonellen Ausdruck (vgl. 1, 30) ist natürlich an Boten zu denken, deren Meldung kurz dahin zusammengefafst wird (bem. das *ὅτι* rec. und dazu 1, 15), dafs die

Tochter gestorben und damit jede weitere Bemühung des Meisters unnütz geworden sei. Wir sehen daraus, daſs man wohl die Heilung einer Todtkranken ihm zutraute, aber an die Möglichkeit einer Todtenerweckung durch ihn garnicht dachte. Statt des von den Boten angeredeten Synagogenvorstehers nimmt aber Jesus (bem. das δέ und V. 36
die ausdrückliche Nennung des Namens) selbst das Wort, da er das Wort der Botschaft zufällig (nebenbei) gehört hatte, wie es gesprochen ward (bem. das Partic. wie V. 30), obwohl es nicht an ihn gerichtet war. Bei dieser zweifellosen und zunächstliegenden Bedeutung des παρακούειν (Vlkm.) ist um so mehr stehen zu bleiben, als Jesus weder thut, als habe er das Wort überhört (Ew.), noch es thatsächlich unbeachtet läſst (Myr. Klst.), sondern mit seinem μὴ φοβοῦ sehr ausdrücklich darauf Bezug nimmt. Er fordert nämlich den Vater auf, sich nicht zu fürchten, als ob mit dieser Nachricht ihm jede Hoffnung abgeschnitten sei; und macht die auch jetzt noch mögliche Hülfe lediglich abhängig vom Vertrauen auf dieselbe. Also nicht mit der Möglichkeit eines Scheintodes, sondern mit der Gewiſsheit der dem Glauben nie sich versagenden göttlichen Wunderhülfe begründet er die Ermahnung, selbst jetzt nicht zu fürchten, daſs die vom Vater erbetene (V. 23) und durch sein Folgen (V. 24) in Aussicht gestellte Hülfe sich zuletzt doch versagen werde. Der Vater aber hat Glauben; denn er läſst sich durch die Boten nicht bewegen, auf fernere Bemühung Jesu zu verzichten, sondern führt ihn zu seinem Hause. Der Evangelist, dem es auf das weitere Verhalten des Vaters bei V. 37
dieser Geschichte nicht ankommt, setzt das lediglich voraus, indem er weiter berichtet, wie Jesus keinen in seiner Begleitung mitfolgen lieſs als seine drei Vertrauten. Als solche kennzeichnet er hier zum ersten Male die Drei, welche 3, 16. 17 unter allen Aposteln voranstehen. Obwohl er nun das Triumvirat wie ein Ganzes unter einem Artikel zusammenfaſst, so wird doch Johannes wieder wie 1, 19. 3, 17 als Bruder des Jacobus bezeichnet und so das Bruderpaar dem Petrus ausdrücklich gegenübergestellt (bem. noch die Wiederholung des Namens wie 1, 16, die doppelte Negation wie 1, 45 und den pleonastischen Ausdruck der Begleitung). An der Schwelle des Hauses, in welches der Synagogenvorsteher, wie er es beabsichtigte (V. 23), Jesum führte, ist die Erzählung bereits angelangt, wenn Marc. berichtet, daſs nur sie mit ihm dem Vater folgen durften, und wenn Jesus nur seine Vertrautesten mitnimmt, so ist damit constatirt, daſs jetzt etwas Auſsergewöhnliches geschehen werde, das noch nicht Allen zu wissen bestimmt ist. Wenn aber der Erzähler die Auszeichnung dieser Drei ausdrücklich hervorhebt, so beruft er sich damit auf das Zeugniſs dieser Augenzeugen oder Eines unter ihnen für das Auſserordentliche, das dort geschehen wird. Daraus folgt aber evident, daſs weder Jesus gehofft hat dort nur eine Scheintodte zu finden, noch der Evangelist das Erwachen einer solchen erzählen will.

Lucas ergänzt das bei Marcus fehlende Subject, indem er einen der Angehörigen des Synagogenvorstehers (bem. das ἀρχισυναγώγου aus Marcus trotz V. 41) als Boten nennt, stellt das τέθνηκεν (bem. das gewähltere Perfect. wie 5, 32) mit Nachdruck voran, und verwandelt die in der Frage liegende Aufforderung in eine directe. Auch Lucas scheint sich schon an dem παρακούσας gestoſsen zu haben und bezeichnet das Wort Jesu einfach als eine dem Boten ertheilte Antwort, in welcher der Zusatz καὶ

σωθήσεται an Marcus V. 23 erinnert. Die Mitnahme der drei Vertrauten, unter denen er, wie auch sonst (vgl. 9, 28), den bekannteren der beiden Brüder voranstellt, berichtet er erst nach dem Eintritt ins Haus, also beim Eintritt in das Sterbegemach (indem er Marcus V. 37 und 40 zusammenzieht), weshalb auch die Begleitung der Mutter, die ja erst im Hause getroffen sein kann, hier schon aus Marcus V. 40 anticipirt wird.

V. 38 Mit der Notiz über den Eintritt Jesu in das Haus des Synagogenvorstehers, an dessen Schwelle wir ihn V. 37 verließen, lenkt Marcus in den Text der Urrelation ein, nur daſs er nach seiner umständlichen Weise unterscheidet, was Jesus beim Eintritt in das Haus sieht (bem. das Präsens bei dem Wechsel der Scene wie 1, 12) und was er nach seinem Eintritt (εἰσελθών V. 39) spricht. Bei der Erwähnung des Eintritts steht der Plural, weil eben noch Gewicht darauf gelegt war, wen Jesus folgen ließ (V. 37), während im Singular berichtet wird, was Jesus dort erblickt, weil ihm dies Anlaſs zu dem folgenden Worte giebt (vgl. denselben Wechsel 5, 1. 2). Schon in der apostolischen Quelle sieht nämlich Jesus die lärmende Menge von Klageweibern und Condolenten, wie sie ein Trauerhaus zu erfüllen pflegt; die Flötenspieler, die zum jüdischen Trauergepränge gehören, sind wohl ein Zusatz des ersten Evangelisten. Marcus unterscheidet wieder genauer, was Jesus zuerst erblickt, nämlich ein verworrenes Durcheinanderlärmen vieler Menschen, und was er dann specieller in dieser Menge wahrnimmt, nämlich solche, die viel (πολλά wie 1, 45) weinen und Klagegeschrei erheben. Offenbar also commentirt er nur den ὄχλος θορυβούμενος der Quelle, so daſs die Weinenden nicht ein zweites neben dem θόρυβος sein können (de W.).

Nach der ältesten Darstellung hieſs nun Jesus die Trauergesellschaft weichen, weil das Mädchen nicht todt sei, sondern schlafe (Mtth. 9, 24). Die wunderscheue Kritik hat daraus auf einen Scheintod geschlossen, aber übersehen, daſs sie damit nur ein Wunder absoluten Wissens an die Stelle der Auferweckung setzt, da Jesus, der das Sterbegemach noch garnicht betreten, unmöglich wissen kann, wie es dort wirklich steht. Sahen wir schon, daſs die detaillirtere Darstellung des Marcus jeden Gedanken an einen Scheintod ausschlieſst (V. 36. 37), wie sie es im Folgenden nur immer entschiedener thut, so hat auch die älteste Darstellung sicher nicht daran gedacht. Ein Tod, der sofort in Folge der Auferweckung dem Leben wieder Platz machen muſs, ist eben wie ein Schlaf, der nur vorübergehend die Lebensgeister fesselt. Der Trauerlärm ist aber nicht am Ort in einem Hause, wo nach dieser Auffassung kein wirklich Todter ist. Aber warum sagt Jesus nicht einfach der Trauerversammlung, daſs er gekommen sei, in Gottes Macht dem Mägdlein das Leben wiederzugeben? Die Antwort ist, daſs schon nach der Urrelation, wie nach Marcus V. 37 selbst die Menge der Jünger, die groſse Menge nicht wissen soll, was bevorsteht. Giebt Gott Jesu auch, im einzelnen Falle der gläubigen Bitte sogar dies Höchste zu gewähren, so soll doch die Menge nicht glauben, daſs er gekommen sei, ihre Todten zu erwecken, wie er gekommen ist, ihre Kranken zu heilen. Daher das doppelsinnige Wort, das die Menge natürlich im eigentlichen Sinn nimmt und darum verlacht, weil sie nur zu gut weiſs, daſs das Mädchen todt ist. Aber der Hinausweisung Jesu leistet sie Folge; denn es ist durchaus kein Grund zu der Annahme, daſs das ἐξεβλήθη (Mtth. 9, 25) noch durch etwas Anderes geschah (Myr.), als durch

jenes Wort der Ausweisung (ἀναχωρεῖτε). Und nun erst betritt Jesus das Sterbegemach. — Diese Darstellung war es, welche den Marc. veranlafst hat, in dieser Geschichte einen V. 39
neuen Beweis der Unempfänglichkeit zu sehen, welche Jesu auch seiner Wunderwirksamkeit gegenüber begegnete. Demzufolge hat er sie freilich auch in eigenthümlicher Weise aufgefafst und umgebildet. Jesus beginnt mit der Frage, warum sie lärmen (worin noch der ὄχλος θορυβούμενος der Quelle nachklingt) und weinen, d. h. er erklärt die Todtenklage für überflüssig, und kündigt nun in der asyndetischen Weise des Marcus (ohne das γάρ der Quelle, auch ohne ihre betonte Voranstellung des ἀπέθανεν) an, dafs das Kindlein nicht gestorben sei, sondern schlafe. Für Marcus, bei welchem Jesus den Vater aufgefordert hat zu glauben trotz der Todesbotschaft (V. 36), und trotz der Einsprache der Boten (V. 35) dem Vater als der erwartete Helfer gefolgt ist, liegt darin die directe Erklärung, dafs er gekommen sei, das Kind ins Leben zu rufen, so dafs sein vorübergehender Todeszustand ein blofser Schlaf gewesen. Wenn nun ihn die V. 40
Menge verlacht, so geschieht es nicht wegen einer vermeintlich unglücklichen Prognose, sondern weil sie ihm ein solches Werk nicht zutraut. Während ihm sonst überall ein zuversichtliches Vertrauen auf seine Wunderhülfe entgegentrat, begegnet ihm hier der nackte Unglaube, der sein Hoffnung erweckendes Wort nur verspotten kann. Er aber (bem. den starken Gegensatz gegen die Lacher und dazu 1, 8) trieb sie alle heraus. Da Marcus das ἀναχωρεῖτε der Quelle nicht gebracht hat, so kann sich dies Austreiben natürlich nicht auf jene Ausweisung beziehen, die lediglich dadurch motivirt war, dafs die Trauerklage in diesem Hause keine Stätte findet. Es ist vielmehr die Strafe für die Lacher; die ihm nicht zutrauen, dafs er thun kann, was sein Wort in Aussicht stellt, sollen auch seine Wunder nicht sehen. Für sie soll es, wenn sie nun hören, dafs das Kindlein lebt, dabei bleiben, dafs es geschlafen, und so sollen sie die wahre Bedeutung seiner That nicht erfahren, wie es für die unempfänglichen Hörer bei den Parabeln bleibt, deren wahre Bedeutung sie nie erfahren, weil sie draufsen bleiben und nicht kommen nach ihrer Deutung zu fragen (4, 11. 12). Nur die er mitnimmt (vgl. 4, 36) sollen sehen, dafs das Kindlein wirklich todt ist, dafs aber Gott ihm die Macht giebt, es dem Leben wiederzugeben. Und noch einmal zählt der Evangelist diese Begnadigten auf, den Vater des Kindleins, der ihm das Höchste zugetraut (vgl. V. 37) und die Mutter, die er im Sterbehause gefunden, und die Drei, die nach V. 37 mit ihm das Sterbehaus betreten durften. Und nun geht er mit ihnen, die er mitgenommen, hinein dorthin, wo (vgl. 2, 4) das Kindlein sich befand. So commentirt Marcus das einfache εἰσελθών der Quelle, durch das fortgesetzte Präsens den Moment markirend, wo das grofse Wunder, auf welches die Geschichte hinaus will, geschehen soll.

Die apostol. Quelle, in der sich Alles um das Wort Matth. 9, 24 dreht, berichtete V. 41
auch hier in der schlichtesten Weise, dafs Jesus ihre Hand ergriff und so mit seiner Hülfe das Mägdlein sich aufrichtete, wie eine aus dem Schlafe Erwachte; denn dafs die angehängte Reflexion auf den Erfolg des Wunders (V. 26) der Quelle angehört, macht schon ihre Aehnlichkeit mit Marc. 1, 28 sehr zweifelhaft. Marcus dagegen hat hier aus dem Munde der Augenzeugen ein Wort aufbehalten, welches Jesus sprach, als er die Hand des Kindleins ergriff, und welches er, der eben noch den Eintritt ins Sterbe-

gemach so anschaulich vergegenwärtigt, in seinem aramäischen Ausdruck, wie es aus dem Munde Jesu gekommen, wiedergiebt und verdollmetscht, durch das eingeschaltete σοὶ λέγω (vgl. 2, 11) den Befehl noch stärker markirend (bem. den artic. Nom. statt des Voc. wie 5, 8). Er heifst sie aber nicht vom Schlafe aufwachen (Myr.), sondern aufstehen (2, 11. 3, 3), wie aus V. 42 unzweifelhaft erhellt. So wenig in der apostolischen Quelle das Ergreifen der Hand, das ihr nur sich aufrichten hilft, die Todte erweckt, so wenig hier das Wort, das nicht an eine Todte, sondern an eine Schlafende gerichtet ist. In der Gewifsheit, dafs Gott dem Glauben das Höchste gewährt hat und das Leben bereits zurückgekehrt ist, ruft Jesus das noch schlummernde Mädchen zum Bewufstsein des neugeschenkten Lebens zurück. Immer ist er es, durch den Gott die Gestorbene dem Leben wiedergeben läfst, durch den sich auch dieses höchste Wunder rettender
V. 42 Gottesmacht auf Erden vollendet. Darum beschreibt auch Marcus den vollständigen Erfolg seines Wortes dahin, dafs das Mägdlein sofort (vom Lager) aufstand (1, 35) und fortan (bem. den Uebergang ins Imp. wie 1, 31) völlig gesund und kräftig einherwandelte (vgl. Matth. 9, 5). Da man aber bei einem κοράσιον, welchen Ausdruck Marc. V. 41. 42 (nachdem er bereits dreimal V. 39. 40 παιδίον geschrieben) in der eigentlichen Pointe der Erzählung aus seiner Quelle adoptirt, leicht an ein kleines Kind denken könnte, das noch nicht gehen kann, fügt er hinzu, dafs sie zwölfjährig war. Ist aber dies das offen zu Tage liegende Motiv der Altersangabe, so begreift man, warum sie Marcus nicht bereits V. 23 angebracht, und darf dann auch nicht in irgend einer gesuchten Parallele mit der zwölfjährigen Krankheit der Blutflüssigen (vgl. Klst. S. 210) ihre eigentliche Bedeutung für Marcus suchen, der die Zahlangabe garnicht einmal wie dort durch Voranstellung betont.

Dieselbe Absicht, das Erstandensein des Kindes zu einem völlig normalen Leben recht augenfällig zu constatiren, wie es Marcus liebt (1, 31. 2, 12. 5, 15), haben nun noch einige andere Züge, die Marcus ganz selbstständig hinzufügt. Zunächst erwähnt er, dafs die Anwesenden (bem. das Fehlen des Subjects) vor Staunen aufser sich geriethen (2, 12) und zwar hebt er hervor, dafs sie dies Staunen sofort in seiner ganzen Gröfse (bem. das subst. verb. wie 1, 26. 4, 41) ergriff, dafs also sofort kein Zweifel mehr über die vollständige Wiederbelebung und Genesung des Kindes übrig blieb. Nur so erklärt sich die Stellung des εὐθύς vor dem Dativ, auf den es hier ankommt (vgl. 1, 28). Dafs aber die Gröfse dieses Staunens hier mit den grellsten Farben ausgemalt wird, zeigt aufs Neue, dafs etwas ganz Aufserordentliches geschehen ist, also der Evan-
V. 43 gelist an ein blofses Erwachen aus dem Scheintode nicht denken kann. Sicher hätte sie dies Staunen nun dazu getrieben, dies unerhörte Wunder Jedermann zu verkündigen. Daher fügt Marcus gleich hier hinzu, wie Jesus ihnen aufs Dringlichste (1, 45) gebot, es solle (ἵνα wie 3, 9) keiner dies erfahren. Dies Gebot ist weder unpassend (Bl.), noch hat es die Absicht voreilige Messiasschwärmerei zu verhüten (Myr.); vielmehr entspricht es ganz der Art, wie Jesus nur die drei Vertrauten mit sich kommen läfst (V. 37) und die Trauerversammlung zuvor heraustreibt (V. 40). Er, der überhaupt mit seinen Wundern kein Aufsehen erregen will (1, 44), will am wenigsten in den Ruf eines Todtenerweckers kommen. Für die Menge soll es dabei bleiben, dafs das Mädchen nicht todt

war, sondern schlief (in ihrem Sinne) und selbst der weitere Apostelkreis, in dem das Geheimniſs schwerlich bewahrt geblieben wäre, soll das Gröſseste noch nicht wissen, das Gott ihm hier gegeben hat. Wäre freilich das Mädchen nur vom Scheintode erwacht, so wäre das eine eitle Geheimthuerei, die den Glauben an eine vollzogene Todtenerweckung erzeugen muſste, wenn nicht gar erzeugen sollte. Nun erst kann Marcus auch den dritten Zug hinzufügen, durch welchen er die völlige Wiederherstellung des Mädchens illustrirt. Er befahl, daſs ihr zu essen gegeben werde. Nicht daſs sie auch von ihrer Krankheit genesen (Myr.) oder gar daſs sie nur als Genesene behandelt werden solle (Klst.), will Marcus sagen; denn nachdem die Krankheit einmal zum Tode geführt, kann es sich nur noch um die Herstellung zu einem normalen Leben handeln.

Es ist wohl nur zufällig, wenn Lucas, der hier nirgends mehr eine selbstständige Reminiscenz an die apostolische Quelle zeigt, in den Worten, welche den Eintritt ins Trauerhaus markiren, mit Matthäus gegen Marcus zusammentrifft. Indem er nun daran gleich den Eintritt ins Sterbezimmer knüpft (s. o.), entsteht der Schein, als ob die mit ihm Eingetretenen dort weinten und die Gestorbene bejammerten, so daſs er ihnen mit dem aus den älteren Darstellungen bekannten Worte das Weinen verweisen muſste (vgl. 7, 13) und darüber verlacht ward. Wenn er dies aber ausdrücklich dadurch motivirt, wie sie wohl wuſsten, daſs das Kind gestorben sei, so erhellt, daſs damit nicht die Jünger gemeint sein können, wie Br. S. 38 will, der darauf (und auf die falsche Lesart *ἐκβαλὼν ἔξω πάντας*) seine ganze Argumentation für die Ursprünglichkeit und die Tendenz der Lucasdarstellung stützt, da diese ja, weil sie eben erst kommen, von dem Thatbestande nichts wissen können, und eigentlich auch der Vater nicht, sondern höchstens die Mutter. Dadurch aber wird es ganz unwahrscheinlich, daſs mit dem *πάντες* V. 52 nur die fünf Begleiter Jesu (V. 51) gemeint sind. Lucas hat also entweder die Trauerversammlung ins Sterbezimmer versetzt oder ist trotz der Zusammenziehung in V. 51 nachher in die Darstellung seiner Quelle zurückgelenkt, wodurch diese Unklarheit in seiner Erzählung entstanden. Jedenfalls scheint die Weglassung der Ausweisung zu beweisen, daſs er das Verlachen, das er darum auch ausdrücklich aus der Situation motivirt, nicht für eine Beleidigung Jesu genommen hat. Das Wort an das Mädchen hat er aus Marcus gleich griechisch aufgenommen und nur, weil ihm weder *κοράσιον* noch *παιδίον* eine treffende Bezeichnung für ein zwölfjähriges Mädchen (V. 42) schien, hier wie V. 51 *ἡ παῖς* gesetzt (vgl. das *ἄνθρωπε* 5, 20). Erst Lucas aber hat dies Wort Jesu als wirklichen Erweckungsruf (*ἐφώνησεν*) gedacht (vgl. das *καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς*). Statt des in seiner Bedeutung wohl nicht mehr verstandenen *περιεπάτει* (bem. übrigens das *παραχρῆμα* statt *εὐθύς* wie V. 44) fügt er gleich den letzten Beweis für die volle Wiederherstellung des Mädchens an und läſst dann erst die Notiz über den Eindruck des Wunders mit dem Verbote Jesu (bem. das erläuternde *μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γεγονός*) folgen. Wie diese offenbar absichtliche Zurechtstellung, so zeigt auch das den reflectirenden Schriftsteller, daſs er das (ohnehin gemilderte) Erstaunen auf die Eltern beschränkt, weil die Jünger bei ihm schon Aehnliches gesehen haben (vgl. 7, 11—15. 22).

6. 6, 1—6. Die Verwerfung Jesu in Nazareth.

Der Höhepunkt der Unempfänglichkeit, welche Jesus findet und zwar sowohl seinem Lehren als seinem Heilen gegenüber, zeigt sich in seiner Vaterstadt. Daſs hiermit die Erzählungsreihen 3, 20 — 4, 34 einerseits und 4, 35 — 5, 43 andererseits zu-

sammengehen und in einer gemeinsamen Klimax abschliefsen, ist an sich klar, u
es für den Erzähler bedeutungsvoll ist, wenn diese Schlufsscene in der Vaterst
spielt, während die erste Scene dieser Art die Verwandten Jesu in den Gege
dem empfänglichen Kreise seiner Anhänger stellte (vgl. zu 3, 34), hat Marcu
6, 4 klar genug angedeutet[1]).

Matth. 13, 53—58.	Marc. 6, 1—6.	
V. 53: καὶ — μετῆρεν ἐκεῖθεν. V. 54: καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν, ὥστε ἐκπλήσσεσθαι αὐτοὺς καὶ λέγειν· πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις; V. 55: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας; V. 56: καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πᾶσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσίν; πόθεν οὖν τούτῳ ταῦτα πάντα; V. 57: καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ [ἰδίᾳ] πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. V. 58: καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.	V. 1: καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. V. 2: καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ· καὶ οἱ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες· πόθεν τούτῳ ταῦτα; καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ, καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι. V. 3: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος; καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς; καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. V. 4: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. V. 5: καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. V. 6: καὶ ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.	(Luc. 4, 1 εἰς Ναζ ἀνατεθρ εἰσῆλθεν θὸς αὐτ ρᾳ τῶν τὴν συνα V. 22: κ μαρτύρο ἐθαύμαζ λόγοις — — οὐχὶ υ Ἰωσὴφ ο V. 24: εἰ λέγω ὑμ προφήτ ἐστιν ἐν δι αὐτ

V. 1: Der emendirte Text conformirt das *ἔρχεται* dem vorhergehenden Aoris in *ἦλθεν* (vgl. zu 2, 15). — **V. 2**: Zu der Voranstellung des *ἐν τῇ συναγωγῇ* vor vgl. zu 2, 19. Vielleicht wollte man hervorheben, dafs anderswo geübtes Lehren vor bath nicht ausgeschlossen sei. — Das *οἱ* vor *πολλοί* ward unverstanden ausgelassen,

---

[1]) Um so unnatürlicher ist es, wenn Vlkm. diesen Abschnitt vom Vorigen losre mit dem Folgenden zu einer siebengliederigen Antiapokalypse zusammenfassen wi angeblich so kunstvolle Composition schwerlich Jemand einleuchten dürfte. Die Comb hypothese kann nicht erklären, wie Marcus, der bisher dem Lucas gefolgt und i nachher gleich zu folgen fortfährt, gerade hier eine Perikope aus Matthäus einsch Cap. 4 mit dem Rest der Parabeln ausgefallen war, und nicht naturgemäfs da, w Matth. 14, 1 den Faden des Matthäus wieder aufnimmt, ihn also ebenso gut bei Matt aufnehmen konnte. Denn dafs er dort die eben ausgesandten Jünger nicht bei hatte (Br. S. 46), konnte ihn ja doch höchstens bewegen, die Jünger, die bei Matth nicht vorkommen und in der Geschichte garkeine Rolle spielen, auch im Eingange u zu lassen. Aber auch Hilg. kann nicht erklären, wie es kommt, dafs Marcus, der Einschaltung von 4, 35 — 5, 43 ja einfach in seinen Matthäustext zurücklenkt, dor auf ein Stück trifft, das, wie Hilg. selbst darthut, so trefflich in seinen Pragmatism Dagegen versteht es sich von selbst, dafs Matthäus, der die Erzählungen Marc. 4, 35 schon früher nach der apostolischen Quelle gebracht, erst bei Marc. 6, 1 den Fad Marcusquelle aufnehmen kann und dafs Lucas, der dies Stück Cap. 4 in neuer G bereits gebracht hat, es hier auslāfst, um gleich wieder mit Marcus weiter zu gehe

wie 12, 37 schon in ℵ (vgl. 9, 26). — Das *πάντα* (ℵCΔ) ist aus Matthäus V. 56. — Das *τούτῳ* ist nicht nach dem ersten conformirt, vielmehr das *αὐτῷ* (Rcpt. nach ADMjsc.) Vermeidung der monotonen Wiederholung (vgl. zu 1, 16). — Die unverstandene Lesart der ältesten Mjsc. (Vlkm. nach ℵB cop.: *αἱ δυν. τ. — γινόμεναι*) wurde theils durch Einsetzung des Artikels vor dem Particip dem Parallelsatz conformirt (vgl. Δ it. codd. vg.), theils durch Weglassung des Artikels vor *δυνάμεις* und Verwandlung des Part. ins Verb. finit. gebessert (Ti. nach AMjsc. *καὶ δυνάμεις — γίνονται*. Vgl. L, der mit A den Artikel wegläfst und im Uebrigen die Lesart von Δ hat). Erst später wurde noch durch *ἵνα* (vgl. C, der *ἵνα* aufnimmt, ohne das *γίνονται* in *γίνωνται* zu ändern) und *ὅτι* (Rcpt. nach min.) eine Verbindung mit dem Vorigen hergestellt. Die Lesart von A würde höchstens durch Conformation die von Δ ergeben haben, die der ältesten Majuskeln ist aus ihr nicht zu erklären und eine zur Aenderung reizende Schwierigkeit enthält sie nicht. — **V. 3**: Die Emendatoren, überhaupt zur Weglassung des Artikels vor Namen geneigt (vgl. zu 1, 6), lassen das *τῆς* vor *Μαρίας* fort (AD), weil die folgenden Namen nicht articulirt sind (vgl. zu 3, 4). Dagegen setzen ℵDL den Artikel vor *ἀδελφός*, weil er vor *υἱός* steht, während AMjsc., wie auch V. 4, *δέ* statt *καί* schreiben (vgl. 1, 6). — Der emendirte Text declinirt *Ἰωσῆ* statt *Ἰωσῆτος* (vgl. 15, 40. 47), ℵ schreibt 15, 40 ebenfalls *Ἰωσῆ* und hatte wohl auch hier so, wie A in 15, 47, woraus bei beiden dann *Ἰωσήφ* entstand. — **V. 4**: Das *αὐτοῦ* ward theils in *ἑαυτοῦ* (Ti. Vlkm. nach ℵ, vgl. zu 5, 26) verwandelt, theils durch Hinzufügung von *ἰδίᾳ* (A) verstärkt; L hat beides aufgenommen, Δ das *ἑαυτοῦ* ins zweite Glied hineincorrigirt. Das zweite *αὐτοῦ* haben AD Mjsc. als überflüssige Abundanz weggelassen. — Ob die fehlerhafte Form *συγγενεῦσιν* mit Ti. zu recipiren ist, wird doch zweifelhaft, wenn bereits der erste Corr. von B mit dem von ℵ *συγγενέσιν* restituirt hat. — **V. 5**: Des Nachdrucks wegen ist im emend. Text *οὐδεμίαν* vors Verbum gestellt (Da Orig.), was dann das *δύναμιν* nach sich zog (AMjsc.). Vgl. übrigens zu 1, 37. — **V. 6**: Das *ἐθαύμαζεν* ist nach dem folgenden Imp. conformirt; vgl. zu 2, 15.

Um den Leser in eine neue Scene versetzen zu können, berichtet der Evangelist, **V. 1** dafs Jesus von dort hinausging, d. h. nicht von der Gegend am See (Klst.) oder von der Jüngerheimath (Vlkm.), sondern, was der Context allein darbietet, aus dem Hause des Jair (Myr.). Dann aber schneidet er absichtlich den zeitlichen Zusammenhang mit dem Vorigen ab, indem er nicht die Erzählung im Aorist fortsetzt, sondern im Präsens nur den neuen Moment fixirt, wo Jesus in seine Vaterstadt (d. h. Nazareth: 1, 9) kommt. Da Jesus sich beim Eintritt in das Haus des Jair von der Mehrzahl der Jünger getrennt hatte (5, 37), so unterläfst Marcus nicht zu bemerken, dafs er bei diesem Besuche wieder wie gewöhnlich von seinen Jüngern begleitet war, zumal dieselben in dem gleich an diese Erzählung sich anschliefsenden Schlufsstück des Theils eine Rolle spielen sollen und ja nicht erst dort erwähnt werden können, wenn es nicht scheinen soll, als seien sie inzwischen längere Zeit von Jesu getrennt gewesen. Bei der Bedeutung, die Marcus vorher der Bevorzugung der drei Vertrauten beigelegt hatte, ist es ganz naturgemäfs, dafs er jetzt wieder der Begleitung durch alle Jünger ausdrücklich gedenkt, und man darf also darin nicht eine Hindeutung darauf sehen, dafs sie in dem Folgenden eine Weissagung von dem Schicksal ihrer Verkündigung sehen sollten (Klst.).

Als Jesus nun in Nazareth war, brach ein Sabbath an, und er benutzte denselben **V. 2** zu thun, was er bisher noch nicht gethan, nämlich lehrend aufzutreten und zwar wie gewöhnlich (1, 39) in der Synagoge bei der sabbathlichen Versammlung in derselben. Er war also schon vor dem Sabbath nach der Stadt gekommen; denn das *ἤρξατο* bildet nach der Weise des Marcus nicht den Gegensatz zu der intendirten Fortsetzung seiner Thätigkeit (Klst.), sondern zu der Vergangenheit, aber nicht als ob es sein Auftreten dort als ein erstes markiren wollte (Myr.) — was es nach der Schilderung des Eindrucks, den er macht, allerdings gewesen zu sein scheint —, sondern es kann nach

dem vorhergeschickten gen. absol. (bem. das γενομένου) nur hervorheben, daſs er vor Anbruch des Sabbath noch nicht öffentlich aufgetreten war. Nun wird aber nicht ein Ereigniſs erzählt, das sich bei diesem Auftreten in der Synagoge zugetragen habe, sondern lediglich der Eindruck geschildert, den dasselbe auf die Hörer machte (bem. das Imp.). Zunächst war dieser Eindruck kein anderer als damals, wo er zum ersten Male in der Synagoge zu Capharnaum auftrat (1, 22); man war vor Erstaunen auſser sich. Das Eigenthümliche aber war, daſs, wenn auch bei einzelnen Empfänglichen dieser Eindruck ein ungetrübter sein mochte, doch bei der Mehrzahl (οἱ πολλοί) in den Ausdruck des Erstaunens sich der Ausdruck des Neides gegen den Alle so hoch überragenden Mitbürger mischte. Woher kommt Diesem dieses (was er lehrt)? fragen sie. Aber die folgenden Fragen zeigen, daſs es ihnen nicht sowohl darum zu thun ist, zu wissen wo er, der Unstudirte, seine Lehre herhabe (de W. Bl.), als vielmehr zu betonen, daſs wenn dieser, der doch so garkeinen Anspruch zu haben scheint mehr zu sein und zu können als ihresgleichen, solches lehrt, man billig fragen müsse, woher diese so unbillige Bevorzugung ihres Landsmanns stamme. Es ist also eine verwunderte Frage wie die folgende, die, mit καί angeknüpft, nicht den Inhalt der ersten explicirt (Klst.), sondern von dem Inhalt der Lehre zu der sich darin beweisenden Weisheit fortschreitet. Mit voller Anerkennung der Gröſse derselben fragen sie verwundert, was das für eine (vgl. 4, 41) Weisheit sei, die diesem gegeben, d. h. wie es möglich sei, daſs ihm so herrliche Weisheit verliehen. So kann die verwunderte Frage im dritten Gliede ausdrücklich in den Ausruf der Verwunderung übergehen: Und die Machtwirkungen sind so groſs, wenn sie durch seine Hände geschehen! Nur so kann die richtige Lesart übersetzt werden, welche den Artikel vor δυνάμεις und nicht vor γινόμεναι hat, während Vlkm. umgekehrt übersetzt, als stände er vor γινόμεναι und nicht vor δυνάμεις. Sie haben also von seinen Machtthaten gehört, die er durch Handauflegen oder sonstige Manipulationen verrichtet, sie bezweifeln die wunderbare Gröſse derselben durchaus nicht, begreifen aber nicht, wie gerade durch die Hände dessen, den sie eben so verächtlich mit ihrem wiederholten οὗτος bezeichnet haben, dergleichen geschehen. Der Wechsel der Ausdrucksform ist aber um so mehr gerechtfertigt, als sie von dem, was sie selbst gehört, zu dem, was sie durch das Gerücht erfahren haben, übergehen.

V. 3 Wie wenig nun dieser ihr Landsmann zu solchen Vorzügen berechtigt erscheint, sagt die neue Frage. Ist dieser nicht der uns bekannte Zimmermann? Nicht, daſs „ein Schriftgelehrter im Arbeitergewande“ nicht der Messias sein könne (Vlkm.), meint diese Frage; denn von der Messianität Jesu ist hier so wenig wie irgendwo in dieser Zeit im Volke die Rede. Aber was einen schlichten Handwerker zum Träger solcher Gaben und Vorzüge qualificiren soll, das begreifen sie nicht. Und doch herrscht kein Irrthum über die Person, wie man etwa glauben könnte; denn der Zimmermann, den sie meinen, ist ja der Sohn der Maria und Bruder von vier ihnen bekannten Männern. Es soll nämlich nicht ein neues Moment hervorgehoben werden, das ihn solcher Bevorzugung unwürdig macht, etwa seine menschliche Abkunft im Gegensatz zum himmlischen Ursprung des Messias (Vlkm.), sondern nur die Identität der Person constatirt werden. Dem dient endlich noch die Berufung auf seine Schwestern, die hier am Orte sind

und im Verkehr mit ihnen stehen (bem. das πρός c. Acc.), so daſs sie ihn jeden Augenblick recognosciren können[1]).

Was das Resultat solcher Reden war, die man in Nazareth in Folge des Eindrucks, den Jesu Auftreten daselbst gemacht, führte, beschreibt das Folgende. Man ärgerte sich an ihm, d. h. man nahm Anstoſs an der unverdienten Gunst des Schicksals, die dem so wenig dafür qualificirten Mitbürger zugefallen, und wollte darum nichts weiter von ihm hören (vgl. 4, 17). Daſs sie seinen Anspruch auf Anerkennung seines höheren Berufs als Vermessenheit ablehnten (Klst.), steht nicht da und würde nicht damit stimmen, daſs sie seine Weisheit und Wundermacht vollkommen anerkennen (V. 2). Bei dieser Gelegenheit theilt nun Marcus ein Wort Jesu mit, das er zu seinen Lands- V. 4
leuten gesagt hat und das ihr Verhalten gegen ihn hinlänglich erklärt. Die Nennung des Namens soll wohl hervorheben, daſs Jesus selbst dieses Sprüchwort auf sich angewandt habe. Auch hier aber zeigt das Imperf., daſs nicht ein Ausspruch berichtet werden soll, den Jesus bei einem bestimmten Auftreten in der Synagoge gethan, sondern daſs beschrieben werden soll, wie er das V. 2. 3 geschilderte Verhalten seiner Landsleute sich zurecht gelegt habe. Ebenso zeigt das ὅτι recit. (vgl. zu 1, 15), daſs es dem Erzähler nur auf den wesentlichen Gedanken desselben ankommt, weshalb er auch keinen Anstand nimmt, etwas hinzuzufügen, das sich sichtlich gar nicht auf die vorliegende Situation bezieht, sondern einen Rückblick auf 3, 21 involvirt, was Myr. vergeblich leugnet. Natürlich will Jesus nicht sagen, daſs er nur ein Prophet sei, sondern er stellt sich, den letzten und höchsten der Gottgesandten, nur unter die umfassendere Kategorie der Propheten, weil von ihnen die Erfahrung lehrt, daſs sie in ihrer Heimath nichts gelten. Wie die Nazarethaner aus Miſsgunst ihm die Ehre nicht geben wollen, die ihm wegen der von ihnen selbst anerkannten Vorzüge gebührt, so geschieht es auch sonst in der Heimath der Gottgesandten, nur daſs man sonst auch wohl die Vorzüge selbst nicht anerkennt, die sich hier durch ihre Gröſse Anerkennung erzwingen. Einzelne Ausnahmen kommen überall vor und sind auch hier durch das οἱ πολλοί V. 2

---

[1]) Der Artikel vor υἱός gehört zugleich zu καὶ ἀδελφός und will ihn als den charakterisiren, der nach seinen verschiedenen verwandtschaftlichen Beziehungen ihnen wohl bekannt ist. Der Artikel vor Μαρίας führt dieselbe als eine Allen bekannte Persönlichkeit ein, während bei den vier Brüdern schon die Angabe ihrer Namen genügte, um zu zeigen, wie wohl bekannt sie Allen seien. Die Annahme der Tübinger (vgl. auch Bl.), daſs Marcus den Zimmermannssohn des Matth. in den Jungfrausohn verwandelt habe, ist einfach contextwidrig, weil eine solche Reflexion auf den wunderbaren Ursprung Jesu durchaus der zu Tage liegenden Intention dieser Angaben widerspricht. Daſs Joseph garnicht erwähnt wird, zeigt vielmehr nur, daſs er längst nicht mehr am Leben und den Meisten vielleicht kaum noch bekannt gewesen war. Die Angabe, daſs Jesus bis zu seinem öffentlichen Auftreten das Handwerk seines Vaters getrieben, sieht wahrlich nicht nach einer apokryphischen Zuthat (Br. S. 47) aus, vielmehr konnte sich schon Justin so wenig darin finden, daſs er wenigstens den von ihm verfertigten Pflügen und Jochen eine sinnbildliche Bedeutung beilegte (vgl. Dial. c. 88), und eben so wenig Orig., der dies geradezu für eine Verleumdung der Nazarethaner nahm, wenn er es im Streite mit Celsus für eine von dem Zeugniſs der Evangelien verlassene Nachricht erklärte. Uebrigens erfahren wir hier, daſs Jesus vier leibliche Brüder hatte — denn nur solche können neben seiner Mutter die verwandtschaftlichen Beziehungen Jesu constatiren — und daſs die älteste Ueberlieferung sie Jacobus, Joses, Judas und Simon nannte. Auch erhellt, daſs damals von seinen Verwandten nur noch seine Schwestern, die wahrscheinlich dort verheirathet waren, in Nazareth wohnten.

nicht ausgeschlossen. Marcus fügt aber noch speciell hinzu, dafs auch im engsten Kreise der Heimathgenossen, unter den Blutsverwandten und Hausgenossen, der Prophet die Ehre nicht findet, die ihm gebührt, weil nach 3, 21. 34 auch seine nächsten Verwandten nicht zu seinen empfänglichen Hörern gehörten (bem. die dreifache Wiederholung des *αὐτοῦ*).

V. 5 Aber auch seiner Heilthätigkeit gegenüber fand Jesus in Nazareth dieselbe Unempfänglichkeit, wie seiner Lehrthätigkeit gegenüber. In Imperfectis fortfahrend, schildert Marcus, wie Jesus nicht im Stande war, dort irgend eine Machtwirkung auszuüben (bem. die doppelte Negation), weil er nach göttlicher Ordnung für seine Heilwunder — denn von einer Massenerweckung (Vlkm.) kann nach V. 2 nicht die Rede sein — überall Glauben forderte und fordern mufste (vgl. das *ἠδύναντο* 4, 33). Dafs es ihm am Wollen nicht fehlte (Klst.), bezeugt der Evangelist ausdrücklich dadurch, dafs er einiger Ausnahmen gedenkt, wo Jesus einigen wenigen Schwachen die Hände auflegte und sie so heilte. Das Object zu *ἐθεράπευσεν* kann hier um so eher fehlen, weil es in dem Dativ zu *ἐπιθείς* liegt. Der Ausdruck *ἀῤῥώστοις* ist wohl nicht ohne Absicht gewählt; er scheint anzudeuten, dafs es doch nur einige Kränkliche waren, die sich zum Glauben an seine Hülfe emporschwangen, weil ihr Uebel überhaupt noch leich-

V. 6 ter heilbar erschien. Und um die ganze Schwere der Erfahrung, die Jesus hier machte, fühlbar zu machen, erzählt Marcus, dafs dieser selbst sich über ihren Unglauben verwunderte. Mit Absicht geht der Evangelist in den erzählenden Aorist über, weil in dieser Verwunderung Jesu sich die Summa der bisher geschilderten Verhältnisse resumirt, auf welche der Fortschritt seiner Darstellung hinauswollte. Der Unterscheidung zwischen dem Gegenstand und der Ursache der Verwunderung (Myr.) kann ich keine Bedeutung abgewinnen, da die letztere ja überall im ersteren liegt. Wenn schon die Leute in der Synagoge ihn nicht hören wollten, so hätte Jesus doch wenigstens geglaubt, dafs die Kranken durch ihre Hülfsbedürftigkeit sich zu ihm würden treiben lassen. Allein auch das geschah mit wenigen Ausnahmen (wie V. 2) nicht; es fehlte ihnen an Vertrauen zu dem, dem sie seine Bevorzugung mifsgönnten, in dem sie das Werkzeug der göttlichen Hülfe nicht sehen wollten. Darum konnten sie dieselbe auch nicht erfahren.

Während bei richtiger Erklärung kein Grund mehr ist, die Notiz wegen der Jüngerbegleitung für eine Einschaltung in einen fremden Erzählungstypus zu halten (Klst.), zeigt sich umgekehrt, dafs Matthäus dieselbe weglassen mufste, da ja Jesus noch eben alle Jünger um sich gehabt hatte (vgl. 13, 36). Auch sonst ist der aus Marcus entlehnte Eingang (bem. das *ἐκπλήσσεσθαι* und dazu 1, 22) verkürzt, da die Erwähnung des Sabbathanbruchs unnöthig schien, wenn sichs um eine Synagogenpredigt handelt, womit auch das *ἤρξατο* fiel, wie das *ἀκούοντες* mit dem vielleicht schon von ihm nicht ganz verstandenen *οἱ πολλοί* (bem. dagegen das erläuternde *αὐτούς, αὐτῶν* und *καὶ λέγειν*). Die Frage wird einfacher sofort auf die beiden speciellen Punkte, die eben bewiesene (*αὕτη*) Weisheit und die Machtthaten gerichtet, aber ihr Eingang bei Marcus kehrt, durch *πάντα* verstärkt, V. 56 als Recapitulation wieder, so dafs also nicht bei Marcus eine künstliche Verstärkung (Klst.) vorliegt. Sahen wir schon, dafs bei Marcus nicht die Vaterschaft Josephs zu Gunsten der jungfräulichen Geburt entfernt sein kann, weil die Hervorhebung dieser mit dem Motiv, aus welchem die Verwandtschaftsverhältnisse

Jesu hier erwähnt werden, ganz unvereinbar ist, so liegt umgekehrt für Matthäus nichts näher, als dafs er neben der Mutter auch den Vater erwähnt haben wollte, zumal die Erinnerung an das frühere Handwerkerleben Jesu wohl auch ihm bereits fremd geworden war. Dadurch wird aber die ganze Frage bei Matthäus allerdings auf die niedrige Abkunft Jesu bezogen, wozu dann die in einer selbstständigen Frage hervorgehobene Notorietät der Namen seiner Verwandten, die noch deutlich auf den bei Marc. vorliegenden Gesichtspunkt (wonach die Identität der Person constatirt werden soll) hinweist, nicht ganz passen will. Dafs die Verwandlung des Joses in Joseph eine Berichtigung ist (Myr.), scheint mir sehr unwahrscheinlich, da es so nahe lag, einem der Söhne auch den bekannten Vatersnamen zu geben, und wenn es wäre, so würde man daran nur um so mehr den Bearbeiter erkennen (bem. noch die betonte Stellung des *αἱ ἀδελφαί* im Gegensatz zu den Brüdern, das hinzugefügte *πᾶσαι* und die Weglassung des neben *πρὸς ἡμᾶς* überflüssig erscheinenden *ὧδε*). Da es ganz willkürlich ist, mit Klst. nur das *ἐν τοῖς συγγ.* auf 3, 21 zurück zu beziehen, so zeugt das *ἐν τῇ οἰκίᾳ*, dessen Motiv nur bei Marcus vorliegt, deutlich für die Abhängigkeit des Matthäus (bem. das *εἶπεν* statt des unverstandenen *ἔλεγεν ὅτι*). Zum Schlusse soll Marcus nach Klst. S. 365 das Mifsverständnifs ausschliefsen wollen, dafs die Nazarethaner mit Versagung der Heilungen bestraft seien; aber es ist klar, dafs vielmehr Matthäus an der Verwunderung Jesu, wie an dem (ohnehin sofort durch *εἰ μή* beschränkten) *οὐκ ἐδύνατο* Anstofs nahm und darum die Darstellung des Marcus verkürzte, aus der doch fast jedes Wort bei ihm entlehnt erscheint. — Die Erzählung Luc. 4, 16—30 beruht auf ganz eigenthümlicher Ueberlieferung, scheint aber V. 16. 22. 24 Reminiscenzen an unsere Marcusdarstellung eingemischt zu haben.

7. 6, 6—13. Die Aussendung der Jünger.

Wie unser Theil mit der Auswahl der Zwölf begann, die Jesum begleiten und dann von ihm ausgesandt werden sollten (3, 14), so werden sie nun, nachdem sie ihn begleitet, zum ersten Male wirklich zu Gehülfen seines Wirkens gemacht, wobei ihnen dieselben Erfahrungen in Aussicht gestellt werden, die Jesus in diesem Theile gemacht hat (V. 10. 11). Nicht nur also, sofern die Zwölf durch diese Aussendung erst wirklich werden, wozu sie bestimmt sind und so als Gehülfen Jesu dem Volke gegenüberstehen, in welchem neben aller Begeisterung für ihn sich doch auch immer mehr Unempfänglichkeit offenbart, sondern auch sofern ihr Wirken dazu beitragen wird, in immer weiteren Kreisen die Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen zu vollziehen, gehört ihre Aussendung noch in unseren Theil, der diese Scheidung im Volke vorführt[1]).

[1]) Während ich noch Stud. und Krit. 1861, S. 669 diesen Abschnitt zum folgenden Theile rechnete, um den Zusammenhang zwischen der Aussendung und der Rückkehr der Zwölf nicht zu zerreifsen, folge ich jetzt Klst., da diesem äufseren geschichtlichen Zusammenhang der von Marcus intendirte sachliche nicht geopfert werden darf. Dagegen scheint mir eine engere Verbindung zwischen den Erfahrungen in Nazareth und der Jüngeraussendung (Hilg.) nicht nur nicht indicirt, sondern durch die Darstellung im Folgenden ausdrücklich negirt. Vollends die Art, wie Vlkm. mit dem Weggang von der „Sinnesheimat“ den christlichen Universalismus beginnen und in der Jüngeraussendung die paulinische Heidenmission dargestellt sein läfst, ist nur eine seiner allegorisirenden Spielereien.

	Marc. 6, 6—13.	Luc. 9, 1—6.	
(Matth. 9, 35: καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας διδάσκων — — 10, 1: καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.	V. 6: καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.	V. 1: συνκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν.	(Luc. 10, 1: μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος [καὶ] ἑτέρους ἑβδομήκοντα [δύο], καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ — —
V. 5: τούτους τ. δώδ. ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων· — — V. 9: μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, V. 10: μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον — — V. 11: εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν· κἀκεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθητε. V. 12: εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν. V. 13: καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐφ' ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. V. 14: καὶ ὅς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν ἐκ τῶν ποδῶν ὑμῶν.)	V. 7: καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων, V. 8: καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν, V. 9: ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας. V. 10: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὅπου ἐὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν. V. 11: καὶ ὃς ἂν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν, ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. V. 12: καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν, V. 13: καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀῤῥώστους καὶ ἐθεράπευον.	V. 2: καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι, V. 3: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε ῥάβδον μήτε πήραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον, μήτε [ἀνὰ] δύο χιτῶνας ἔχειν. V. 4: καὶ εἰς ἣν ἂν οἰκίαν εἰσέλθητε, ἐκεῖ μένετε καὶ ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε. V. 5: καὶ ὅσοι ἂν μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης [καὶ] τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάσσετε εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς. V. 6: ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες πανταχοῦ.	V. 2: ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς· — — — V. 4: μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα — — V. 5: εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. V. 6: καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει. V. 7: ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε — — — μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν. V. 8: καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς — — — V. 10: εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἴπατε· V. 11: καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν.)

V. 8: Die Verwandlung des Conj. Prs. in den Conj. Aor. nach dem Aor. im Hauptsatz (ℵCLΔ: *ἄρωσιν*) ist im emendirten Text sehr häufig (vgl. 6, 12. 41. 7, 36. 8, 6. 30). — Aus der vollen Conformation nach Lucas (D: *μήτε πήραν μήτε ἄρτον*) hat A (Mjsc. Rcpt.) nur die Wortstellung aufgenommen. — **V. 11**: Das *ὅσοι ἄν μὴ δέξωνται* (Rcpt. nach AD Mjsc.) ist schwerlich nach Lucas, sondern wahrscheinlich nach dem folgenden Gliede conformirt (vgl. zu 2, 9). — **V. 12**: Das *ἐκήρυσσον* (A Mjsc.) ist den folgenden Imperff. conformirt (vgl. zu 2, 15), während CDΔ *ἐξέβαλον* nach *ἐκήρυξαν* conformiren; zu dem *μετανοήσωσιν* vgl. zu V. 8.

V. 6 Indem Marcus damit beginnt zu schildern, wie Jesus lehrend durch die Flecken im Kreise (3, 34) umherzog, schneidet er selbst jeden Zusammenhang mit dem Vorigen ab; denn da er von Anfang an ein solches Wanderleben führte (1, 38. 39), so kann dasselbe weder Folge seiner Verwerfung in Nazareth (Vlkm.), noch die dadurch gegebene Erweiterung seines Wirkungskreises Motiv der Apostelaussendung (Hlg.) sein.

Vielmehr sollen wir uns lediglich in das gewöhnliche Wanderleben Jesu hineinversetzen, das seiner Natur nach nur einen beschränkten Kreis (bem. das κύκλῳ) umspannen konnte und daher eine Ergänzung durch die Mitarbeit anderer Gehülfen bedurfte, wenn sein Lehren in alle Kreise des Volkes hineinwirken sollte. Nachdem Marc. so die Situa- V. 7
tion gezeichnet, welche das Folgende voraussetzt, kann er nun im Präs., wie er pflegt (vgl. 1, 30), den Zeitpunkt fixiren, wo Jesus die erwählten Zwölf zu sich ruft (bem. die Wiederkehr des προσκαλεῖται aus 3, 13), um ihnen jetzt den Auftrag wirklich zu ertheilen, den er schon damals beabsichtigte (3, 14: ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν) und dann zu der Erzählung übergehen, wie er sie auszusenden begann. Das ἤρξατο bildet auch hier nicht den Gegensatz zu späteren wiederholten Aussendungen (Weiſse, Klst.) oder gar zu ihrer künftigen apostolischen Mission (Myr. Volkm.), sondern, wie bei Marcus immer, dazu, daſs es bisher zu solcher Aussendung noch nicht gekommen war. Der Zweck des Aussendens, der sich nach 3, 14 von selbst verstand, brauchte hier um so weniger ausdrücklich namhaft gemacht zu werden, als ja der Zusammenhang mit V. 6 zeigt, daſs sie als Gehülfen des Wanderlehrers, also durch Fortsetzung seiner Reisepredigt wirken sollen (vgl. V. 12). Wenn sie Jesus paarweise aussendet (bem. das hebraistische δύο δύο statt des griechischen ἀνὰ δύο), so thut er das schwerlich, um auf Grund von Deutr. 19, 15 ihr Zeugniſs aus zweier Munde zu bekräftigen (Klst.), sondern um sie durch die Gemeinsamkeit in ihrem Berufe zu stärken und zu ermuntern.

Nur die Thatsache der Aussendung erzählt aber Marcus, um dann zu beschreiben, wie sie Jesus zu diesem Berufe ausgerüstet habe. Das Imp. nöthigt also durchaus nicht anzunehmen, daſs er jedesmal, wenn ein Paar abging, die Vollmachtsertheilung wiederholte (Klst.). Da sie nach 3, 15 zu ihrer Sendung die Vollmacht zum Dämonenaustreiben bedurften, so muſs er ihnen behufs ihrer Ausrüstung die Vollmacht über die unreinen Geister ertheilen, so daſs sie fortan in seinem Namen und daher mit gleichem Erfolge, wie er es that, ihnen auszufahren gebieten dürfen. Daſs er sie dazu angehaucht (de W.) oder ihnen die Hand aufgelegt habe (Myr.), ist nicht angedeutet und durchaus nicht erforderlich. Wie 3, 15, so ist auch hier daneben die Vollmacht zu Krankenheilungen, die sie doch nach 6, 13 vollzogen, nicht erwähnt. Diese gehören nicht wie die heilbringende Verkündigung und die Besiegung der dämonischen Mächte zu ihrem specifischen Berufe, wie sie auch bei der Berufsthätigkeit Jesu nicht miterwähnt werden (1, 39); sie sind nur der Gottessegen, der selbstverständlich da einkehrt, wo die Botschaft vom Gottesreich angenommen und seinem Kommen durch Ueberwindung des Teufelsreichs Bahn gemacht wird. Zu der Befähigung der Jünger für ihre Mission gehören aber auch die Anordnungen, die Jesus in Betreff ihres Verhaltens bei derselben trifft. Wenn Marcus nun im Aorist von den Aufträgen erzählt, V. 8
die Jesus ihnen in dieser Beziehung gegeben habe, so setzt das voraus, daſs ihm eine bestimmte Rede vorlag, die Jesus bei dieser Aussendung gehalten hat und der er dieselben entlehnt.

In den Jahrb. 1864, S. 65 ff. habe ich gezeigt, daſs diese Rede im Wesentlichen von Luc. 10, 2—16 nach der apostolischen Quelle gegeben, wenn auch von ihm, der die Aussendungsrede an die Zwölf schon 9, 3—5 nach Marcus gebracht hat, auf die

Aussendung der 70 Jünger übertragen ist, während Matthäus in seiner Aussendungsrede (10, 5—16. 40—42) dieselbe bereits vielfach nach Marcus modificirt hat. Dieselbe mufs auch dort bereits durch die Erzählung eingeleitet gewesen sein, dafs Jesus die Zwölf aussandte und ihnen die Vollmacht gab, Dämonen auszutreiben und Kranke zu heilen, da letzteres Matth. 10, 1. Luc. 9, 1 in wesentlich gleicher Form hinzugefügt wird und sich bei beiden nicht ganz correct an den sonst aus Marcus entlehnten Text anschliefst. Die Einleitung zur Jüngeraussendung (Marc. V. 6) ist nämlich bereits Matth. 9, 35 sichtlich erweitert und wenn Jesus Matth. 10, 1 die Zwölf zu sich ruft (bem. den Zusatz *μαθητὰς αὐτοῦ* und das dem Marcus eigenthümliche *προσκαλεῖσθαι*), so ist das schon darum aus Marc. entlehnt, weil Matth. ja von der Erwählung der Zwölf noch garnichts erwähnt hat, sondern nun erst ihre Namen parenthesisch nachbringen mufs (V. 2—4), und weil Jesus ja eben erst (9, 37. 38) zu den Jüngern geredet hat, die er also nicht zu sich zu rufen braucht (bem. noch das dem Marcus eigenthümliche *πνεύμ. ἀκάθαρτ.* und *παραγγέλλειν*, das Matth. nur in Parallelen hat, sowie die Erläuterung des *ἔδωκεν ἐξουσίαν* durch den Satz mit *ὥστε*). Lucas erläutert das *ἐξουσίαν* durch das vorangeschickte *δύναμιν* und den Genitiv durch *ἐπί* c. Acc. Auch er schickt wie Matthäus, vielleicht nach der Anordnung der Quelle, die Ausrüstung (bem. den Aor. statt des Imp. wie bei Matth.) der Aussendung voran und fügt bei letzterer den Zweck hinzu (bem. das dem Marcus eigenthümliche *κηρύσσειν*, das auch Matth. 10, 7 anklingt). Auch Luc. 10, 1 zeigt sich noch in der paarweisen Aussendung (bem. den grücisirten Ausdruck) eine Reminiscenz an Marcus, die Matthäus insofern zur Geltung bringt, als er die Apostel paarweise aufzählt.

Zunächst bedurfte es einer Anordung über die Reiseausrüstung der Jünger. Schon die indirecte Redeform (zu dem *ἵνα* vgl. 3, 9. 5, 43) zeigt, dafs Marcus nur den wesentlichen Inhalt derselben wiedergeben will; ihre ursprünglichste Form ist wohl Luc. 10, 4 (vgl. 22, 35 und dazu Jahrb. a. a. O. S. 66) erhalten. Hienach sollten sie keinen Geldbeutel und keinen Brodbeutel mitnehmen, sondern ihren Unterhalt anspruchslos und gottvertrauend von der dankbaren Liebe der Menschen erwarten (Matth. 10, 10 = Luc. 10, 7: *ἄξιος ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ*), auch keine Vorrathschuhe, welche die Kürze der ihnen aufgetragenen Reise unnöthig machte. Dies hat nun Marcus in seiner schildernden Weise so ausgeführt, dafs er den möglichst einfachen Aufzug, in welchem die Jünger ausziehen sollten, malerisch vorführt. Voran schickt er, wie er es liebt, die negative Antithese. Nichts sollten sie mitnehmen (eigentlich aufheben, um es zu tragen, vgl. 2, 3) zum Wandern (*εἰς ὁδόν*), aufser allein einen Stab, wie ihn auch der schlichteste Wanderer trägt. Indem er dann das Einzelne aufzählen will, das sie nicht mitnehmen sollen, nennt er zuerst den Mundvorrath (*ἄρτον*), den allerdings auch die apostolische Quelle meinte, wenn sie den Ranzen untersagte, in dem man ihn zu tragen pflegt, fügt aber dann noch in Erinnerung an sie das *μὴ πήραν* hinzu, weil man ja auch andere Lebens- und Reisebedürfnisse im Ranzen tragen kann. Ebenso war dort des Geldbeutels gedacht, weil sie sich nicht mit Geld versehen sollten. Marcus drückt das in seiner plastischen Weise so aus, dafs sie in den Gürtel (in dem man wohl das Geld aufzubewahren pflegt) kein Geld, auch nicht die kleinste Münze (Kupfergeld, vgl. 12, 41) hinein thun sollten (was zeugmatisch mit in dem *αἴρωσιν* liegt). Indem er dem gegenüber nun positiv den Aufzug schildern will, in welchem sie wandern sollen, fährt
V. 9 er mit einer variatio struct. fort, als ob nach *παρήγγειλεν* der Acc. c. Inf. gestanden

hätte, wie 5, 43. Das Verbot der ὑποδήματα versteht er so, daſs sie statt der schweren Schuhe nur leichte Sandalen unterbinden sollen und so leichtbeschuht und (wie er, das Bild vollendend, hinzufügt) leichtbekleidet ausziehen sollen, nämlich nicht mit zwei Unterkleidern angethan, wie man sie gerade auf Reisen gern zu tragen pflegte. (Bem. den nochmaligen Structurwechsel, mit welchem die Rede am Schluſs in die directe übergeht, weil Marcus im Folgenden directe Worte aus der apostolischen Quelle bringen will.) So plastisch diese Schilderung den fast ärmlichen Aufzug dieser Reiseprediger vorführt, so ist doch nicht zu verkennen, daſs damit der Gesichtspunkt, unter dem allein die apostolische Quelle diese Verfügungen auffaſste, einigermaſsen verschoben wird [1]).

Lucas schlieſst sich enger an Marcus an und zeigt keine Reminiscenz an die apostolische Quelle. Er beginnt gleich in directer Rede, articulirt das ὁδόν (auf den Weg) und verbietet ebenfalls den Stab. Da er dies aber gleich am Anfang thut, wo Marcus den Stab erwähnt, so liegt bei ihm wohl eine absichtliche Steigerung vor, welche den Jüngern die bequeme Stütze des Stabes verweigert und ist daraus nicht mit Hltzm. S. 82 zu schlieſsen, daſs auch dies Verbot in dem angeblichen Urmarcus gestanden habe. Die Umstellung von πήραν und ἄρτον ist wohl zufällig, wie das Zusammentreffen mit Matthäus in dem ἀργύριον, da Lucas auch 21, 1 das χαλκόν bei Marcus vermeidet. Das εἰς ζώνην wie die Erwähnung der Sandalen fällt fort, da Lucas das schildernde Element aus Marcus gänzlich entfernt hat und bloſs die verbotenen Dinge aufzählt, welche auch hier mit δύο χιτῶνας schlieſsen. Bem. noch den Uebergang in die orat. obliq., worin der Structurwechsel aus Marcus V. 9a nachklingt.

Da Marcus auch hier nicht die Absicht hat, die Aussendungsrede seiner Quelle V. 10
vollständig wieder zu geben, so beschreibt er nur noch mit seinem καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (vgl. zu 2, 25. 27), wie Jesus die Jünger in Betreff des auch ihnen entgegentretenden Gegensatzes der Empfänglichen und Unempfänglichen instruirt habe, indem er die betreffenden Sprüche aus jener Rede excerpirt. In der apostolischen Quelle nämlich, deren Tenor auch hier wohl am deutlichsten aus Luc. 10 zu ersehen, wurde ihnen vorgeschrieben, jedes Haus, zu dem sie gerade kämen, mit dem Friedensgruſs zu betreten, möchten nun die Bewohner dafür empfänglich sein oder nicht (V. 5. 6 = Matth. 10,

---

[1]) Matthäus beginnt noch wie die apostolische Quelle mit dem Verbot des Geldes, eignet sich aber den directen Ausdruck des Marcus (statt βαλλάντιον) an, nur daſs er statt der geringsten ausdrücklich alle Geldsorten verbietet und dem εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν (das wegen der Mehrzahl der Jünger passender schien) ein passendes Verbum hinzufügt (μὴ κτήσησθε), worüber dann natürlich das αἴρωσιν des Marcus wegfiel. Neben dem πήραν der Quelle schien ihm das ἄρτον des Marcus überflüssig; dagegen hat er aus diesem das εἰς ὁδόν hinzugefügt und den ὑποδήματα der Quelle die δύο χιτῶνες des Marcus voraufgeschickt, aber wahrscheinlich in dem Sinne, daſs sie kein zweites Kleid zum Vorrath mitnehmen sollen. Da ihm endlich nur im Allgemeinen aus Marcus vorschwebt, daſs dort auch von einem Stabe die Rede war, so wird auch dieser verboten, sei es als Schutzmittel, sei es als Mittel der Bequemlichkeit. Eine rigoristische Uebertreibung des Matthäus (Myr.) liegt darin schwerlich vor, gewiſs aber nicht bei Marcus eine reflexionsmäſsige Milderung (Br. S. 48), da der Stab bei ihm gar nicht ausdrücklich gestattet, sondern nur als das einfachste Reisebedürfniſs vorausgesetzt wird. Ebenso wenig liegt bei ihm eine ausdrückliche Gestattung der Sandalen vor im Gegensatz zu Matthäus und Lucas (Br.), da diese schwerlich die Jünger barfuſs ausziehen lieſsen (bem. auch das βαστάζειν — ὑποδήματα Luc. 10, 4, das nach Matth. 3, 11 nicht das Anhaben der Schuhe bedeutet).

12. 13), und in diesem Hause zu bleiben, ohne das Quartier zu wechseln, was ja nur geschehen könnte, wenn sie's anderswo besser oder reichlicher zu finden wünschten (V. 7). Dies setzte freilich voraus, dafs sie in dem betretenen Hause Aufnahme fänden und auch anderswo zu finden hoffen könnten. Darum fuhr die Rede fort, dafs sie überhaupt ihre Wirksamkeit nur in einer Stadt beginnen sollten, wo man sie (gastlich) aufnähme (V. 8. 9); wo dies aber nicht der Fall sei, da sollten sie sofort hinausgehen und den Einwohnern erklären, dafs sie keinerlei Gemeinschaft mit ihnen haben wollten (V. 10. 11). Aus diesem Zusammenhang hat nun Marcus zunächst die Ermahnung aufgenommen, wenn sie in ein Haus eingetreten, daselbst (*ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ*: Luc. 10, 7) zu bleiben, bis sie (wie er richtig erläutert) von dort (d. h. aus dem Orte, in welchem sie in ein Haus eingekehrt sind) hinausgehen. Um aber diese Beziehung des *ἐκεῖθεν* zu ermöglichen, mufste er das ihm so geläufige *ὅπου* (= *ἐν ᾧ τόπῳ*) vorausschicken und kam nun doch über die Unbequemlichkeit nicht hinweg, dafs sich das *ἐκεῖ* auf das Haus, in das sie eingetreten, das scheinbar entsprechende *ἐκεῖθεν* dagegen auf den Ort bezieht, in welchem sie Quartier genommen. Wo ihnen freilich ein solches Bleiben mög-
V. 11 lich sein soll, da mufs man ihnen empfänglich entgegenkommen. Hat Jesus somit gesagt, wie sie sich den Empfänglichen gegenüber verhalten sollen, so kann nun Marcus sofort zu Luc. 10, 10. 11 übergehen, um ihr Verhalten zu den Unempfänglichen zu regeln. Der allgemeinere Ausdruck (*τόπος* statt *πόλις*) ist offenbar durch den Gegensatz gegen das allgemeinere *ὅπου* (V. 10) hervorgerufen, und da das *εἰς ὃν δ' ἂν τόπον εἰσέλθητε* einen schiefen Gegensatz zu dem *ὅπου ἐὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν* bilden würde, so ist gleich der Fall in den Blick gefafst, dafs ein Ort sie nicht (gastlich) aufnimmt, obwohl das nachherige *ἐκπορευόμενοι* (= *ἐξελθόντες*: Luc. 10, 10) eigentlich durchaus die Erwähnung eines Eingehens in den Ort (wie in der Quelle) fordert. Dagegen ist, um die Unempfänglichkeit des Orts noch stärker zu charakterisiren (vielleicht in Erinnerung an das auf die Bewohner bezügliche *μὴ δέχωνται* der Quelle), hinzugefügt, dafs sie (d. h. die Bewohner des Orts) sie auch nicht einmal anhören (bem. das *ἀκούειν* c. gen.), wodurch ein Anakoluth entsteht, indem der Relativsatz mit *ἄν* (als ob ein *ἐάν* vorherginge) in einen Bedingungssatz übergeht, wie übrigens ein ähnliches bereits die Quelle darbot. Dann folgt die Ermahnung, sofort wegzugehen und durch eine symbolische Handlung auszudrücken, was sie wahrscheinlich nach der Quelle in symbolischer Rede ihnen verkündigen sollten. Herausgehend von dort sollen sie den Staub, der unter ihren Füfsen ist, abschütteln ihnen zum Zeugnifs, d. h. um ihnen durch diese symbolische Handlung zu bezeugen, nicht dafs sie den Heiden gleichgesetzt (Myr.) oder vom Gottesreiche ausgeschlossen sind (Klst.), sondern dafs man mit ihnen auch nicht das Geringste mehr gemein haben wolle (vgl. Bl.). Während sie also den Empfänglichen ihre dauernde Hausgemeinschaft schenken, sollen sie den Unempfänglichen jegliche Gemeinschaft versagen. Es ist auch hier nicht zu verkennen, dafs V. 10, in diesen Gegensatz gestellt, seine im Context der Aussendungsrede liegenden concreten Bezüge einigermafsen eingebüfst hat[1]).

[1]) Auf die Herstellung der Urrelation können wir auch hier nur soweit andeutend eingehen, als der Marcustext zu ihr noch Beziehungen hat. Das *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* ist ein

Erst in dem Bericht über den Erfolg der Aussendung tritt nun der V. 7 voraus- V. 12
gesetzte Zweck derselben klar hervor. Sie gingen aus und verkündigten, man solle Buſse thun. Da das κηρύσσειν bei Marcus nicht schon an sich die Verkündigung der Heilsbotschaft bezeichnet (vgl. 1, 4. 7. 45. 5, 20), kann das ἵνα nicht den Zweck derselben (Myr.), sondern nur ihren Inhalt bezeichnen (vgl. dazu 3, 9). Es erhellt aber aus 1, 15, daſs der Sache nach diese Buſsermahnung sich nur auf die Verkündigung von der Nähe des Gottesreichs gründen konnte. Während diese Fortsetzung der Verkündigung Jesu die Thatsache ist, welche Marcus im Aorist berichtet, weil durch sie die Jünger den Beruf, zu dem sie erwählt sind (3, 14), erfüllen, fügt er im Imp. schil- V. 13
dernd hinzu, wie bei dieser Thätigkeit häufig auch Teufelaustreibungen und Krankenheilungen vorkamen. Voran steht, daſs sie viele Dämonen austrieben, weil sie dazu Jesus V. 7 ausdrücklich bevollmächtigt hatte; aber wir erfahren auch bei dieser Gelegenheit, in welcher Weise sie Heilungen zu vollziehen pflegten. Gewiſs ist nämlich hier nicht eine spätere Sitte in die apostolische Zeit zurückgetragen (Br. S. 48), sondern

---

Ausdruck der apostolischen Quelle (vgl. 1, 44. 13, 9) und dürfte auch hier ihr angehört haben, obwohl es gerade Luc. 10, 11 (= Matth. 10, 14) fehlt; doch kann das ὑμῖν nach ἀπομασσόμεθα leicht der Rest eines εἰς μαρτύριον ὑμῖν sein, in dessen Sinn es ja jedenfalls genommen werden muſs. Im Uebrigen hat wohl Matth., der nur durch das ἐκτινάξατε des Marc. dazu geführt ist, ebenfalls die symbolische Handlung an die Stelle der symbolischen Rede zu setzen, den knapperen Ausdruck der Quelle treuer erhalten als Lucas, dessen Text einen etwas umschreibenden Charakter trägt. Auch sonst erklärt der Einfluſs des Marcus allein die Abweichungen des Matthäus von der Urrelation (Luc. 10). Durch ihn bewogen hat er die Ermahnung zum Bleiben vorangestellt, worüber das μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν, das derselben erst ihre ursprüngliche Bedeutung sichert, verloren gegangen. Da er aber aus Marcus auch das erläuternde ἕως ἂν ἐξέλθητε (ohne das neben dem ἐκεῖ so zweideutige ἐκεῖθεν) aufnimmt, so muſste er das οἰκίαν der Quelle verwandeln in εἰς ἣν ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε. Dann aber fehlte wieder die Erwähnung des Eintritts in ein bestimmtes Haus, und diese ersetzte Matthäus nun durch die Aufforderung, zu forschen, wer (der Einkehr bei ihm) würdig sei. Dies ist aber garnicht im Sinne der Urrelation, nach welcher sie in das erste beste Haus einkehren sollen, da ja in den beiden folgenden aus ihr aufgenommenen Versen ausdrücklich der Fall gesetzt wird, daſs der äuſseren Aufnahme nicht die innere Empfänglichkeit entspricht und Luc. 10, 7 absichtlich hervorhebt, daſs sie selbst in diesem Falle bleiben sollten, wenn ihnen nur äuſserlich die Gastfreundschaft gewährt wird. Ebenso ist V. 14 nicht nur das μηδὲ ἀκούσ. aus Marcus aufgenommen (bem. das näher bestimmende τοὺς λόγους ὑμῶν), sondern auch der Eingang, wo das εἰσέρχεσθαι nicht erwähnt wird, nur daſs gleich statt vom τόπος von den Personen (ὅς) die Rede ist, wodurch die Schwierigkeit entsteht, daſs nun im Nachsatz doch ein Eingegangensein in eine Stadt (oder ein Haus, wie Matthäus gegen den Sinn der Quelle hinzufügt) vorausgesetzt wird. Auch Lucas zeigt in diesem Stück noch Reminiscenzen an die Urrelation. So beginnt er gleich V. 4 mit der Quelle καὶ εἰς ἣν ἂν οἰκίαν εἰσέλθητε und er kann es, weil er den Schlusssatz so ausdrückt, daſs das ἐκεῖθεν wirklich dem ἐκεῖ correspondirt, wodurch aber nur die sich scheinbar entsprechenden Composita von ἔρχεσθαι eine verschiedene Beziehung empfangen: sie sollen von demselben Hause aus (wo sie eingekehrt) ihren Auszug (aus der Stadt) veranstalten. Ebenso ist V. 5 zwar gleich von dem δέχεσθαι die Rede (wie bei Marcus), aber im Schlusse klingt noch vielfach der Ausdruck der Urrelation durch. Jedenfalls zeigt schon die sonst unerklärliche Doublette Luc. 9 und 10, daſs Lucas, der Cap. 10 die apostolische Quelle benutzt, in Cap. 9 wesentlich den Marcus vor Augen hat, zumal er hier genau nur die Sprüche der Aussendungsrede bringt, die dieser mittheilt. Sollte dagegen Marcus den Matthäus und Lucas combinirt haben, so würde er in der Einleitung V. 6. 7 dem Matthäus folgen (obwohl dieselbe dort an einer ganz anderen Stelle stand), dann V. 8. 9 (bis auf die Erwähnung des Gürtels, des Kupfers, des Schuhwerks und den fehlenden Art. vor ὁδόν) dem Lucas; dagegen V. 10. 11 wieder überwiegend (bis auf das εἰς οἰκίαν, μένετε, das übrigens anders bezogene ἐκεῖθεν und εἰς μαρτύριον) dem Matthäus und endlich V. 12. 13 wieder dem Lucas.

Jac. 5, 14 die letzte Spur dieser urapostolischen Sitte erhalten. Eben so wenig kann man in dieser Darstellung, welche das Wunderbare in der Heilthätigkeit der Apostel eher zu verringern als zu steigern scheint, eine Wunderansicht sehen, welche, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen vermischend, die Heilungen zu geheimnifsvollen zauberhaften Acten macht (de W.). Offenbar auf Anweisung Jesu pflegten sie die einfachsten Mittel, namentlich das Oel, das im Alterthum als eine Art Universalmittel galt, anzuwenden, nicht um dadurch auf natürlichem Wege Heilung zu bewirken (Pls. Wfse.), sondern in dem Vertrauen, dafs der Gott, dessen gnadenreiches Nahen in der anbrechenden Heilszeit sie verkündigten, dies einfache Mittel auf ihr Gebet, das natürlich nach Jac. 5, 14 hinzugedacht werden mufs, mit seiner Wunderhülfe den Kranken zum Segen setzen werde. Vielleicht ist auch hier das ἀῤῥωστοι (vgl. V. 5) mit Absicht gewählt, weil es doch keine schwereren Krankheiten waren, deren Heilung sie unternahmen. Die Vorstellung, dafs das Oel Leiter oder Vermittler der übernatürlichen Heilkraft gewesen sei (Olsh. Myr.), behält etwas Unklares; die Voraussetzung einer Nachhülfe für den Glauben bleibt willkürlich. Ganz verfehlt war es aber, die Oelsalbung symbolisch zu nehmen oder gar als religiöse Weihe (Bl.) und Einweihung zum Christenthum (Vlkm.).

Lucas hat die Notiz über das Ausgehen der Jünger so frei wiedergegeben, dafs nur geringe Anklänge an Marcus übrig bleiben. Woher sie bei Matthäus nach seiner ganzen Auffassung und Erweiterung der Instructionsrede fortbleiben mufste, habe ich a. a. O. S. 71 gezeigt.

Vierter Theil.

6, 14 — 8, 26.

Der folgende Theil zeigt uns Jesum auf dem Höhepunkte seiner Volkswirksamkeit, in dem aber auch zugleich der Wendepunkt derselben liegt. Er gruppirt sich hauptsächlich um die beiden Speisungsgeschichten, wo wir Jesum von vielen Tausenden umgeben finden; doch bewährt sich die Zweitheilung des Abschnitts und der künstliche Parallelismus beider Theile, welchen Wzs. S. 69 und Vlkm. S. 341 nachzuweisen suchten, nicht, wie sie denn nicht einmal über die Scheidegrenze beider (Vlkm.: 7, 24, Wzs. Klst.: 8, 1) einig sind. Jesus wirkt nicht mehr in engerem Kreise, er durchzieht das Land nach allen Richtungen und bis an die äufsersten Grenzen. Ueberall findet er die gleiche, wenn auch mehr auf seine Heilwunder sich gründende Begeisterung, aber auch die gleiche Feindschaft der herrschenden Parteien, denen er jetzt bereits mit scharfem Wort das Urtheil spricht. Dafs das Ganze so ein Bild des Wanderlebens Jesu wird, kann sich auch Vlkm. S. 342 nicht verbergen; was er sonst von einem Eliastheil oder von der Darstellung des Universalismus Christi redet, ist reine Fiction. Von dieser Seite her bildet der Theil den Abschlufs alles Bisherigen; aber das Bild desselben hat noch eine Kehrseite. Fortgehends zeigt sich mehr und mehr, wie erkenntnifsschwach auch die erwählten Zwölf noch sind. Dies treibt Jesum immer mehr, von den Massen sich zurückzuziehen, namentlich seine Heilwirksamkeit, die immer wieder die Massen anzog, einzustellen. Nur noch durch Mitleid läfst er sich bewegen, sich wieder dem Volke zu widmen, er duldet nur noch die Benutzung seiner Heilkräfte, er verrichtet nur noch einzelne Heilungen und sorgt dafür, dafs dieselben nicht umfassendere Ansprüche veranlassen, um sich je länger je mehr ganz den Jüngern zu widmen. Von dieser Seite her, in welcher Klst. S. 174 allein den leitenden Gesichtspunkt desselben findet, bildet der Theil den Uebergang zum Folgenden. Dafs ein solcher Uebergangstheil nicht die klaren Gruppirungen der übrigen zeigt, ist nicht zu verwundern; nahe liegt es, dafs der Verfasser gerade in ihm auch Manches untergebracht hat, das er nicht verloren gehen lassen wollte, obwohl es mit den Gesichtspunkten dieses Theils in keinem nothwendigen Zusammenhange steht.

1. 6, 14—29. Jesus und der Täufer.

Sehr passend wird dieser Theil durch einen Bericht über die allgemeine bis zum Königshofe sich erstreckende Aufmerksamkeit eingeleitet, welche in Folge der Jüngermission auf den Namen Jesu gelenkt wurde, sowie über die verschiedenen Vorstellungen, die man sich von ihm bildete. Zur Erläuterung der Ansicht, die namentlich auch sein Landesherr über sein Verhältnifs zum Täufer hegte, wird dann die Geschichte von der Gefangennehmung und dem Ende desselben nachgeholt, welche schon wegen der Bedeutung, die sie dem Verfasser 9, 12. 13 erhält, nicht fehlen konnte, und damit passend die Pause zwischen dem Ausgange und der Rückkehr der Jünger ausgefüllt[1]).

a) Die Urtheile über Jesum.

Matth. 14, 1—5.	Marc. 6, 14—20.	Luc. 9, 7—9.
V. 1: ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἤκουσεν Ἡρῴδης ὁ τετραάρχης τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ,	V. 14: καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης· φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.	V. 7: ἤκουσεν δὲ Ἡρῴδης ὁ τετραάρχης τὰ γινόμενα πάντα καὶ διηπόρει διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπό τινων ὅτι Ἰωάννης ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, V. 8: ὑπό τινων δὲ ὅτι Ἠλίας ἐφάνη, ἄλλων δὲ ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη. V. 9: εἶπεν δὲ ὁ Ἡρῴδης· Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· τίς δέ ἐστιν οὗτος περὶ οὗ ἀκούω τοιαῦτα; καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν.
V. 2: καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ.	V. 15: ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἠλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν.	
V. 3: ὁ γὰρ Ἡρῴδης κρατήσας τὸν Ἰωάννην ἔδησεν καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.	V. 16: ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρῴδης ἔλεγεν· ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.	
V. 4: ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης αὐτῷ· οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν αὐτήν.	V. 17: αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρῴδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν·	(Luc. 3, 19: ὁ δὲ Ἡρῴδης ὁ τετραάρχης, ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρῴδης, V. 20: προσέθηκεν καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν [καὶ κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ.)
V. 5: καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.	V. 18: ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρῴδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.	
	V. 19: ἡ δὲ Ἡρωδιὰς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἠδύνατο.	
	V. 20: ὁ γὰρ Ἡρῴδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, [καὶ] συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν.	

[1]) In dieser Geschichte selbst kann man aber nach der Art, wie sie 6, 14 ausdrücklich eingeführt wird, unmöglich die eigentliche Pointe dieses Abschnitts finden, wie Klst. will, dessen künstliche Parallelisirung derselben mit dem Ende Jesu (S. 137), welche diesen Abschnitt zum Eingange des ganzen zweiten mit dem Tode Jesu schliefsenden Theil des Buches stempeln soll, die Darstellung ebenso wenig an die Hand giebt, wie die Parallelisi-

V. 14: Das ἔλεγον (Ew. Hilg. nach BD it. codd.) kann nicht wegen V. 15 geändert sein, da die Meinung Anderer natürlich ebenso der Meinung eines Einzelnen wie Vieler gegenübertreten konnte, der angebliche Anstofs an der Wiederholung in V. 16 bürdet den Abschreibern viel zu viel Reflexion auf, und der Lucastext, der im Ausdruck zu sehr abweicht, um zu einer Conformation Anlafs zu geben, zeugt entschieden für diese Lesart. Dagegen ist das auch exegetisch ganz unhaltbare ἔλεγεν (Ti. Myr. Klst. Vlkm. nach ℵACLΔ Mjsc. Rcpt.) offenbar Conformation nach ἤκουσεν (vgl. zu 3, 4), die um so näher lag, als ein Subject zu ἔλεγον vermifst wurde. — Zu der Voranstellung des ἐκ νεκρῶν vgl. zu 2, 19. Das ἠγέρθη (CMjsc.) ist aus Lucas, wofür A (Myr.) das gewöhnlichere ἀνέστη schreibt, obwohl noch V. 16 für das ἐγείρεσθαι zeugt. — **V. 15. 16**: Zu dem aus den Parallelsätzen hinzugefügten ἐστιν und ὅτι vgl. zu 3, 4. 2, 17; zu dem εἶπεν nach ἀκούσας vgl. zu 2, 8. — Das αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν (C Orig.) ist offenbar aus Matthäus. Das ἀπὸ τῶν νεκρῶν ward dann nach V. 14 in ἐκ νεκρῶν verwandelt (A Mjsc.) und dieses sogar in D (der an falscher Stelle nach A V. 14 corrigirt) vorangestellt. Dieser Zusatz aus Matth. veranlafste dann die Einschaltung des ἐστιν (AC Mjsc.), das D sammt dem αὐτός noch nicht hat. Myr. läfst das ἐστὶν αὐτός p. hom. ausgefallen sein; allein durch den Zusatz ἀπὸ τῶν (ἐκ) νεκρῶν ist hinlänglich constatirt, dafs hier nach Matthäus geändert ist. — **V. 20**: Das καί vor συνεπήρει fehlt zwar nur bei B; aber zu seiner Weglassung liegt gar kein Grund vor, dagegen ist das Asyndeton ganz in der Weise des Marcus und die Zusetzung lag sehr nahe (vgl. zu 1, 9). — Das ἐποίει des emendirten Textes ist eine sinnige, aber natürlich ganz überflüssige Conjectur statt des unverstandenen ἠπόρει, nach der dann ganz ungeschickter Weise das ἐποίει in V. 21 conformirt ist.

Es charakterisirt offenbar eine neue Epoche im Leben Jesu, dafs selbst der König V. 14
Herodes auf ihn aufmerksam wurde. Gewifs nicht absichtslos und etwa blofs in Folge ungenauer populärer Ausdrucksweise ist Herodes nicht nach seinem genauen Titel als Tetrarch, sondern als der Landesfürst Galiäa's bezeichnet, welches der bisherige Schauplatz der Wirksamkeit Jesu war. Denn nicht auf die genaue Angabe seiner Würde kommt es dem Erzähler an, sondern darauf, dafs Jesu Ruf jetzt selbst bis an den königlichen Hof sich verbreitete. Die Versuche, für ἤκουσεν ein Object aus dem Folgenden zu gewinnen (Grt. Pls.: τὸ ὄνομα αὐτοῦ mit Parenthesirung von φαν. γ. ἐγέν.; de W.: ein weggefallenes ταῦτα mit Parenthesirung von φανερόν — αὐτοῦ; Ew. parenthesirt alles Folgende bis V. 16, wo das ἤκουσεν in ἀκούσας aufgenommen wird), entsprechen der Schreibweise des Marcus durchaus nicht und sind ganz unnöthig. Das Object fehlt, wie so häufig bei Marcus (vgl. zu 1, 41), und ist aus dem Vorigen zu ergänzen. Nur mufs man dabei nicht eigentlich an V. 12. 13 denken (Myr.), sondern an die im vorigen Abschnitt berichtete Thatsache, dafs Jesus Jünger ausgesandt habe; denn nur so pafst genau genommen die folgende Begründung, welche als etwas Besonderes hervorhebt, dafs der Name Jesu allgemein bekannt wurde (vgl. 4, 22). Während sich bisher das Interesse des Volkes lediglich an seine Person geknüpft hatte, wurde in Folge der Jüngeraussendung die Aufmerksamkeit in viel weiteren Kreisen auf seinen Namen gelenkt, auch bei solchen, die eben nur von ihm hörten. Denn natürlich sagten die Jünger, wenn sie predigten, dafs Jesus sie ausgesandt habe, die Nähe des Gottesreichs zu verkündigen; seinen Namen nannten sie, wenn sie den Dämonen auszufahren geboten, oder den Kranken, die sie mit Oel salbten, die göttliche Wunderhülfe zusagten. So mufste man endlich also auch am Königshofe von dieser Aussendung hören und damit auf den Namen aufmerksam werden, der jetzt in Aller Munde war.

---

rung mit der Geschichte des Elias (Vlkm. S. 354). Uebrigens zeigt sich trotz allem Witz, mit welchem dieselben durchgeführt sind, doch bei etwas nüchterner Analyse leicht die Dürftigkeit und Bedeutungslosigkeit der wirklichen Vergleichungspunkte, welche die beiden ohnehin unter sich so heterogenen Parallelen bieten.

Die so begonnene Schilderung von den Folgen der Jüngermission wird nun fortgesetzt; auf das allgemeine Bekanntwerden seines Namens folgen einzig natürlich (daher ist das ἔλεγον auch exegetisch nothwendig) die Urtheile, welche sich an diesen Namen knüpften, die Vorstellungen, welche man sich von dem Träger desselben zu machen begann. Sie kommen alle darauf heraus, dafs er eine ganz ungewöhnliche räthselhafte Erscheinung sei, für die, wie der Verfasser am Eingange des folgenden Theiles, wo er auf diese Urtheile zurückkommt (8, 28), zeigt, die Jünger allein den Schlüssel besitzen (8, 29). Die Einen sagten, dafs Johannes der Täufer (ὁ βαπτίζων wie 1, 4, weshalb man darin nicht mit Myr. eine besondere stilistische Feinheit suchen darf) aus dem Todtenreich auferstanden sei. Das Perfect. ist vollkommen richtig gewählt; denn nicht die Thatsache wollen sie aussagen, dafs Johannes auferstanden, sondern dafs Jesus der erstandene und in Folge dessen aufs Neue im Leibe umherwandelnde Täufer sei. Man darf in dieser abergläubischen Vorstellung keine Theorie suchen, etwa die von der Seelenwanderung (Grot.). Das Nächste war, dafs man die räthselhafte Erscheinung mit der des Täufers combinirte, welche das Volk so tief erregt hatte, und eine wundergläubige Zeit nahm keinen Anstofs daran, dafs der Verstorbene durch Gottes Macht ins Leben zurückgerufen sei. Nur daran konnte man Anstofs nehmen, dafs die neue Erscheinung der alten insofern unähnlich war, als ja der Täufer keine Wunder gethan hatte. Aber es schien nur natürlich, dafs der wunderbar dem Leben Wiedergegebene auch ein wunderreicheres Leben führte als in seinen früheren Tagen. Und darum, so sagte man, wirken die Wunderkräfte (5, 30), durch die er seine Heilungen vollbringt, in ihm. Schon diese Reflexion pafst wohl für Leute aus dem Volk, die seine Wunderheilungen gesehen haben, aber nicht für Herodes, von dem eben nur erzählt ist, dafs er von der Jüngeraussendung durch ihn hörte; denn dafs er den Ausflufs dieser Kräfte in dem Wirken der Jünger sah (Myr.), ist eine ganz ungehörige Reflexion des Exegeten, welche schon an dem ἐν αὐτῷ scheitert.

V. 15 Andere aber sagten, dafs er Elias sei, dafs also einer der gröfsten der alten Propheten, dessen Andenken wohl in diesen nördlichen Gegenden besonders kräftig fortlebte, in ihm wiedererschienen sei. Dafs sie in ihm auf Grund der Maleachiprophetie den Vorboten des kommenden Messias sahen, ist wenigstens durchaus nicht angedeutet, wenn auch die Botschaft seiner Jünger von dem nahenden Gottesreich diesen Gedanken allerdings sehr nahe legte. Andere aber, welche so Wunderbares nicht von ihm glauben wollten, sagten, dafs er ein Prophet sei, wie jeder andere Prophet (vgl. Jud. 16, 7. 11. LXX). Nur mufs man in diesem Zusatz nicht den Gegensatz finden gegen einen aufserordentlichen Propheten wie Elias (Myr.), da es dem jüdischen Bewufstsein gewifs sehr fern lag, von einem „ordinären Propheten" zu reden, vielmehr meint derselbe nur, dafs er keiner von ihnen selbst war, der aus dem Todtenreich wiedergekommen, sondern nur einer ihresgleichen. Wie dem Evangelisten aber bei der allgemeinen Aufmerksamkeit, die sich dem Namen Jesu zuwandte, das Wichtigste war, dafs man auch am Königshofe von ihm hörte (V. 14), so schildert er weiter (bem. das Imp.), was sich He-

V. 16 rodes für ein Urtheil über ihn bildete, als ihm diese verschiedenen Ansichten zu Ohren gekommen waren. Dieses wird aber jetzt in directer Rede mitgetheilt, weil es dem

Erzähler gerade auf die bestimmte Form desselben ankommt, in welcher es sich ihm an das Bewufstsein seiner Schuld knüpft. Herodes greift nämlich aus den gehörten Urtheilen dasjenige heraus, welches sein böses Gewissen ihn am meisten fürchten liefs. Den ich selbst (bem. das nachdrückliche ἐγώ) enthauptet habe (statt: habe enthaupten lassen, wie 3, 31), Johannes (bem. die Attraction, wonach das Hauptwort, von welchem der Relativsatz abhängt, in diesen hineingezogen wird und in den Casus des Relativ tritt), dieser ist auferstanden. Ihn beschäftigt nicht die Erklärung der Erscheinung Jesu, wie die Leute, welche ἠγήγερται sagten (V. 14), sondern die in derselben zu Tage liegende schreckhafte Thatsache, dafs der durch ihn Ermordete (bem. das betonte Voranstehen des Relativsatzes) auferstanden ist. Der Ausdruck erlaubt weder anzunehmen, dafs der Evangelist nach ihrer Motivirung die Aeufserung des Herodes wiederholt, noch dafs dieser sie entgegenstehenden Ansichten gegenüber festhält, und ist mit seinen individuellen Beziehungen so charakteristisch verschieden von der farblosen Reflexion in V. 14, dafs schon dadurch die Lesart ἔλεγεν in V. 14 sich als exegetisch unhaltbar erweist. Was im Volke eine abergläubische Einbildung, wird bei ihm eine Eingebung seiner Gewissensqual, aber weil dieselbe zeigt, welchen mächtigen Eindruck selbst auf seinen Landesfürsten machte, was er von Jesu hörte, hat sie Marcus bezeichnend an die Spitze dieses Theiles gestellt. Für uns aber ist diese Notiz ein interessanter Schlüssel zu dem Räthsel der völligen Zurückhaltung, welche Herodes Jesu gegenüber stets bewiesen hat.

Matth. ergänzt das Obj. zu ἤκουσεν, worüber der ohnehin nicht ganz leicht verständliche Begründungssatz natürlich wegfiel, er bezeichnet den Herodes genauer als Tetrarchen und erklärt, wie man zur Kenntnifs seiner Ansicht gekommen, indem er ihn seinem Hofgesinde gegenüber sich aussprechen läfst (bem. noch die hinzugefügte Zeitbestimmung). Die verschiedenen Urtheile über Jesum läfst er fort, weil ja für das Folgende nur Herodes in Betracht kommt und dieselben ohnehin 16, 4 wiederkehren. Doch gestaltet er ihnen conform die Aeufserung des Herodes, aus der er ohnehin die Anspielung auf die noch nicht erzählte Enthauptung des Täufers entfernt (bem. das techn. ὁ βαπτιστής wie 3, 1), und vervollständigt dieselbe aus Marc. V. 14, was er kann, weil ja die ἀκοὴ Ἰησοῦ, wodurch er das ἤκουσεν ergänzte, natürlich auch von seinen Wunderthaten erzählt haben wird. Der Versuch von Klst. (S. 135. 362), einen so offenbar secund. Text als ursprünglich zu erklären, stützt sich auf die falsche Lesart ἔλεγεν und auf die unbegreifliche Behauptung, Marcus nenne den Herodes constant βασιλεύς, um seine Leser nicht zu verwirren. Aber woher hat denn der selbstständig schreibende Matthäus durch den Wechsel der Ausdrücke (vgl. V. 9) seine Leser verwirrt, und warum schrieb der ihn bearbeitende Marcus nicht constant das von ihm zunächst gebotene correctere ὁ τετραάρχης? — Wenn auch Lucas den Titel des Herodes genauer angiebt, so setzt das natürlich nicht voraus, dafs derselbe im Urmarcus stand (Holtzm. S. 83), da Lucas ihn auch 3, 19 Tetrarch nennt und die Correctur jener Ungenauigkeit jedem Bearbeiter gleich nahe lag (bem. das δέ statt καί). Auch er ergänzt das Object zu ἤκουσεν, wenn auch anders und mehr im Sinne seiner Quelle als Matthäus. Deutlich zeigt sich aber der reflectirende Schriftsteller darin, dafs das Ganze zu einer einheitlichen Aussage über Herodes gestaltet ist, der über die verschiedenen Urtheile (wie er sie auch Marcus V. 16 hört) in Verlegenheit geräth (vgl. Marc. 6, 20). Bei der Wiedergabe derselben wird von der Auferstehung des (hingerichteten) Täufers sorgfältiger die Wiedererscheinung des (nicht gestorbenen) Elias unterschieden und die dritte den beiden vorigen conformer auf die

Auferstehung eines der alten Propheten bezogen (bem. das ἀνέστη wie 16, 31. 24, 7. 46, während V. 7 nach Marcus ἠγέρθη). Herodes aber, da er weifs, dafs er den Täufer enthauptet, bleibt bei seiner Frage stehen, wer Jesus sei, und wünscht, um eine Antwort darauf zu finden, ihn selbst zu sehen, wodurch 23, 8 treffend vorbereitet wird. Offenbar scheut sich Lucas, einem gebildeten Manne einen solchen Volksaberglauben zuzumuthen; denn dafs Herodes ein Sadducäer war, der als solcher an keine Auferstehung glauben kann, ist bekanntlich lediglich eine Erfindung der Harmonisten (zu Marc. 8, 15), die trotzdem Vlkm. S. 260 als baare Münze nimmt. Die Combinationshypothese meint es hier mit Händen greifen zu können, dafs Marcus das Urtheil des Herodes aus Matthäus mit dem der Leute aus Lucas combinirt, übersieht aber, wie er dann in jenem gerade die Pointe des Lucas (Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα), in diesem die des Matthäus (καὶ διὰ τοῦτο — ἐν αὐτῷ) aufnimmt. Stützt man sich aber selbst auf die sicher falsche Lesart ἔλεγεν, so ist es doch nicht wahr, dafs sich die Wiederholung in V. 16 nur aus dem Uebergange zu Lucas erklärt (de W.), da dieser ja den Herodes zu gar keinem Urtheil kommen läfst.

V. 17 Das Wort des Herodes (V. 16) ist es, dessen nothwendige Erläuterung (γάρ: nämlich) dem Evangelisten Anlafs giebt, das Nähere zuerst über die Einkerkerung, dann über die Hinrichtung des Täufers nachzuholen. Allerdings erzählt er in einfachen Aoristen, die de W. Ew. ganz willkürlich für Plusquamperfecta nehmen; allein da eben die Thatsache der Enthauptung bereits vorausgesetzt ist, so kann kein Zweifel sein, dafs die ausdrücklich als Erläuterung des eben Erzählten eingeführten Thatsachen, obwohl auf ihr Zeitverhältnifs zu demselben nicht reflectirt wird, nachgeholt werden. Nirgends hat daher auch Marcus in der ganzen Erzählung das ihm so geläufige Präsens (selbst nicht sein λέγει, vgl. zu 1, 41) gebraucht, weil diese Thatsachen eben nicht vergegenwärtigt, sondern als vergangene in die Erinnerung gerufen werden sollen. Das betonte αὐτός, das Marcus liebt, bildet natürlich keinen Gegensatz zu der V. 19 erst genannten Herodias (Vlkm.), sondern weist mit Nachdruck auf den hin, dessen Aeufserung eben unter den verschiedenen umlaufenden Urtheilen besonders mitgetheilt war und wird durch unser „selbst“ (Myr.) sehr wenig treffend wiedergegeben. Eben er nämlich (vgl. Ew.), Herodes, war es, der, nachdem er hingesandt, d. h. also durch ausgesandte Diener, den Johannes festnahm (3, 21) und ihn in einem Gefängnisse band (binden liefs, vgl. V. 16), wobei die Einkerkerung in einem solchen als der selbstverständliche Zweck der Verhaftung vorausgesetzt wird. Der Grund der Gefangensetzung aber war Herodias, das Weib seines Bruders Philippus, und zwar, wie der Begründungssatz dies διά exponirt, nicht etwa weil diese ihn aufgereizt hatte (Scholten S. 156, der deshalb das ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν streicht), sondern weil er sie heirathete, die doch das Weib eines Anderen war (bem. das voranstehende αὐτήν). Aber inwiefern dies der Anlafs
V. 18 seiner Gefangennehmung werden konnte, mufs noch näher erläutert werden und zwar, indem der Tadel, den Johannes gegen Herodes über diese Heirath aussprach und dessen Inhalt Marcus in der schlichtesten Weise mittheilt (bem. das ὅτι rec.), als der eigentliche Grund aufgeführt wird (bem. das Imp. wie 5, 28). Der Bruder (Stiefbruder) des Tetrarchen, dessen Weib Herodias dieser nach Verstofsung seiner Gemahlin, einer arabischen Prinzessin, geheirathet hatte, war ein Sohn Herodes des Grofsen und der Mariamne und lebte, von seinem Vater enterbt, als reicher Privatmann in Jerusalem.

Dafs Marcus denselben mit dem Tetrarchen Philippus verwechselt hat (Bl.), ist immerhin möglich; aber von Vlkm. S. 367 mit allem Aufwand von Josephuscitaten nicht ausreichend erwiesen. Dafs zwei Söhne des Herodes von verschiedenen Frauen denselben Namen führten, ist um so denkbarer, als auch zwei seiner Söhne Antipater hiefsen, und dafs Josephus, um den unsern nicht mit dem Tétrarchen Philippus zu verwirren, ihn nicht nach seinem Eigennamen, sondern nur nach seinem Geschlechtsnamen nennt, sehr begreiflich; nur das ὁμώνυμος αὐτῷ παῖς (Ant. XVII, 1, 3) könnte darauf führen, dafs er von keinem Eigennamen dieses im Privatstande lebenden Sohnes des Herodes weifs und auch damit ist natürlich noch nicht erwiesen, dafs er einen solchen nicht gehabt hat. Die Heirath eines fremden Weibes war also zunächst ein Ehebruch und sodann als Ehe mit der Schwägerin eine Heirath im verbotenen Grade (Lev. 18, 16. 20, 21), also im doppelten Sinne gesetzlich verboten (οὐκ ἔξεστιν wie 2, 24. 26).

Aber nicht von dieser Einkerkerung, mit welcher Herodes den freimüthigen Tadel V. 19
des strengen Sittenpredigers bestrafte oder wenigstens denselben verhinderte, noch ferner durch solche Worte ihn bei seinen Unterthanen zu discreditiren, sondern von seiner Enthauptung war ja V. 16 die Rede. Darum wird nun mit dem δέ, das unmöglich einen Gegensatz zu Herodes (Vlkm.) bilden kann, eine orientirende Bemerkung (vgl. zu 1, 30) angefügt über die Stimmung der Herodias gegen ihn, weil nur daraus zu verstehen ist, was weiter erzählt werden soll, wie nachmals Herodes doch zu jenem Aeufsersten schritt, das so sichtlich später ihm die schwerste Gewissensqual verursachte. Herodias nämlich trug es ihm nach[1]) und wollte ihn tödten und vermochte es doch nicht, weil Herodes ihren Wunsch nicht nur nicht theilte, sondern ihm aufs Bestimmteste entgegentrat. Um dies näher zu erläutern, wird nun die Stimmung und Stellung des Herodes zu Johannes geschildert, wie die Intentionen der Herodias geschildert waren (bem. die fortgesetzten Imperff.). Herodes nämlich fürchtete den Johannes, da er ihn als einen V. 20
Gerechten (also Gott wohlgefälligen) und als einen heiligen (d. h. Gott angehörigen, Gott geweihten, vgl. 1, 24) Mann, einen Gottesmann, wie es alle Propheten waren, kannte und demnach den Zorn Gottes fürchten mufste, wenn er sich irgend wie an ihm vergriff. Darum bewahrte er ihn wohl, gleichsam von allen Seiten (vgl. die Composita mit συν: 4, 7. 5, 4. 24) und machte so alle etwaigen Anschläge der Herodias zu Schanden. Nur dies kann συνετήρει heifsen, da selbst, wenn die Bedeutung „Acht haben" erwiesen werden könnte, das οὐκ ἠδύνατο V. 19 damit ja nicht begründet wäre. Und nicht nur Furcht war es, die ihn zwang, den Propheten zu schonen, er fühlte sich auch zu ihm hingezogen; denn wenn er ihn angehört hatte (ἀκούειν c. gen. wie 6, 11), ward er über Vieles (was er gethan) bedenklich und er entzog sich diesen Gewissensregungen nicht, sondern hörte ihn gern an. Es ist ebenso sprach- als contextwidrig, diese Imperfecta plusquamperfectisch zu fassen, da ja eben erklärt werden soll, warum

---

[1]) So übersetze ich mit Ew., indem ich an der einfachsten Wortbedeutung festhalte und als das ungenannte Object den wider die Ehe ausgesprochenen Tadel (V. 18) denke, den sie ihm nicht vergafs, sondern in ihrem Herzen behielt, wobei der dat. incommodi sehr natürlich den bezeichnet, auf den ihr Nachtragen abzielte. Die Ellipse von χόλον (de W. Bl.) ist nicht erweislich und das ἐνέχειν Luc. 11, 53, nach welchem Myr. erklärt, ganz anders.

die Herodias ihre Mordpläne nicht ausführen konnte, wenn nicht ganz besondere Umstände, wie sie im Folgenden erzählt werden sollen, die Gelegenheit boten. Gerade erst, als er den unbequemen Sittenrichter, den er vielleicht mehr aus Politik als aus Zorn über seinen Tadel gefangen gesetzt hatte, im Kerker näher kennen lernte, bildete sich dies nähere Verhältnifs zu ihm, das sich am entschiedensten darin ausprägte, dafs er ihn gern anhörte (bem. das betonte ἡδέως), obwohl sein Wort ihm stete Gewissensrüge schuf. Dafs er ihn trotzdem gefangen hielt, scheint Marcus mehr als eine Mafsregel zu seinem Schutze zu fassen (συνετήρει αὐτόν), und es war immer etwas anderes, den freimüthigen Mann privatim zu hören, als ihn öffentlich reden zu lassen. Es mag ja leicht Manches etwas übertrieben gewesen sein, was man sich in Galiläa von den Gunstbezeugungen erzählte, die selbst sein Landesfürst, der sein Mörder ward, dem gefeierten Gottesmann noch in seinen letzten Tagen bewiesen haben sollte; aber notorisch war, dafs es auffallend lange gedauert hatte, ehe der Blutbefehl gegen den gefangenen Majestätsverbrecher erlassen wurde, und dafs derselbe ihm durch eine Intrigue des Weibes abgeschmeichelt war, welches immerhin die meiste Ursache hatte, den Sittenprediger zu fürchten und zu hassen. Marcus aber schildert diese Dinge so ausführlich, damit wir begreifen, wie die nun zu erzählende Katastrophe dem Herodes eine Gewissensqual schuf, die den Mörder in Jesu den wiedererstandenen Ermordeten erblicken lassen konnte. Wider sein besseres Wissen und Wollen hatte er ihn gemordet.

Matthäus hat die bei Marcus vorausgesetzte Gefangensetzung ausdrücklich hinzufügen zu müssen geglaubt und darum, damit nicht drei durch καί verbundene Hauptverba entständen, das erste ins Particip verwandelt, worüber dann das ἀποστείλας fortfiel, das doch den Hauptverben erst ihre (indirecte) Beziehung sichert. Im Uebrigen verkürzt er nur den, wie gewöhnlich etwas umständlichen Ausdruck des Marcus; denn das ὅτι αὐτ. ἐγάμ. war, wenn doch noch das Tadelwort folgen mufste, unnöthig und die Ersetzung des τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου durch das Pronomen für jeden nicht an solche Umständlichkeit gewöhnten Schriftsteller selbstverständlich. Dagegen führt er den langen Aufschub der Hinrichtung darauf zurück, dafs Herodes die Volksbegeisterung für den Propheten fürchtete. Aber selbst wenn Marcus die Motive, aus denen Herodes den Täufer so lange schützte und schonte, zu günstig beurtheilt haben sollte, so setzt jedenfalls die beiden gemeinsame Darstellung der Katastrophe eine Sachlage voraus, wie sie Marcus schildert, und damit ist erwiesen, dafs die Abweichung des Matthäus, bei dem übrigens bis auf die ihm eigene Schlufswendung (vgl. 21, 26. 46) fast jedes Wort in V. 5 aus Marcus herrührt, reflexionsmäfsige Aenderung ist. — Lucas hat die Notiz von der Verhaftung des Täufers bereits 3, 19. 20 gebracht, um, ehe er zur Geschichte Jesu überging, die seines Vorläufers abzuschliefsen, und da nun 9, 9 auch seine Enthauptung erwähnt war, so widerstrebte es dem καθεξῆς schreibenden (1, 3) Schriftsteller, die speciellere Erzählung derselben, die ohnehin für die Geschichte Jesu bedeutungslos wird, wenn Herodes in ihm nicht den wiedererstandenen Täufer sah (V. 9), jetzt noch nachzutragen. Dafs darin eine Kritik der Marcusdarstellung liegen soll (Vlkm.), ist eine Tendenzerfindung der neuesten Kritik.

b) Des Täufers Ende.

Matth. 14, 6—12.	Marc. 6, 21—29.
V. 6: γενεσίοις δὲ γενομένοις τοῦ Ἡρῴδου	V. 21: καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, ὅτε Ἡρῴδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας,
ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρῴδῃ,	V. 22: καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης, ἤρεσεν τῷ Ἡρῴδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις. ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπεν τῷ κορασίῳ· αἴτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι.
V. 7: ὅθεν μεθ' ὅρκου ὡμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι ὃ ἐὰν αἰτήσηται.	V. 23: καὶ ὤμοσεν αὐτῇ· ὅ,τι ἐάν με αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμίσους τῆς βασιλείας μου.
V. 8: ἡ δὲ προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς· δός μοι, φησίν, ὧδε ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.	V. 24: καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι; ἡ δὲ εἶπεν· τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος.
	V. 25: καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα ᾐτήσατο λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῷς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος.
V. 9: καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους ἐκέλευσεν δοθῆναι,	V. 26: καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν.
	V. 27: καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.
V. 10: καὶ πέμψας ἀπεκεφάλισεν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ.	V. 28: καὶ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ, καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ, καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς.
V. 11: καὶ ἠνέχθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἐδόθη τῷ κορασίῳ, καὶ ἤνεγκεν τῇ μητρὶ αὐτῆς.	
V. 12: καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦραν τὸ πτῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτόν.	V. 29: καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον καὶ ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ, καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ.

V. 22: Das *αὐτοῦ* der ältesten Majuskeln (Vlkm. nach ℵBDLΔ) ist mechanische Wiederholung aus V. 21; dafs dabei auf eine noch kräftigere Motivirung des Erfolgs oder auf Vermeidung des auffallenden *αὐτῆς τῆς Ἡρωδ.* reflectirt war, ist wenig wahrscheinlich. Jedenfalls kann die articulirte Herodias wie V. 19 nur die V. 17 genannte sein (vgl. zu 1, 9), und wäre *τῆς θυγατρός* Attribut, so stände der Name ohne Artikel wie V. 14. 17, so dafs das *αὐτοῦ* exegetisch ganz unhaltbar ist. Indem die Emendatoren als Subject zu *ἤρεσεν* das Mädchen dachten, meinten sie den incorrecten gen. abs. entfernen zu müssen (vgl. zu 5, 2) und setzten daher die Participialconstruction fort (Rcpt. nach D Mjsc.: *καὶ ἀρεσάσης — εἶπεν ὁ βασιλεύς*), wobei es A begegnet, dafs er bei der Correctur nach dem emendirten Texte das ursprüngliche *ὁ δὲ βασιλεύς* beibehält, das nun garkeinen Sinn mehr hat. — **V. 23**: Das unverstandene *ὅ, τι* (BΔ) ward theils als *ὅτι* recit. genommen, indem man *ὅ* einschob (Ti. Vlkm. nach ℵACL Mjsc.), theils in *εἴ τι* verwandelt (D). — **V. 24. 25**: Das übliche *τοῦ βαπτιστοῦ*, das D it. schon V. 14 substituiren und das 1, 4 nur nicht eingekommen, weil man durch Streichung des Artikels half, haben V. 24 ACD Mjsc. und V. 25 sogar schon ℵB nach Matthäus, so dafs nur L das Ursprüngliche erhalten (Vlkm.). Dagegen ist wohl 8, 28 mit allen Mjsc. *τὸν βαπτιστήν* festzuhalten. — **V. 25. 26**: Zu der Voranstellung des *μοι* und *αὐτήν* im emendirten Texte vgl. zu 1, 37. Das *συνανακ.* (ℵAD Mjsc.) ist wohl nicht nach Matthäus, sondern nach V. 22 conformirt (vgl. zu 1, 9). — **V. 27**: Den Inf. pass. (*ἐνεχθῆναι*: ADL Mjsc.) hielten die Emendatoren wohl für correcter (vgl. Matthäus). — **V. 29**: Das *αὐτόν* (Ti. nach ℵ) ist aus Matthäus.

V. 21 Endlich kam ein gelegener Tag, d. h. ein Tag, welcher der Herodias Gelegenheit gab, ihre lange gehegten Pläne (V. 19) auszuführen. Nur dies und nicht ein Festtag (Pls.) ist die ἡμέρα εὔκαιρος, und der Ausdruck ist auch nicht einmal scheinbar unpassend, da V. 22 sofort andeutet, wie Herodias diesen Tag zu benutzen wufste. Zuvor aber sagt ein erklärender Zeitsatz (ὅτε nach dem gen. abs., wie 1, 32), worin die günstige Gelegenheit dieses Tages bestand. Herodes veranstaltete nämlich an seinem Geburtstage (bem. den Dat. temp. wie 1, 21), nicht am Feste seines Regierungsantritts (Plus. Wies.), da τὰ γενέσια auch für das sonst gebräuchliche τὰ γενέθλια vorkommt, ein Gastmahl für seine Magnaten, d. h. die höchsten Civilbeamten und die Chiliarchen, d. h. die höchsten Militairbeamten seines nach römischem Muster organisirten Heeres (Matth. 8, 5 = Luc. 7, 2) und für die Ersten Galiläa's, d. h. die vornehmsten Provinzialen, die nicht gerade in seinem Dienste standen. Sehr absichtlich beschreibt Marcus so ausführlich die stattliche Versammlung, die dem Herodes nachher so imponirt, dafs
V. 22 er um ihretwillen den Mord auf sein Gewissen lädt (V. 26). Indem er nun den gen. abs. aus V. 21 wieder aufnimmt trotz der überladenen Periode, die so zu Stande kommt, deutet er an, dafs nun kommen soll, wie Herodias den ihr gelegenen Tag benutzte, um die verhängnifsvolle Intrigue einzufädeln; und so sehr schwebt ihm die Herodias, die doch garnicht im Context genannt ist, als die vor, an welche Jeder bei der ἡμέρα εὔκαιρος denken mufs, dafs er erzählt, wie an diesem Tage ihre Tochter hereintrat und einen Tanz aufführte, und dann erst, um garkeinen Zweifel darüber zu lassen, um wessen Intrigue es sich handelt, zu αὐτῆς erklärend τῆς Ἡρωδιάδος hinzufügt (vgl. de W.). Die Tochter der Herodias selbst (Myr. Bl.) wäre ja nicht, wie αὐτῆς τῆς θυγατρὸς τ. Ἡρ., der Gegensatz gegen eine beliebige andere Tänzerin (Myr.), sondern gegen eine Stieftochter, die sie nicht selbst geboren, was natürlich noch weniger wie jenes einen Sinn hätte. Gemeint ist ihre Tochter aus früherer Ehe, Salome, die später ihren Onkel, den Tetrarchen Philippus, heirathete (Jos. Ant. XVIII, 5, 4).

Der Tanz (Vlkm.), nicht das Mädchen, wie es die Abschreiber nahmen (vgl. Ew.), gefiel dem Könige und seinen Gästen, und das war es, worauf Herodias ihren Plan gebaut hatte. Wie nun aber der König unbesonnen genug war, in die von ihr gelegte Falle zu gehen, das markirt Marcus durch das gegensätzliche δέ. Er sprach zu dem Mädchen, das nach 5, 42 gut zwölfjährig sein konnte: Bitte mich, was irgend du willst
V. 23 und ich will (es) dir geben (bem. das fehlende Object wie 1, 41). Da nun, offenbar auf Anstiften der Mutter, das Mädchen zu zögern schien, ein so unbegrenztes Versprechen anzunehmen, wiederholt er dasselbe mit einem Schwur: Was nur irgend du mich gebeten haben wirst, will ich dir geben, und fügt, den vollen Ernst desselben bekräftigend, hinzu: bis zum halben Werth meines Königreichs. Wenn der Erzähler, um die Scene, bei der er freilich nicht zugegen gewesen, lebensvoll auszumalen, diesen Zug aus der Geschichte der Esther (vgl. Esth. 5, 3. 6) entlehnt, so folgt daraus natürlich
V. 24 nicht, dafs er seine ganze Geschichte dieser nachdichtet. Das Mädchen selbst hat freilich mit der ganzen Intrigue nichts zu thun. Unbefangen geht sie hinaus (bem. das ad syn. auf τῷ χορασίῳ V. 22 bezogene Fem. wie V. 23) und spricht zu ihrer Mutter: Was soll ich bitten? Die aber ist es, wie Marcus nachdrücklich hervorhebt (bem. das δέ),

welche Alles auf diesen Moment vorbereitet hat und nun kurz und rund erklärt: Das Haupt Johannis des Täufers (sc. sollst du bitten). Und das Mädchen, froh einen so V. 25
energisch ausgesprochenen Wunsch der Mutter zur Ausführung bringen zu können, geht sofort mit Eifer hinein zum Könige und bittet ihn, gleichsam an sein ὃ ἐὰν θέλῃς (V. 23) ihn mahnend: Ich will, du sollst (vgl. das ἵνα nach παραχαλεῖν 5, 22) sofort (ἐξ αὐτῆς scil. ὥρας: zur selben Stunde) mir geben auf einer Schüssel das Haupt Johannis des Täufers. Ob das Festmahl wirklich in der südlichen Grenzveste Machärus stattfand (Myr.), wo Johannes nach Jos. Ant. XVIII, 5, 2 gefangen saſs, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls erzählt Marcus, als ob der Gefangene zur Stelle war; aber die sofortige Erfüllung des Versprechens gehört zur dramatischen Abrundung der Scene, die leicht auch Sache des Schriftstellers sein kann.

Das sonderbare γενεσίοις γενομένοις bei Matthäus erklärt sich am einfachsten daraus, daſs ihm der Dat. temp. bei Marcus mit dem Partic. des gen. absol. zusammengeflossen ist. Obwohl er die Details in Betreff des Gastmahls übergeht, so wird dasselbe doch offenbar in dem ἐν τῷ μέσῳ nach der Marcusdarstellung vorausgesetzt, und V. 9 erscheinen sogar die Gäste mit dem aus Marcus V. 22 entlehnten Ausdruck. Auch die umständliche Wiederholung des Versprechens wird weggelassen und das beschworene Versprechen (bem. das Zusammenfliefsen des ὃ ἐὰν θέλῃς und ὅ, τι ἐὰν αἰτήσῃς aus Marcus in ὃ ἐὰν αἰτήσ.) mit dem reflectirenden ὄθεν als eine Folge des Wohlgefallens, das Herodes an dem Tanze fand, erklärt. Ebenso wird statt des umständlichen Wechselgesprächs zwischen Mutter und Tochter, das Marcus vor uns aufführt, einfach berichtet, wie sie, durch die Mutter angetrieben, das verhängnifsvolle Wort sprach, worin nur das strenggenommen nicht wohl ausführbare ἐξαυτῆς durch das die Erfüllung ebenso sichernde ὧδε ersetzt wird (bem. noch das δέ statt καί V. 6. 8 und das technische βαπτιστοῦ V. 8).

Nun erst sehen wir klar, weshalb der Erzähler so genau die Stimmung des He- V. 26
rodes gegen Johannes geschildert hat (V. 20). Er hat seinen Tod nicht gewollt, und tiefe Betrübnifs (vgl. zu 14, 34) ergreift ihn, als er sich in den Schlingen seines unbesonnenen Versprechens gefangen sieht. Aber theils um der Eide willen, mit denen er im leidenschaftlichen Eifer sein Versprechen beschworen hatte (V. 23), theils, da der charakterlose Fürst darüber noch allenfalls hinweggekommen wäre, um der Tischgenossen willen, vor deren stattlichem Kreise er sich nicht als wortbrüchig compromittiren konnte (weshalb eben Herodias deren Anwesenheit ihrem Plane so günstig fand), wollte er sie nicht (mit ihrer Bitte) verwerfen. Was doch geschehen mufste, sollte wenigstens schnell V. 27
geschehen, als wollte er sich jede Gelegenheit zu weiterer Erwägung seines traurigen Conflicts abschneiden. Daher sendet er sofort einen Trabanten (bem. das lat. speculator, das einen aus der Leibgarde bezeichnet, der zugleich Boten- und Henkerdienste verrichtete) mit dem Befehl, das Haupt des Täufers zu bringen. Mit gewohnter Um- V. 28
ständlichkeit wird nun berichtet, wie derselbe hinging, ihn im Gefängnifs (V. 17) enthauptete und — wörtlich wie ihm V. 27 befohlen und wie es V. 25 verlangt war — sein Haupt auf einer Schüssel brachte, wie er es dem Mädchen und das Mädchen es seiner Mutter gab, so daſs die Erzählung darin gipfelt, wie der Wunsch der Herodias (V. 19) endlich erfüllt war. Als seine Jünger (2, 18) hörten (sc. daſs er enthauptet war), V. 29

kamen sie und huben seinen entseelten Leichnam auf und legten ihn in einem ordentlichen Grabmal (*μνημεῖον*, im Unterschiede von der bloſsen Grabhöhle; wovon Marcus 5, 3. 5. 15, 46 *μνῆμα* schreibt) nieder. Das Begräbniſs ist natürlich nicht erwähnt, um eine durch nichts indicirte Parallele mit dem Begräbniſs Jesu (Klst. Vlkm.) zu insinuiren, sondern weil das *ἠγέρθη* V. 16 ein Begräbniſs voraussetzt, wie ja das *ἀπεκεφάλισα* von ebendaselbst nicht nur V. 28 aufgenommen wird, sondern in dem immer wiederholten *κεφαλή* V. 24. 25. 27. 28 offenbar absichtsvoll wiederklingt. So ist die ganze Erzählung darauf angelegt zu zeigen, wie der König, der wider sein besseres Gewissen zum Morde sich hatte verleiten lassen, nun, von Gewissensbissen gequält, in dem Jesus, von dem er jetzt so viel hörte (V. 14. 15), den wiedererstandenen Enthaupteten erblicken konnte.

Unzweifelhaft zeigt sich Matth. vom Marcustext abhängig, wenn er nicht nur mit ihm von dem Könige, den er V. 1 correcter als Tetrarchen bezeichnete, und von Gästen redet, die er garnicht eingeführt, sondern auch den König betrübt werden läſst, ohne daſs man einmal mit Vlkm. in dem *λυπηθείς* eine Milderung des Marcusausdrucks sehen darf. Natürlich ist dies auch für ihn nicht ein sinnloser Widerspruch mit V. 5, allein nimmer hätte ein selbstständig schreibender Schriftsteller, welcher den König selbst den Tod des Johannes wünschen und nur aus Furcht vor dem Volke hinausschieben lieſs, wenn er nun doch durch andere Zwischenfälle dazu gezwungen ward, seine dadurch hervorgerufene Stimmung einfach als Traurigkeit bezeichnet. Es ist gewiſs eine seltsame Vorstellung, daſs die so flieſsende lebensvolle Darstellung bei Marcus sich auf die Hebung solcher Scheinwidersprüche, wie zwischen dem König und dem Tetrarchen oder zwischen Matthäus V. 5 und V. 9 verlegt, oder gar das *διὰ τοὺς συνανακειμένους* sorgfältig durch V. 21 vorbereitet haben soll (Klst.). Zu dem *ἐκέλευσεν δοθῆναι*, worin Matthäus V. 27 kurz zusammenfaſst, paſst nun nicht recht, daſs Matthäus das aus Marcus V. 28 (vgl. V. 16. 17) herübergenommene *ἀπεκεφάλισεν — ἐν τῇ φυλακῇ*, indem er das aus V. 27 nachklingende *πέμψας* (= *ἀποστείλας*) einschiebt, dem Herodes selbst zuschreibt, der es ja eben (V. 9) Anderen übergeben hat. Da aber diese Ausdrucksweise V. 11 garnicht mehr fortgesetzt werden konnte, so müssen nun die Passiva eintreten bis auf das *ἤνεγκεν*, worin statt des wiederholten *δοθῆναι* der bei Marc. von dem Schergen gebrauchte Ausdruck nachklingt. Die Aenderung des *αὐτό* in *αὐτόν* hängt damit zusammen, daſs statt des umschreibenden Ausdrucks bei Marcus das feierlichere Bestatten (Matth. 8, 21. 22) gesetzt ist. Bem. noch die nähere Bestimmung des *αὐτόν* durch *Ἰωάννην*, die Ersetzung des *ἀκούσ. ἦλθ.* durch das dem Evangelisten so geläufige *προσελθόντες* und die hier beibehaltene siebenmalige Wiederholung des monotonen *καί*.

2. 6, 30—52. Die erste Speisung.

Den Mittelpunkt dieses Abschnitts bildet offenbar die Speisungsgeschichte (V. 35—44), da am Schlusse desselben (V. 52) ausdrücklich auf sie zurückgeblickt wird. Diese Geschichte fand Marcus in der apostolischen Quelle vor (vgl. Jahrb. 1865, S. 346—349), wie schon daraus folgt, daſs er die ihm geläufige Ueberlieferung von dieser Geschichte als einen zweiten derartigen Vorfall betrachtet und dargestellt hat (8, 1—9). Mit ihr verband er die Geschichte von der nächtlichen Meerfahrt (V. 45—51), welche schon Petrus im Zusammenhange mit der Speisungsgeschichte erzählt haben und zu deren Anfügung an diese (seiner Ansicht nach) erste Speisung ihm der Schluſs der

Geschichte in der apostolischen Quelle Anlafs geboten haben mufs. Schlofs diese Geschichte dort aber mit einer Rückfahrt, so mufs sie auch mit einer Ueberfahrt auf das Ostufer begonnen haben, die wahrscheinlich als ein Entweichen vor dem Volke dargestellt war (vgl. a. a. O. S. 347 Anm.). Dann aber mufs auch dort in aller Kürze bereits erwähnt worden sein, wie ihm die Volksmenge dorthin folgte und er sich mit ihr beschäftigte, weil so allein die Situation zu Stande kam, welche die Speisungsgeschichte voraussetzt. Diese Andeutung hat Marcus in der Einleitung (V. 30—34) in seiner Weise ausgeführt. Dafs er aber den Rückzug auf das Ostufer mit der Rückkehr der Jünger von ihrer Aussendung zusammenbringt, war, da hier kein Motiv einer sachlichen Anordnung vorliegt, vielleicht dadurch veranlafst, dafs die Speisungsgeschichte in der apostolischen Quelle auf die Rede an die rückkehrenden Jünger (vgl. Jahrb. 1864, S. 78) folgte. Dem Hauptgesichtspunkt dieses Theils (vgl. S. 211) entspricht direct nur die Speisungsgeschichte mit der schon in der Quelle gegebenen Situation; im Uebrigen sehen wir auch hier, wie Marcus Ueberlieferungsstoffe, die er nicht verloren gehen lassen wollte, obwohl sie mit seinen leitenden Gesichtspunkten an sich nicht zusammenhängen, doch in eine Beziehung dazu zu setzen gewufst hat (V. 52).

a) Der Anlafs.

Matth. 14, 12—14.	Marc. 6, 30—34.	Luc. 9, 10. 11.
12: — — καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ.	V. 30: καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν.	V. 10: καὶ ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν. καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά.
13: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν	V. 31: καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον· ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.	
πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν· καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ πεζοὶ ἀπὸ τῶν πόλεων.	V. 32: καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν.	
	V. 33: καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἔγνωσαν πολλοί, καὶ πεζῇ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς.	V. 11: οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ, καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας ἴατο.
V. 14: καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀῤῥώστους αὐτῶν. (Matth. 9, 36: ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.)	V. 34: καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.	

V. 30: Das zweite ὅσα ward entweder als überflüssig entfernt (Ti. Vlkm. nach ℵC it. vg.) oder durch καί vor dem ersten ὅσα (Myr. nach A Mjsc.) besser motivirt. A hat auch 11, 15 ein καί — καί (sowohl — als auch) eingebracht und 9, 22 ein καί — καί in correlativem Sinne genommen. Die Einschaltung dieses nur für die umständliche Ausdrucksweise des Marcus nicht lästigen ὅσα ist wenig wahrscheinlich, am wenigsten in B, wo eher dergleichen weggelassen wird (vgl. z. B. das zweite ἵνα 3, 14). — **V. 31**: Zu dem nach ἀπήγγειλαν conformirten εἶπεν vgl. zu 2, 15. Der Imp. aor. ward schon bei ℵ (vgl. DL) in den scheinbar

näher liegenden Imp. praes. verwandelt. — **V. 32**: Da nur bei ℵ der Artikel vor *πλοίῳ* fehlt wie bei Matthäus und wahrscheinlich wie 2, 21 nur aus Nachlässigkeit ausgefallen ist (vgl. zu 4, 1), so ist die Stellung des *ἐν τῷ πλοίῳ* vor *εἰς ἔρημ. τόπ.* schwerlich aus Matthäus (Ti.), vielmehr wurde in AMjsc. die Ortsangabe, welche im Zusammenhange die Hauptsache, vorangestellt und, um den dreifachen präpositionellen Zusatz zu vermeiden, statt des *ἐν* der blofse Dativ geschrieben. — **V. 33**: Das *αὐτούς* (Ti. Klst. nach ℵALΔ, vgl. Rcpt.: *αὐτόν*) ist offenbar Ergänzung des wie so oft bei Marcus fehlenden Objects (vgl. Myr. Vlkm.), welches dann auch das Compos. *ἐπέγνωσαν* nach Analogie von V. 54 herbeiführte. Beides ist exegetisch ganz unhaltbar. — Das *καὶ προῆλθεν αὐτούς* (ℵB) ward, um den Uebergang zum Folgenden zu gewinnen, wo das Volk bei Jesu ist, im emendirten Text glossirt (AMjsc.) oder ersetzt (D) durch *καὶ συνῆλθον* (A: *συνέδραμον* nach dem Parallelgliede) *πρὸς αὐτούς* (D: *αὐτοῦ*, illuc), wenn man sich nicht mit der Verwandlung in *προσῆλθον αὐτοῖς* (Δ) begnügte, von welcher Emendation L wieder nur die Hälfte aufgenommen hat. Diese Bemühungen waren freilich, wenn man V. 34 richtig faſste, sehr überflüssig.

V. 30 Ganz wie Marcus 3, 31 nach der Einschaltung V. 22—30 zu V. 21 zurückkehrt, so kehrt er hier, nachdem er V. 17—29 vergangene Geschichten nachgeholt, die zum Verständnifs von V. 16 nothwendig waren, zu der Situation V. 14—16 zurück, d. h. zu der Zeit, wo durch die das Land durchziehenden Jünger der Ruf von Jesu sich überallhin verbreitete, und fixirt nun, wie er pflegt, im Präsens den Moment, wo die Ausgesandten (hier zum ersten Male darnach als *ἀπόστολοι* bezeichnet) sich wieder zu Jesu versammeln. Von den verschiedenen Gegenden, wohin sie ausgesandt, kommen sie zusammen zu ihm (vgl. 4, 1), der nun, nachdem seine Person so lange aus dem Blicke gelassen, natürlich ausdrücklich genannt werden muſs. Daſs die Scene in Capharnaum spielt (Vlkm.), ist wenigstens durchaus nicht angedeutet; doch muſs das Zusammentreffen an einem Orte des Westufers, wo sich Jesus aufzuhalten pflegte, verabredet gewesen sein. Die eigentliche Erzählung beginnt nun damit, daſs sie ihm Alles verkündigten, wieviel sie gethan und wieviel sie gelehrt hatten, und nun fordert sie Jesus auf (vgl. zu 1, 41),
V. 31 mit ihm zu kommen (vgl. 1, 17) und zwar allein, d. h. ohne Volksbegleitung (4, 34) an einen wüsten Ort (1, 35. 45), um dort ein wenig sich Ruhe zu gönnen[1]). Warum sie aber, um Ruhe zu finden, fortgehen müssen und zwar so, daſs sie das Volk mit Absicht dahinten lassen, und einen öden (menschenleeren) Ort aufsuchen, sagt der Begründungssatz. Es waren nämlich der Kommenden und Gehenden Viele (vgl. 2, 15) und diese nahmen sie so in Anspruch, daſs sie wie 3, 20 auch nicht einmal freie (gelegene) Zeit (vgl. V. 21) zum Essen hatten. So versetzt uns Marcus wieder in die schon oft ausgemalte Situation, wo der Volkszudrang um Jesum so groſs wird, daſs er den rückkehrenden Jüngern die ihnen so nothwendige Ruhe nicht schaffen kann, wenn er sich nicht geflissentlich mit ihnen vom Volke absondert und die Einöde aufsucht.

---

[1]) Das wiederholte *ὅσα* soll die beiden gleich reichen, aber sonst so ganz verschiedenartigen Gegenstände ihres Berichts mehr von einander sondern. Das *ὑμεῖς αὐτοί* weist nur darauf zurück, daſs sie, die nach ihrem Bericht so viel gethan und so viel gelehrt haben, nun auch der Ruhe bedürfen, kann aber für sich nicht die Begleitung des Volkes ausschlieſsen (Myr.), da hierzu das *κατ' ἰδίαν* dient. Der Imp. aor. markirt den Eintritt der Ruhe, die nun für sie beginnen soll, während die Abschreiber an die dauernde Ruhe dachten. Das *κατ' ἰδίαν* bildet nicht den Gegensatz zu einem weiteren Jüngerkreise (Klst.), sondern, wie der Begründungssatz zeigt, zu dem Volke, das sonst Jesu zu folgen pflegte. Die für Marcus auffallend allgemeine Localangabe rührt daher, daſs die apostolische Quelle den Ort der Speisung nur so allgemein charakterisirte (vgl. Matth. 14, 15).

Oede war aber nur das Ostufer des Sees; darum müssen sie sich abermals des Fahr- V. 32
zeugs bedienen, das für solche Zwecke bereit gehalten war (3, 9), und in diesem sich gemeinsam fortbegeben nach einem öden Ort, wie Marcus nun in seiner umständlichen Weise die Worte der Aufforderung wiederholt, und zwar für sich allein, d. h. nicht heimlich, sondern ohne irgendwen von den Vielen, die ab- und zugingen (V. 31), mitzunehmen.

So hat Marcus die Notiz der apostolischen Quelle, dafs Jesus sich auf das Ostufer zurückzog (Matth. V. 13 = Luc. V. 10), durch das Ruhebedürfnifs der rückkehrenden Jünger motivirt und zugleich in seiner lebensvoll ausmalenden Weise benutzt, um zu veranschaulichen, wie der immer sich mehrende Volksandrang Jesum zu solchen Rückzügen nöthigte. Matthäus kann nun freilich diesen Rückzug nicht ebenso motiviren; denn die Apostelaussendung hat er viel früher berichtet (Cap. 10) und, da er von ihrem wirklichen Ausgehen garnicht einmal erzählt, sind die Jünger ununterbrochen in Jesu Begleitung geblieben. Wenn nun trotzdem auch bei ihm Jünger mit einer Meldung kommen, wie Marcus V. 12, aber die Jünger des Täufers, die den Tod ihres Meisters berichten, so liegt bei ihm das Motiv der Aenderung klar vor Augen, während nur der unerhörteste Zufall es dem Marcus ermöglicht hätte, mit einer leichten Abänderung von Matthäus V. 12 den Schlufs der Täufergeschichte zur Wiederanknüpfung an die Apostelaussendung, die er vorher erzählt hatte, zu benutzen. Dafs aber hier Matthäus von einem fremden Texte abhängig ist, dessen Darstellung er nach seinem Bedürfnifs umgebildet hat, erhellt evident daraus, dafs auch bei ihm der Tod des Täufers nach 14, 2 der Vergangenheit angehört und nun doch am Schlusse des Nachtrags, welcher denselben erzählt, ohne weiteres in die fortlaufende Geschichtserzählung eingelenkt wird, als sei er im Zusammenhange derselben erfolgt. Gewifs braucht man dem Evangelisten darum nicht eine sinnlose Confusion zuzumuthen. Er kann die Hinrichtung kürzlich geschehen und die Aeufserung V. 2 auf frischer That gefolgt denken (Myr.), so dafs Jesum die Botschaft von jener gleichzeitig oder sogar erst nach jener Aeufserung treffen konnte. Aber dafs er eben den Faden der eigentlichen Erzählung (14, 1. 2) ganz fallen läfst und das Entweichen Jesu, womit er ihn wieder aufnimmt, ausschliefslich an den Schlufspunkt einer nachträglichen Episode anknüpft, das ist, selbst wenn jene Zeitfolge der Ereignisse denkbar ist, für einen selbstständigen Schriftsteller ganz undenkbar. Dazu kommt nun, dafs die so entstandene Motivirung des Rückzugs Jesu durch die Kunde von der Hinrichtung des Täufers, welche auf eine Besorgnifs vor gleichem Schicksal deutet (vgl. die ähnliche Motivirung 4, 12), zu der näheren Beschreibung desselben nicht recht pafst, die demnach anderswoher entlehnt sein mufs. Denn mag Matthäus sich immerhin den wüsten Ort aufserhalb des herodianischen Gebiets gedacht haben (Myr.), so hebt eben der mit Marcus übereinstimmende Ausdruck für das Ziel seines Rückzugs gerade diesen für seinen Context unentbehrlichen Hauptpunkt nicht hervor und zeigt sich daher als bei ihm nicht ursprünglich. Ebenso wenig pafst in seinen Context, dafs der Rückzug über den See (ἐν πλοίῳ mit Weglassung des Artikels wie 8, 23. 9, 1. 13, 2) vor sich geht, da sich Jesus nach 13, 53 noch in Nazareth befindet, und lediglich aus einer anderen Darstellung (d. h. aus Marcus) vorausgesetzt wird, dafs Jesus von dort weiter gewandert und so zum Seeufer gekommen ist. Auch das ohnehin dem Marcus eigenthümliche κατ' ἰδίαν (bei Matthäus nur in Parallelen) wird durch die veränderte Situation unpassend, da der Gegensatz der Volksmassen fehlt, der es bei Marcus erst verständlich macht, und der Rückzug vor dem Volk, der ihm erst seine Bedeutung giebt. Die mit Marcus übereinstimmende Darstellung des Rückzugs, die nur zu dem bei diesem vorliegenden Motiv genau pafst, kann also nur aus

Marcus entlehnt sein, während es Matthäus war, der dies Motiv zu ändern genöthigt war und durch die Unebenheiten der Darstellung, welche diese Aenderung erzeugt hat, seinen secundären Charakter verräth. — Lucas knüpft zwar den Rückzug Jesu auch zeitlich an die Rückkehr der Jünger an, läfst aber die ganze Motivirung des Marcus weg, weil er sich hier an die einfachere Einleitung der Speisungsgeschichte in der apostolischen Quelle hält (doch bem. das *κατ' ἰδίαν* des Marcus). Dafs er das Speisungswunder wegen 10, 13 auf den Weg nach Bethsaida verlegt, ist allerdings sehr wahrscheinlich; aber daraus folgt keineswegs, dafs er zuerst diese Localität hier eingemischt (Br. S. 51), vielmehr konnte er es doch nur, weil nach Marc. 6, 45 Jesus sich wirklich vom Orte der Speisung nach Bethsaida begeben wollte (also auf dem Wege dorthin war), während es für Marcus überaus fern lag, seine Notiz 6, 45 aus Luc. 9, 10 herzuholen.

V. 33 Da auch nach der Urrelation die Volksmassen Jesu an seinen Rückzugsort folgen, so benutzt Marcus diese Gelegenheit, um aufs Neue höchst anschaulich zu schildern, wie trotz alles Sichzurückziehens die Volksmenge ihn doch immer wieder aufsuchte und aufzufinden wufste (vgl. 1, 45). Es sahen sie nämlich Viele abfahren und merkten es, nämlich dafs sie sich ans Ostufer begeben wollten (bem. das fehlende Object wie 7, 24. 8, 17. 15, 45). Das *ἐπέγνωσαν αὐτούς* der Emendatoren ist ganz unpassend, da ja offenbar Viele von denen gemeint sind, welche eben bei Jesu ab- und zugingen (V. 31), und diese nicht erst ihn und seine Jünger zu erkennen brauchten. Man mufs annehmen, dafs diese Vielen die Kunde davon in allen Städten der Gegend am Westufer, wo eben Jesus mit seinen Jüngern zusammengetroffen war (V. 30), verbreiteten, aber gewifs nicht in den Städten der Dekapolis, wie Vlkm. will, um seine Fabel von einer Heidenmenge einzutragen. Die Folge davon war, dafs man (d. h. nicht die *πολλοί*, sondern die 3. pers. plur. steht indef. wie 1, 30) von allen diesen Städten her dort, d. h. an dem Ort, wohin sich Jesus voraussetzlich mit seinen Jüngern zurückziehen wollte, zusammenlief und richtig gelang es ihnen nicht nur denselben aufzufinden, sondern noch den Abgefahrenen zuvorzukommen, so dafs sie früher daselbst ankamen als jene. Gewifs ist diese Situation möglich, wenn auch nur bei dem Zusammentreffen mancher besonders günstiger Umstände; aber wie sie hier gezeichnet, ist sie doch lediglich eine Combination des Marcus, welcher eine Andeutung der Urrelation nach seiner Kenntnifs

V. 34 ähnlicher oft vorgekommener Situationen farbenreich ausmalt. So kam es denn, dafs, als Jesus aus dem Kahne stieg (5, 2), er sich von einer grofsen Volksmenge umgeben sah; es waren eben die Massen, die in Folge der ihnen gewordenen Kunde (V. 33) am Ostufer zusammengeströmt waren. Man hätte nun meinen sollen, Jesus werde, seinem Vorsatz getreu, den Jüngern Ruhe zu gönnen (V. 31), die Massen auffordern auseinander zu gehen und ihn mit den Jüngern allein zu lassen. Aber ihn ergriff Mitleid (1, 41) um sie, nämlich die Leute, welche den *ὄχλος* bildeten (vgl. 2, 13), weil sie wie Schafe waren, wenn sie keinen Hirten haben, und er begann, was er früher nicht gewollt (vgl. zu 6, 2), sie zu lehren, und zwar so viel (*πολλά*), dafs sich sein Lehren bis zur abendlichen Stunde hinzog (V. 35). Seine frühere Heilthätigkeit unter dem Volke eröffnet er also nicht wieder, aber von Mitleid mit der Menge ergriffen, die eines rechten Führers entbehrte, widmet er ihr wenigstens seine Lehrthätigkeit.

Der Wortlaut der Urrelation ist seinem Anfang nach noch Matth. V. 13 = Luc. V. 11 übereinstimmend erhalten, und über den Fortgang scheint wenigstens soviel festzustehen, dafs er sich gerade mit den Heilungsbedürftigen beschäftigte; denn das *ἀποδέχεσθαι* kommt bei Lucas nur noch 8, 40 in ganz anderem Sinne vor und ebenso *θεραπεία* 12, 42. Dann hat Marcus, den Gesichtspunkten dieses Theiles entsprechend, das Lehren an die Stelle des Heilens gesetzt und Lucas, wie er es liebt (vgl. 5, 26. 8, 25), beide Quellen vereinigt (bem. auch das in seinem *γνόντες* nachklingende *ἔγνωσαν*). Dagegen ist Matthäus bei dem Heilen der apostolischen Quelle stehen geblieben; doch so, dafs in dem nur hier vorkommenden *ἀῤῥωστοι* noch Marc. 6, 5. 13 nachklingt. Da Jesus bei ihm sich garnicht in Begleitung von Volksmassen befindet, so können diese ihn auch nicht abfahren sehen, sondern nur davon hören. Dem aus Marcus entlehnten *ἀπὸ τῶν πόλεων* fehlt es in seinem Context an jeder greifbaren Beziehung und selbst das *πεζοί* ist neben dem aus der apostolischen Quelle entlehnten *ἠκολούθησαν* etwas auffallend, da wohl die Menge zu Fufs an den Ort vorauseilen kann, wohin Jesus überfährt, aber nicht wohl zu Fufs den Ueberfahrenden folgen. Das *ἐξελθών* kann bei ihm, wo Jesus die Menge nicht am jenseitigen Ufer vorfindet, nur darauf gehen, dafs er aus seinem einsamen Aufenthaltsort hervorgeht (Myr.), was schon an sich schwer vorstellbar ist und mit 14, 15 nicht stimmt, wo sich Jesus noch an dem *ἔρημος τόπος* befindet. Das *πολὺν ὄχλον* fällt auf, da man nach V. 13 erwartet hätte: *τοὺς ὄχλους* (vgl. 5, 1. 9, 36) und die ausdrückliche Motivirung seiner gewöhnlichen Volkswirksamkeit durch das Mitleid mit dem Volke hat eigentlich nur bei Marcus ihre Bedeutung, wo Jesus sich in die Stille zurückziehen wollte, nicht aber bei Matthäus, wo er vor Herodes flieht. So verräth sich fast Wort für Wort seine Abhängigkeit von Marcus, dessen Darstellung er zwar den veränderten Voraussetzungen seines Zusammenhangs angepafst hat, ohne aber die Spuren davon verdecken zu können, dafs sie nicht unter denselben entstanden. Das Bild von den hirtenlosen Schafen läfst er hier fort, weil es auf die aus der apostolischen Quelle entlehnte Heilthätigkeit Jesu nicht gut pafst und weil er es ausgeführter in einem ganz ähnlichen Context (bem. das *ἐσπλαγχνίσθη*) bereits 9, 36 gebracht hat, wo es sich darum handelte, den Volksmassen Lehrer zu geben. Hätte Marcus den Matthäus und Lucas combinirt, so würde er V. 30 bis auf das *ἀπήγγειλαν* dem Lucas folgen, V. 32—34 dem Matthäus, obwohl er das *ἔγνωσαν* und das Lehren Jesu aus Lucas entlehnt.

b) Die Speisung.

Matth. 14, 15—21.	Marc. 6, 35—44.	Luc. 9, 12—17.
V. 15: ὀψίας δὲ γενομένης προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν· ἀπόλυσον [οὖν] τοὺς ὄχλους, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τὰς κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα.	V. 35: *καὶ* ἤδη ὥρας *πολλῆς* γενομένης προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ *αὐτοῦ* ἔλεγον *ὅτι* ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἤδη ὥρα *πολλή*· V. 36: ἀπόλυσον *αὐτούς*, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς *κύκλῳ ἀγροὺς καὶ* κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς *τί φάγωσιν*.	V. 12: *ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν*· προσελθόντες δὲ οἱ *δώδεκα εἶπον αὐτῷ*· ἀπόλυσον τὸν ὄχλον, ἵνα *πορευθέντες* εἰς τὰς *κύκλῳ* κώμας *καὶ ἀγροὺς καταλύσωσιν καὶ εὕρωσιν ἐπισιτισμόν, ὅτι ὧδε ἐν* ἐρήμῳ τόπῳ *ἐσμέν*.
V. 16: ὁ δὲ [Ἰησοῦς] εἶπεν αὐτοῖς· *οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν*· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν.	V. 37: ὁ δὲ *ἀποκριθεὶς* εἶπεν αὐτοῖς· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. *καὶ λέγουσιν αὐτῷ*· *ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους; καὶ δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν.*	V. 13: εἶπεν δὲ *πρὸς* αὐτούς· δότε αὐτοῖς φαγεῖν ὑμεῖς. *οἱ δὲ εἶπαν*· οὐκ *εἰσὶν ἡμῖν πλεῖον ἢ* ἄρτοι πέντε καὶ ἰχθύες δύο *εἰ μήτι πορευθέντες ἡμεῖς ἀγοράσωμεν εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον* βρώματα. V. 14: ἦσαν

V. 17: οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας.

V. 18: ὁ δὲ εἶπεν· φέρετέ μοι ὧδε αὐτούς.

V. 19: καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου,

V. 38: ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· πόσους ἔχετε ἄρτους; ὑπάγετε ἴδετε. καὶ γνόντες λέγουσιν· πέντε καὶ δύο ἰχθύας.

V. 39: καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλῖναι πάντας συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ.

V. 40: καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαί, κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα.

λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις.

V. 41: καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν, καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἵνα παραθῶσιν αὐτοῖς, καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν.

V. 16: λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτούς, καὶ κατέκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς παραθεῖναι τῷ ὄχλῳ.

V. 20: καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις.

V. 42: καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν.

V. 43: καὶ ἦραν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων.

V. 17: καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν πάντες, καὶ ἤρθη τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς κλασμάτων, κόφινοι δώδεκα.

V. 21: οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες ὡσεὶ πεντακισχίλιοι χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.

V. 44: καὶ ἦσαν οἱ φάγοντες τοὺς ἄρτους πεντακισχίλιοι ἄνδρες.

γὰρ ὡσεὶ ἄνδρες πεντακισχίλιοι (cf. Matth. V. 21). εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας ὡσεὶ ἀνὰ πεντήκοντα. V. 15: καὶ ἐποίησαν οὕτως καὶ κατέκλιναν ἅπαντας.

V. 35: Der emendirte Text nahm, wie so häufig (vgl. zu 1, 18), an dem Imp. *ἔλεγον* Anstofs und conformirte dem dafür substituirten *λέγουσιν* gemäfs das *γινομένης*. So D, während A nur den einen Theil der Emendation aufgenommen hat und noch mit B *γενομένης* liest, das nicht nach Matthäus conformirt sein kann, weil dort der gen. absol. einen ganz anderen Ausdruck zeigt. Zugleich entfernte man das wiederholte Pronomen (*αὐτῷ — αὐτοῦ*), indem man statt des *αὐτοῦ* ein zu *λέγουσιν* gehöriges *αὐτῷ* schrieb. So A, während D das *αὐτοῦ* beibehielt und dies *αὐτῷ* nun dem *λέγουσιν* nachstellte. Nach dem emendirten Text ist ℵ nur in der ersten Hälfte corrigirt (Ti.: *γινομένης προσελθόντες* ohne *αὐτῷ*). Die Rcpt. hat nach der Mehrzahl der Majuskeln nur das *λέγουσιν* aufgenommen, während BLΔ das Ursprüngliche haben. — **V. 36**: Die Glosse *ἄρτους· τί γὰρ φάγωσιν οὐκ ἔχουσιν* (A Mjsc.) ist wohl Reminiscenz an 8, 1. — **V. 37**: Das *δώσωμεν* (Ti. nach ℵD, nicht B) ist Conformation nach dem parallelen *ἀγόρασωμεν* (vgl. zu 3, 4). — **V. 38**: Das *πόσους ἄρτους ἔχετε* (Ti. nach ℵAD) ist Herstellung der einfachen Wortfolge (vgl. zu 2, 3), wie 8, 5, wo noch A Mjsc. das Ursprüngliche haben. Eine Correctur nach dieser Stelle ist für B viel zu fern liegend. — Zu dem das Asyndeton hebenden *καί* vor *ἴδετε* vgl. zu 1, 9. — Das in AD dem *λέγουσιν* hinzugefügte *αὐτῷ* ist nicht aus Matthäus, sondern dem *λέγει αὐτοῖς* conformirt. — **V. 39**: Das *ἀνακλιθῆναι* ist, wenn nicht aus Matthäus, eine sehr alte (vgl. ℵB), aber ganz verfehlte sprachliche Emendation, die schon der gleichaltrige Corrector von B entfernt hat. — **V. 40**: Die alexandrinische Aoristform *ἀνέπεσαν* mufs wohl, da hier viele jüngere Majuskeln mit den ältesten übereinstimmen, aufgenommen werden. Sie ist ganz gesichert in *ἀπήγγειλαν* (5, 14. 6, 30), findet sich in den ältesten Majuskeln fast stehend in dem Aorist *εἶπα* (wo sie wohl auch 11, 6. 16, 8 herzustellen, da sonst AD diese Form eher entfernen), ganz vereinzelt in *εἶχαν* (8, 15: ℵB), *ἦλθαν* (6, 29: B; 14, 48: ℵB; 13, 5: ℵ), *εἶδαν* (6, 50: ℵB; 9, 14: B) und sonst noch *ἐπέβαλαν* (14, 46: ℵB), *ἐξέβαλαν* (12, 8: B), wogegen 12, 44 *ἔβαλον* ganz gesichert. Die Formen *προσεπιπταν* (3, 11), *μεσανυκτιον* (13, 35), *δυνομεθα* (10, 39) in B zeigen übrigens, dafs hier auch blofse Verschreibungen vorliegen können; ich habe daher dieselben nur noch in dem Aorist *εἶπα* aufgenommen. — **V. 41**: Zu dem *αὐτοῦ* nach *μαθηταί* vgl. zu 1, 18; zu *παραθῶσιν* vgl. zu 6, 8. — **V. 43**: Der emendirte Text conformirt nach Matthäus: *κλασμάτων δωδ. κοφίνους πλήρεις* (AD Mjsc.). Von dieser Lesart ist das *κλασμάτων* bereits in ℵ (Ti.), das *κοφίνους* in LΔ übergegangen.

Die Urrelation begann einfach damit, daſs es Abend war. Da aber Marcus noch V. 35
eine andere Geschichte anfügen will, die am Abend im engeren Sinne spielt (vgl. V. 47),
so sagt er nur, daſs schon hohe Zeit geworden, d. h. daſs die Tageszeit vorgerückt
war, und schildert dann mit dem Wort der Jünger aus seiner Quelle, wie damit die
höchste Zeit gekommen war, an das Speisebedürfniſs der Menge zu denken[1]). Da der
Ort öde ist, ist hier natürlich nichts zu haben, und da die Tageszeit schon sehr vor-
gerückt, so ist es höchste Zeit, sie zu entlassen, damit sie in die im (weiteren) Umkreis V. 36
umherliegenden Ackerhöfe und Flecken sich begeben, um dort sich selber zu kaufen,
was sie essen sollen. In dem ἑαυτοῖς deutete schon die Urrelation an, daſs sie natür-
lich ihnen nichts zu geben haben. Zu der in diesem Worte hervorgehobenen Sachlage
bildet nun das Wort Jesu, das ausdrücklich als sein Bescheid auf ihre Aufforderung V. 37
bezeichnet wird (ἀποκριθείς), den auffallendsten Gegensatz (bem. das δέ), indem es auf
einen Ausweg hinweist, an den sie am allerwenigsten gedacht haben und der schon
den Ausblick auf die bevorstehende wunderbare Lösung der Schwierigkeit öffnet. Die-
ses Wort lautete schon in der Quelle so, daſs im Gegensatz zu ihrem Vorschlage, der
die Selbstversorgung der Menge ermöglichen sollte, das Geben betont wird, das ihr
Gehen und Kaufen unnöthig macht[2]). Das ὑμεῖς kam so an die dritte Stelle und es
brauchte nicht stärker betont zu werden, da ja kein Gegensatz gegen Andere vorliegt,
die ihnen etwas geben könnten, durfte aber auch nicht fehlen, da ja die Pointe eben
darin liegt, daſs sie für die Menge sorgen sollen und es ihr nicht überlassen werden, sich
selbst zu helfen. Während nun die Urrelation die Jünger einfach auf ihren geringfügigen
Vorrath hinweisen lieſs, flicht Marcus hier aus der petrin. Darstellung dieser Geschichte
(vgl. 8, 4) den Zug ein, daſs die Jünger erst das vorhandene Bedürfniſs überschlagen,
dann von Jesu aufgefordert werden, den etwa noch vorhandenen Vorrath zu constatiren
und erst dann den Bescheid geben, wie groſs derselbe sei. Offenbar soll derselbe das
Miſsverhältniſs der vorhandenen Mittel zu dem zu befriedigenden Bedürfniſs stärker
hervorheben und da dabei selbstverständlich die Jünger handelnd auftreten, kann dies
natürlich nicht beweisen, daſs damit die Bedeutung dieser Geschichte für die Jünger
hervorgehoben werden soll (Klst.). Die Frage, ob sie hingehen sollen und für 200 De-

---

[1]) So erklärt sich einfach das Imp. ἔλεγον (das dann die Verwandlung des προσῆλθον
ins Particip nach sich zog) und das ὅτι recit. Das Wort der Jünger kommt dem Evangelisten
hier nicht als ein Moment der Erzählung in Betracht, die erst mit dem Worte Jesu V. 37 an-
hebt, sondern nur den darin hervorgehobenen Momenten nach als eine Erläuterung darüber, was
es für unsere Geschichte mit dem Gekommensein dieses Zeitpunkts auf sich hat (vgl. zu 5, 9).
Der Ausdruck der Urrelation, daſs die Tageszeit bereits verstrichen sei, wird von ihm in dem
ἤδη ὥρα πολλή erklärt (während Marcus sonst nie ὥρα von der Tageszeit braucht) und da
er seine monotone Wiederholung nicht scheut, bereits in dem gen. absol. zur Zeitangabe ver-
wendet. Das τοὺς ὄχλους der Urrelation (das Matthäus V. 15. 19, wie V. 13 beibehält, obwohl
er V. 14 mit Marcus πολὺν ὄχλον geschrieben) ersetzt er durch αὐτούς (vgl. V. 34), das ein-
fache εἰς τὰς κώμας amplificirt er nach 5, 14. 6, 6, das βρώματα verallgemeinert er durch
τί φάγωσιν.

[2]) Das οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν (Matth. V. 16) scheint, wie der Befehl Jesu V. 18
(wovon sich in den Parallelen keine Spur findet), wie jedenfalls das χωρὶς γυν. καὶ παιδ.
V. 21 und vielleicht auch das (schon kritisch zweifelhafte) οὖν V. 15 ein Zusatz des ersten
Evangelisten zum deutlichen Beweise, wie wenig der Gesichtspunkt einer Verkürzung des Mar-
custextes zur Erklärung der Matthäusparallele genügt.

nare Brod kaufen, involvirt natürlich nicht, dafs dies ihr Kassenbestand war (Grt.), sondern eher umgekehrt, dafs das Bedürfnifs, auch aufs Niedrigste veranschlagt, eine für sie unerschwingliche Ausgabe erfordern würde. In der That ist die Veranschlagung eine sehr bescheidene, da hiernach auf 25 Mann nur ein Denar kommt, und wenn dies der damals übliche Tagelohn war (vgl. Matth. 20, 9), der also etwa die Tagesbedürfnisse einer Familie deckte, so gab das für den Einzelnen immer nur eine spärliche Sättigung. Wäre also der Zug erdichtet, so würde offenbar eine höhere Zahl gewählt sein, während die Jünger die Volksmenge, die erst später gezählt werden konnte (vgl. V. 39. 40), für jetzt noch zu gering veranschlagen. Die Frage schliefst mit ἄρτους und an sie knüpft sich der Folgesatz an: dann (= und so) werden wir ihnen zu essen geben. Keinenfalls kann nach dem δοῦναι noch gefragt werden, das ja Jesus eben be-

V. 38 fohlen hatte. In der Frage Jesu, der garnicht auf ihre Berechnungen eingeht (bem. das δέ), besagt die gesperrte Stellung des πόσους: Wieviel habt ihr an Broden? Der Aufforderung hinzugehen und nachzusehen (bem. das Asyndeton) entspricht das objectlose γνόντες (vgl. V. 33), welches somit besagt, wie sie in Folge dieser Untersuchung in Erfahrung gebracht hätten, dafs nur fünf (nämlich von den Broden, wonach gefragt war) und (aufserdem) zwei Fische da seien. Bem. noch das übliche λέγουσιν — λέγει — λέγουσιν (vgl. 1, 41) nach dem (übrigens schon durch die Quelle dargebotenen) εἶπεν V. 37, welches das für die Geschichte entscheidende Wort Jesu einleitet.

V. 39. 40 Den Befehl Jesu, sich auf dem Grase zu lagern, der allerdings schon nach der Urrelation ein geordnetes Sichniederlegen zur Mahlzeit involvirt, hat nun Marcus in seiner anschaulichen Weise näher ausgeführt, wohl der Art entsprechend, wie Petrus jene Lagerung zu schildern pflegte. Er befahl den Jüngern, Alle zu veranlassen, dafs sie sich tischweise auf dem grünen Grase lagerten, und sie legten sich wie zum Mahle nieder in regelmäfsig von einander gesonderten Gruppen, die wie Gartenbeete aussahen, zu je Hunderten und zu je Fünfzig[1]). Nicht die besondere Anmuth der Lagerung (Klst.) ist es, die dadurch geschildert werden soll, sondern die Ordnung derselben, welche allein eine geregelte und beschleunigte Vertheilung, sowie die nachher voraus-

V. 41 gesetzte Zählung der Menge ermöglichte. Dann berichtet Marcus in derselben feierlichen Weise wie die Urrelation, die schon so stereotyp geworden sein mufs, dafs kein Erzähler mehr davon abzuweichen wagte, wie Jesus, nachdem er die fünf Brode und die zwei Fische genommen, zum Himmel aufblickend das Lobgebet über die Mahlzeit sprach, d. h. sich wie der Hausvater und Gastgeber zu geriren begann. Eine Hinweisung auf das Abendmahl liegt hierin jedenfalls noch nicht, höchstens könnte man in der selbstständigen Hervorhebung des Brodbrechens bei Marcus (κατέκλασεν τοὺς ἄρτους statt des blofsen κλάσας) eine Andeutung davon sehen, dafs ihm bereits dasselbe wie ein Vorspiel des Brodbrechens beim letzten Mahle (14, 22) erschien. Während aber das

---

[1]) Bem. das transitive ἀναπλῖναι = discumbere facere, da ja αὐτοῖς jedenfalls auf die Jünger geht. Uebrigens ist das ἀναπλιθῆναι ein Ausdruck der apostolischen Quelle (Matth. 8, 11 = Luc. 13, 29), während Marcus ἀναπεῖσθαι schreibt (2, 15. 6, 22. 26. 14, 18). Analog der hebraistischen Bezeichnung der Distributive (vgl. V. 7) bezeichnet das συμπόσ. συμπόσ., dafs sie sich in lauter einzelne Tischgenossenschaften theilten. Ganz analog gebildet ist das πρασ. πρασ. Bem. noch den blofs malerischen Zusatz χλωρῷ bei Marcus.

Brechen der fünf Brode ein rasch vollzogener Act war, begann nun das dauernde Austheilen derselben an die Jünger (bem. das Imp.), damit diese sie (wie Diener beim Gastmahl) den einzelnen Tischgenossenschaften auftrügen. Natürlich konnten sie, wenn das Mahl nicht bis in die Nacht währen sollte, nicht die Einzelnen betheilen; aber dazu waren sie ja eben in dieser Ordnung gelagert, damit die einzelnen Genossenschaften das ihnen Mitgetheilte unter sich weiter vertheilen konnten. Der Erzähler hat also nicht die monströse Vorstellung, als ob unter den Händen der Jünger sich die Brodstücke vermehrt hätten (Myr.), sondern gerade das hebt er hervor, dafs Jesus von den gebrochenen Brodstücken austheilen und immer weiter austheilen konnte, ohne dafs der Vorrath zu Ende ging. Und im Grunde meinte die Urrelation dasselbe, wenn sie blofs hervorhob, wie es durch das Geben Jesu endlich doch zu dem von ihm verlangten (V. 16), von den Jüngern für unmöglich gehaltenen Geben (V. 17) kam. Auch die beiden Fische vergifst unser umständliche Erzähler nicht, sondern fügt ausdrücklich hinzu, wie Jesus auch sie (wahrscheinlich in ähnlicher Weise) an Alle vertheilte.

Dreierlei hob schon die Quelle am Schlusse hervor, um die ganze Gröfse des Wun- V. 42—44
ders anschaulich zu machen, zunächst dafs Alle nicht nur etwas zu essen bekamen, sondern auch satt wurden, sodann dafs noch jeder der Jünger von den Ueberbleibseln der Brodstücke einen Korb voll sammelte, endlich dafs etwa 5000 Mann gespeist waren. — Das Erste hat Marcus wörtlich aufgenommen, beim Letzten hat er, da nach seiner Notiz über die Lagerung (V. 39. 40) die Zahl sich mit Sicherheit mufste übersehen lassen, nur das *ὡσεί* weggelassen, während Matthäus dieselbe durch die Erwähnung der nicht mitgezählten Weiber und Kinder steigert (bem. auch das zu dem substantivirten Particip hinzugefügte *τοὺς ἄρτους*). Dagegen hebt er ausdrücklich hervor, dafs sie an Brocken (scil. von den Broden) und von den Fischen (deren Vertheilung er V. 41 ausdrücklich erwähnt hat und von denen natürlich auch übrig blieb) zwölf Körbe voll (eigentl. so vieler Körbe Füllungen, bem. den nachdrücklich voranstehenden Gen. und das voranstehende Zahlwort) aufhoben. Dafs die Ueberbleibsel der Fische noch zu den zwölf Körben hinzu kamen (Fr. Bl.), ist offenbar gegen den Sinn der Darstellung, welche nur den Ausdruck der Urrelation, wonach es scheinen könnte, als seien nur Brodreste gesammelt, rectificiren will.

Lucas umschreibt die in seinen Quellen divergirende Zeitbestimmung in freier Weise, bezeichnet die *μαθηταί* nach V. 17 genauer als die Zwölf und giebt ihre Worte in reflectirterer Weise wieder. Denn er beginnt gleich mit der Bitte um Entlassung, damit das Volk in der Umgegend Herberge (was doch bei Einbruch der Nacht vor Allem nöthig schien) und Beköstigung finde und motivirt dieselbe dadurch, dafs man sich hier an einem öden Orte befinde. (Bem. das an Marcus erinnernde *κύκλῳ*, das Lucas sonst nie hat, und *τοὺς ἀγροὺς*, während das Voranstehen von *κώμας* und das *ὄχλον* an die Urrelation erinnert.) In der Antwort Jesu hat er das *ὑμεῖς*, um ihm einen selbstständigen Nachdruck zu geben, an den Schlufs gestellt. Obwohl er dann mit der Urrelation die Jünger gleich in verstärkter Weise (*οὐ — πλεῖον ἢ*) auf ihren dürftigen Vorrath hinweisen läfst, so hat er doch aus dem Zwischengespräch bei Marcus die Reflexion auf einen eventuellen Ankauf von Brod aufgenommen (bem. den in seinem Context incorrecten conj. delib. aus Marcus und das aus der Urrelation, Matth. V. 15, nach-

nare Brod kaufen, involvirt natürlich nicht, daſs dies ihr Kassenbestand war (Grt.), sondern eher umgekehrt, daſs das Bedürfniſs, auch aufs Niedrigste veranschlagt, eine für sie unerschwingliche Ausgabe erfordern würde. In der That ist die Veranschlagung eine sehr bescheidene, da hiernach auf 25 Mann nur ein Denar kommt, und wenn dies der damals übliche Tagelohn war (vgl. Matth. 20, 9), der also etwa die Tagesbedürfnisse einer Familie deckte, so gab das für den Einzelnen immer nur eine spärliche Sättigung. Wäre also der Zug erdichtet, so würde offenbar eine höhere Zahl gewählt sein, während die Jünger die Volksmenge, die erst später gezählt werden konnte (vgl. V. 39. 40), für jetzt noch zu gering veranschlagen. Die Frage schlieſst mit *ἄρτους* und an sie knüpft sich der Folgesatz an: dann (= und so) werden wir ihnen zu essen geben. Keinenfalls kann nach dem *δώσωμεν* noch gefragt werden, das ja Jesus eben be-

V. 38 fohlen hatte. In der Frage Jesu, der garnicht auf ihre Berechnungen eingeht (bem. das *δέ*), besagt die gesperrte Stellung des *πόσους*: Wieviel habt ihr an Broden? Der Aufforderung hinzugehen und nachzusehen (bem. das Asyndeton) entspricht das objectlose *γνόντες* (vgl. V. 33), welches somit besagt, wie sie in Folge dieser Untersuchung in Erfahrung gebracht hätten, daſs nur fünf (nämlich von den Broden, wonach gefragt war) und (auſserdem) zwei Fische da seien. Bem. noch das übliche *λέγουσιν — λέγει — λέγουσιν* (vgl. 1, 41) nach dem (übrigens schon durch die Quelle dargebotenen) *εἶπεν* V. 37, welches das für die Geschichte entscheidende Wort Jesu einleitet.

V. 39. 40 Den Befehl Jesu, sich auf dem Grase zu lagern, der allerdings schon nach der Urrelation ein geordnetes Sichniederlegen zur Mahlzeit involvirt, hat nun Marcus in seiner anschaulichen Weise näher ausgeführt, wohl der Art entsprechend, wie Petrus jene Lagerung zu schildern pflegte. Er befahl den Jüngern, Alle zu veranlassen, daſs sie sich tischweise auf dem grünen Grase lagerten, und sie legten sich wie zum Mahle nieder in regelmäſsig von einander gesonderten Gruppen, die wie Gartenbeete aussahen, zu je Hunderten und zu je Fünfzig[1]). Nicht die besondere Anmuth der Lagerung (Klst.) ist es, die dadurch geschildert werden soll, sondern die Ordnung derselben, welche allein eine geregelte und beschleunigte Vertheilung, sowie die nachher voraus-

V. 41 gesetzte Zählung der Menge ermöglichte. Dann berichtet Marcus in derselben feierlichen Weise wie die Urrelation, die schon so stereotyp geworden sein muſs, daſs kein Erzähler mehr davon abzuweichen wagte, wie Jesus, nachdem er die fünf Brode und die zwei Fische genommen, zum Himmel aufblickend das Lobgebet über die Mahlzeit sprach, d. h. sich wie der Hausvater und Gastgeber zu geriren begann. Eine Hinweisung auf das Abendmahl liegt hierin jedenfalls noch nicht, höchstens könnte man in der selbstständigen Hervorhebung des Brodbrechens bei Marcus (*κατέκλασεν τοὺς ἄρτους* statt des bloſsen *κλάσας*) eine Andeutung davon sehen, daſs ihm bereits dasselbe wie ein Vorspiel des Brodbrechens beim letzten Mahle (14, 22) erschien. Während aber das

---

[1]) Bem. das transitive *ἀνακλῖναι* = discumbere facere, da ja *αὐτοῖς* jedenfalls auf die Jünger geht. Uebrigens ist das *ἀνακλιθῆναι* ein Ausdruck der apostolischen Quelle (Matth. 8, 11 = Luc. 13, 29), während Marcus *ἀνακεῖσθαι* schreibt (2, 15. 6, 22. 26. 14, 18). Analog der hebraistischen Bezeichnung der Distributive (vgl. V. 7) bezeichnet das *συμπόσ. συμπόσ.*, daſs sie sich in lauter einzelne Tischgenossenschaften theilten. Ganz analog gebildet ist das *πρασ. πρασ.* Bem. noch den bloſs malerischen Zusatz *χλωρῷ* bei Marcus.

Brechen der fünf Brode ein rasch vollzogener Act war, begann nun das dauernde Austheilen derselben an die Jünger (bem. das Imp.), damit diese sie (wie Diener beim Gastmahl) den einzelnen Tischgenossenschaften auftrügen. Natürlich konnten sie, wenn das Mahl nicht bis in die Nacht währen sollte, nicht die Einzelnen betheilen; aber dazu waren sie ja eben in dieser Ordnung gelagert, damit die einzelnen Genossenschaften das ihnen Mitgetheilte unter sich weiter vertheilen konnten. Der Erzähler hat also nicht die monströse Vorstellung, als ob unter den Händen der Jünger sich die Brodstücke vermehrt hätten (Myr.), sondern gerade das hebt er hervor, dafs Jesus von den gebrochenen Brodstücken austheilen und immer weiter austheilen konnte, ohne dafs der Vorrath zu Ende ging. Und im Grunde meinte die Urrelation dasselbe, wenn sie blofs hervorhob, wie es durch das Geben Jesu endlich doch zu dem von ihm verlangten (V. 16), von den Jüngern für unmöglich gehaltenen Geben (V. 17) kam. Auch die beiden Fische vergifst unser umständliche Erzähler nicht, sondern fügt ausdrücklich hinzu, wie Jesus auch sie (wahrscheinlich in ähnlicher Weise) an Alle vertheilte.

Dreierlei hob schon die Quelle am Schlusse hervor, um die ganze Gröfse des Wunders anschaulich zu machen, zunächst dafs Alle nicht nur etwas zu essen bekamen, sondern auch satt wurden, sodann dafs noch jeder der Jünger von den Ueberbleibseln der Brodstücke einen Korb voll sammelte, endlich dafs etwa 5000 Mann gespeist waren. — Das Erste hat Marcus wörtlich aufgenommen, beim Letzten hat er, da nach seiner Notiz über die Lagerung (V. 39. 40) die Zahl sich mit Sicherheit mufste übersehen lassen, nur das *ὡσεί* weggelassen, während Matthäus dieselbe durch die Erwähnung der nicht mitgezählten Weiber und Kinder steigert (bem. auch das zu dem substantivirten Particip hinzugefügte *τοὺς ἄρτους*). Dagegen hebt er ausdrücklich hervor, dafs sie an Brocken (scil. von den Broden) und von den Fischen (deren Vertheilung er V. 41 ausdrücklich erwähnt hat und von denen natürlich auch übrig blieb) zwölf Körbe voll (eigentl. so vieler Körbe Füllungen, bem. den nachdrücklich voranstehenden Gen. und das voranstehende Zahlwort) aufhoben. Dafs die Ueberbleibsel der Fische noch zu den zwölf Körben hinzu kamen (Fr. Bl.), ist offenbar gegen den Sinn der Darstellung, welche nur den Ausdruck der Urrelation, wonach es scheinen könnte, als seien nur Brodreste gesammelt, rectificiren will. V. 42—44

Lucas umschreibt die in seinen Quellen divergirende Zeitbestimmung in freier Weise, bezeichnet die *μαθηταί* nach V. 17 genauer als die Zwölf und giebt ihre Worte in reflectirterer Weise wieder. Denn er beginnt gleich mit der Bitte um Entlassung, damit das Volk in der Umgegend Herberge (was doch bei Einbruch der Nacht vor Allem nöthig schien) und Beköstigung finde und motivirt dieselbe dadurch, dafs man sich hier an einem öden Orte befinde. (Bem. das an Marcus erinnernde *κύκλῳ*, das Lucas sonst nie hat, und *τοὺς ἀγροὺς*, während das Voranstehen von *κώμας* und das *ὄχλον* an die Urrelation erinnert.) In der Antwort Jesu hat er das *ὑμεῖς*, um ihm einen selbstständigen Nachdruck zu geben, an den Schlufs gestellt. Obwohl er dann mit der Urrelation die Jünger gleich in verstärkter Weise (*οὐ — πλεῖον ἢ*) auf ihren dürftigen Vorrath hinweisen läfst, so hat er doch aus dem Zwischengespräch bei Marcus die Reflexion auf einen eventuellen Ankauf von Brod aufgenommen (bem. den in seinem Context incorrecten conj. delib. aus Marcus und das aus der Urrelation, Matth. V. 15, nach-

klingende *βρώματα*), wobei dann gleich zur Erläuterung des im Gegensatz zu nachdrücklich hervorgehobenen *εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον* die Notiz über die Zah Anwesenden (mit dem *ὡσεί* der Urrelation) anticipirt wird. Aus Marcus adoptirt e Befehl an die Jünger (bem. die Erläuterung des *αὐτοῖς* in Marcus V. 39), aber in recter Rede, welche in freierer Weise abgesonderte Lager etwa zu je (*ἀνά* wie 50 verlangt, und läfst diesen Befehl einfach ausführen. Auch im Folgenden fol im Wesentlichen dem Marcus, nur das Lobgebet in eine Segnung der Brote ver delnd, wodurch er wohl die Vermehrung bewirkt denkt oder auf das Abendmahl (1 10, 16) anspielt, und das *ἵνα* in den Infinitiv. Da er V. 12—14 die Darstellung erw so wird die Weglassung der Fische (V. 16. 17) nicht bloſse Abkürzung sein, so auf der Rückkehr zur Urrelation beruhen, an die das *τῷ ὄχλῳ* und der ganze (bem. die nachdrückliche Umstellung des *πάντες*, das correctere *περισσεῦσαν* und Zusatz *αὐτοῖς*) deutlich erinnert. Bem. noch die conformirten Aoriste V. 12. 13 un *δέ* V. 14. Hätte dagegen Marcus die beiden Paralleltexte combinirt, so würde er schen Matthäus (V. 35. 42. 44) und Lucas (V. 36. 41) einherschwanken, doch so, er auch hier noch einzelne Vocabeln, wie das *ἀπελθόντες ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς* V. 3 *ἀνακλῖναι* — *χόρτῳ* V. 39 oder die Wortstellung des *δύο* V. 38 aus Matthäus aufn

e) Die Nachtfahrt.

Matth. 14, 22—33.	Marc. 6, 45—52.
V. 22: *καὶ [εὐθέως] ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς [αὐτοῦ]* ΕΜΒΗ̂ναι ΕΙC ΤΟ ΠΛΟΙΟΝ *καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν, ἕως οὗ* ΑΠΟΛΥCῌ ΤΟΥC ΟΧΛΟΥC.	V. 45: *καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς θητὰς αὐτοῦ* ΕΜΒΗ̂ναι ΕΙC ΤΟ ΠΛΟΙΟ *προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθ δάν, ἕως αὐτὸς* ΑΠΟΛΎΕΙ ΤΟΝ ΟΧΛΟ
V. 23: *καὶ* ΑΠΟΛΎCΑC ΤΟΥC ΟΧΛΟΥC *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεύξασθαι. ὀψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ.*	V. 46: *καὶ* ΑΠΟΤΑΞΆΜΕΝΟΣ *αὐτοῖς ἀπ θεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.*
V. 24: *τὸ δὲ πλοῖον ἤδη μέσον τῆς θαλάσσης ἦν βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων· ἦν γὰρ ἐναντιος ὁ ἄνεμος.*	V. 47: *καὶ ὀψίας γενομένης ἦ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς.*
V. 25: *τετάρτῃ δὲ φυλακῇ τῆς νυκτὸς ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν.*	V. 48: *καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομε ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄν ἐναντιος αὐτοῖς, περὶ τετάρτην λακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς τοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλά καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς·*
V. 26: *οἱ δὲ μαθηταὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λέγοντες ὅτι φάντασμά ἐστιν, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν.*	V. 49: *οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς λάσσης περιπατοῦντα ἔδοξαν φάντασμά ἐστιν, καὶ ἀνέκραξα*
V. 27: *εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν [ὁ Ἰησοῦς] αὐτοῖς λέγων· θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε.*	V. 50: *πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον καὶ ραχθησαν. ὁ δὲ εὐθὺς ἐλάλησεν αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς· θαρσ ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε.*
(V. 28—31.)	
V. 32: *καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος.*	V. 51: *καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς ε πλοῖον, καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξέ το [καὶ ἐθαύμαζον].*
V. 33: *οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.*	V. 52: *οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρ ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρω*

V. 48: Um die Parenthese zu entfernen, löst der emendirte Text die Participi struction auf (A: *εἶδεν — καί*), D nimmt das *καί* auf, vergifst aber das *ἰδών* zu ändern zu 2, 1). — **V. 49**: Zur Umstellung der Präposition, die hier noch durch V. 48 besonder gelegt, vgl. zu 2, 19. 1, 9. — Statt des Objectssatzes mit *ὅτι* hat der emendirte Tex

einfachen Inf. (εἶναι). — V. 50: Während sonst der emendirte Text gern καί in δέ verwandelt (vgl. zu 1, 6), hat er hier gegen die ältesten Majuskeln καί. Wo dies sonst geschieht, sind entweder die Parallelen maſsgebend (7, 24. 14, 11) oder der gleiche Grund, nämlich die Durchbrechung einer monotonen Reihe wiederholter δέ (10, 5. 12, 17. 15, 15); 10, 32 handelt es sich um Entfernung eines unverstandenen Ausdrucks. Da hier durchaus kein ähnlicher Grund ersichtlich ist, könnte das δέ der ältesten Majuskeln doch Reminiscenz an Matthäus sein. — V. 51: Das ἐκ περισσοῦ, das unmöglich Glosse nach 7, 37 sein kann (Vlkm.), ist wohl zufällig ausgefallen, indem das Auge des Abschreibers von ἐκ auf ἐν abirrte. — Das καὶ ἐθαύμαζον, dessen Hinzufügung sich so schwer erklären lieſse, wie seine Weglassung, war wohl ursprünglich als Erklärung des ἐξίσταντο beigeschrieben und kam dann neben ihm in den Text (vgl. zu 1, 13). — V. 52: Die Verwandlung des ἀλλ' in γάρ ist offenbar Erleichterung; zu der Nachstellung des αὐτῶν vgl. 2, 5. 9.

Der colorirte Ausdruck ἠνάγκασεν (vgl. das ἐκβάλλειν 1, 12. 43) deutet an, daſs V. 45
seine Jünger nicht gern ohne ihn abfuhren und er sie nöthigen muſste durch ausdrückliches Gebot. Natürlich war es nicht die Furcht vor der Nachtfahrt (de W.), die sie seine Begleitung wünschen lieſs; sie waren nun schon so an dieselbe gewöhnt, daſs sie sich nicht gern mehr von ihm trennten. Jesus aber hieſs sie sofort (ehe noch vollends die Nacht hereinbräche) in das Fahrzeug, das sie hergebracht (V. 32), einsteigen und voranfahren auf das jenseitige (westliche) Ufer, so daſs er also nachkommen wollte. Da dies aber ohne bestimmtes Reiseziel nicht möglich war, so nennt er ihnen Bethsaida als den Ort, auf welchen zu (πρός hier unterschieden von εἰς) sie ihren Kurs nehmen sollten. Dies Bethsaida liegt also am westlichen Ufer und es ist nur harmonistische (Wieseler, Chronol. Synopse, S. 254) oder kritische Willkür (vgl. Scholten S. 212, der den Bericht mit sich selbst in Widerspruch setzen will, um ihn streichen zu können), wenn man an Bethsaida Julias denkt. Klst. will, um diese Hypothese zu stützen, das πρός mit ἀπολύει verbinden, was, schon an sich höchst gezwungen, darum ganz unmöglich ist, weil Jesus die vom Westufer gekommene Menge nicht nach Osten zu entlassen kann und der angeblich neben εἰς τὸ πέραν ganz unbegreifliche Zusatz hat sich uns als ganz nothwendig erwiesen. Da diese Detailangabe, die im Folgenden garnicht verwerthet wird (vgl. V. 53), keine Combination des Evangelisten sein kann, so muſs die folgende Erzählung ihm im Zusammenhange mit der Speisung überliefert gewesen sein. Obwohl er nun, was ihm von der Speisung Eigenthümliches überliefert war, 8, 1—9 als einem zweiten ähnlichen Falle angehörig darstellt, so hat er doch, wie schon V. 37—40 zeigt, manche dahin gehörige Ueberlieferung bereits mit dieser Speisung verbunden, weil er, einmal zu der Annahme zweier Speisungen geführt, auch annehmen muſste, daſs das, was er mit Bezug auf eine solche gehört hatte, sich theils auf die eine, theils auf die andere bezog.

Sie sollten also voranfahren, während er (bem. das betonte αὐτός im Gegensatz zu den Abfahrenden) am Ufer bleibt und das Volk entläſst[1]). Nicht aber um sich, allein

[1]) Der Indic. ist gut griechisch. Die Oratio obliqua geht unbemerkt in die directa über (vgl. 6, 8. 9), wodurch die Darstellung an Lebendigkeit gewinnt. Obwohl das ἕως in Verbindung mit dem Präsens, wo dasselbe nicht etwa futurisch steht, wie Joh. 21, 22. 23, nicht „so lange bis", sondern nur „so lange als" heiſsen kann (vgl. Joh. 9, 4), so liegt doch auch darin, daſs er, sobald dies Geschäft vollendet, nachkommen wird. Aber sofern das einmal begonnene προάγειν ja auch dann nicht aufhört, wenn er sich nach der gleichen Richtung in Bewegung zu setzen beginnt, geht das ἕως in die Bedeutung des einfachen „während" über, d. h. es verliert seine einen terminus ad quem fixirende Bedeutung.

bleibend, unbemerkter vom Volke zurückzuziehen (Myr.), will er die Jünger forthaben, sondern weil sie bei der Entlassung des Volks, die nun allein noch übrig bleibt, nichts mehr zu thun haben. Diese förmliche Entlassung (im Unterschiede von dem bloſsen ἀφιέναι τὸν ὄχλον 4, 36) ist ja der gerade Gegensatz eines unbemerkten Sichzurückziehens. Ob er gleich danach oder erst später nachkommen wird, ist nicht indicirt; nur daſs er nachkommen wird, liegt in dem προάγειν und da er, wie die Jünger voraussetzen müssen, auf dem Landwege nachkommen wird, muſs er jedenfalls erheblich spä-
V. 46 ter als sie das Reiseziel erreichen. Daher erzählt Marcus ohne Anstand weiter, wie Jesus, nachdem er das Volk verabschiedet, keineswegs sich auf den Weg macht, sondern noch weiter auf den Berg fortgeht, um dort in der Einsamkeit zu beten (vgl. 1, 35). Ja, es kann sogar zweifelhaft sein, ob das αὐτοῖς sich wie V. 36. 37. 41 auf den ὄχλος bezieht (zumal da sonst nach der Weise des Marcus wohl das ἀπολύειν aufgenommen wäre) oder nicht vielmehr auf die Jünger (vgl. V. 48), die er ohnehin nach V. 45 ans Ufer begleitet haben muſs, wo er sie zum Einsteigen treibt, da sich so am besten das Fortgehen auf die Berghöhe im Gegensatz zum Meeresufer (vgl. 3, 13) erklärt. Es ist dann lediglich vorausgesetzt, daſs er, wie er den Jüngern V. 45 angekündigt, erst die dort versammelte Menge gehen heiſst (ἀπολύει), um dann mit seinem Gott allein zu sein[1]).

V. 47 Seiner Gewohnheit nach schildert Marcus noch ausdrücklich die Situation, welche das folgende Ereigniſs voraussetzt, obwohl dieselbe sich nach dem Vorigen von selbst versteht. Als es nämlich Abend geworden, d. h. der Spätabend nach Sonnenuntergang (1, 32), befand sich das Fahrzeug, in das die Jünger eingestiegen, inmitten des Sees, d. h. nicht im geographischen Sinne, sondern nur im Gegensatz zu dem Lande, von dem sie abgefahren und auf dem er nun (bem. das αὐτός wie V. 45), nachdem er das
V. 48 Volk entlassen, allein blieb. Wir hören aber im Folgenden noch, daſs Jesus von der Berghöhe aus (V. 46) die Fahrenden beobachtet; denn nichts deutet darauf hin, daſs

---

[1]) Die Darstellung des Marcus leidet, wie man das αὐτοῖς auch beziehe, an einer ihm, wo er ganz selbstständig schreibt, durchaus fremdartigen Unklarheit. Die Erwähnung der Absicht Jesu, das Volk zu entlassen, ist immer nicht recht vermittelt mit der Angabe, daſs er fortging um (einsam) zu beten. Dies erklärt sich am einfachsten, wenn die petrinische Ueberlieferung die Trennung von den Jüngern, welche die Voraussetzung der folgenden Geschichte bildet, auf die letztere Absicht zurückführte, während die apostolische Quelle, an das ἀπόλυσον Matth. 14, 15 anknüpfend, ganz ähnlich wie die Geschichte von der ersten Expedition an das Ostufer (Matth. 9, 1) schloſs: καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασεν. So erklärt sich, weshalb Marcus die Ueberlieferung von dem nächtlichen Ereigniſs an diese Speisung anknüpfte, auf welche die Quelle ausdrücklich eine Ueberfahrt folgen lieſs, weshalb er die Entlassung des Volks hier als die nächste Absicht des Zurückbleibens Jesu nannte (V. 45), während die überlieferte Erzählung ihn den gröſsten Theil der Nacht im einsamen Gebet auf dem Berge zubringen lieſs (V. 46. 47), weshalb endlich V. 53 das schon 5, 21 der Quelle entlehnte διαπερᾷν, das er sonst nie mehr hat, wiederkehrt. In unserem Matthäustext ist noch das ἀπολύσας τοὺς ὄχλους erhalten, im Uebrigen folgt er ganz dem Marcus (bem. das εὐθύς, das ἠνάγκασεν, das erläuternde αὐτόν und κατ' ἰδίαν nach Marc. 6, 31. 32, sowie das näherbestimmende ἀνέβη). Die Erwähnung Bethsaida's ist weggelassen, weil von einer Ankunft daselbst nachher nichts berichtet wird, und durch die vermeintliche sprachliche Besserung: ἕως οὗ (statt des einfachen ἕως wie 26, 36, vgl. 13, 33. 17, 9) ἀπολύσῃ, die sich auch die Emendatoren nicht entgehen lieſsen, tritt nun erst der volle Widerspruch hervor, daſs er nach der Vollendung der Entlassung folgen will und dann doch sich in die Einsamkeit des Gebirges zurückzieht.

sein Sehen als ein wunderbares (de W.) gemeint ist. Wenn er nun sieht, wie die im Schiffe Befindlichen sich während des Fahrens (ἐλαύνειν sc. τ. ναῦν, eigentl. das Schiff treiben), also offenbar mit Rudern, abquälen, so bezeichnet die Parenthese als Grund davon, daſs ihnen der Wind entgegen war, und da er selbst dies noch sehen kann, so muſs die Fahrt von vornherein nicht vom Winde begünstigt gewesen, derselbe also nicht erst auf der Mitte des Sees umgeschlagen sein (Vlkm.). Die gewöhnliche Vorstellung aber, wonach sie Noth litten, ist entschieden contextwidrig, da von einem gefahrdrohenden Sturm nichts erzählt wird. Kein Wunder also, daſs sie, die von vornherein mit Gegenwind zu kämpfen haben, um die vierte Nachtwache, d. h. also (nach der erst später in Palästina üblich gewordenen römischen Eintheilung der Nacht) zwischen 3 und 6 Uhr Morgens noch auf dem See sind, obwohl natürlich ihrem Ziel erheblich näher gekommen. In diesem Zeitpunkt erst setzt die Erzählung, wie gewöhnlich, mit dem Präsens ein; denn Jesus, weil er sie sich abquälen gesehen, kommt endlich auf sie zu (vgl. das πρός V. 45), auf dem Meere wandelnd. Daſs ein Wandeln am Ufer gemeint sei, wie der ältere Rationalismus wollte, wird, abgesehen von der Unnatur des jedenfalls zweideutigen Ausdrucks, durch jeden Zug der folgenden Erzählung ausgeschlossen. Daſs Jesus ihnen in der Gefahr zu Hülfe kommen will, wie man gewöhnlich annimmt, wird durch die Motivirung (vgl. das ἰδών), welche von solcher Gefahr nichts weiſs, ausdrücklich ausgeschlossen; aber man fragt dann auch vergebens, warum Jesus so spät kommt, wenn man nicht mit Klst. eintragen will, daſs ihre Geduld hinreichend erprobt war, während doch die Erzählung von ihrer Geduld oder Ungeduld nichts sagt. Wie sich der Erzähler den Zweck seines Kommens denkt, erhellt vielmehr neben jener Motivirung auch klar aus der Bemerkung, daſs er an ihnen vorübergehen wollte. Denn daſs er zu ihnen über den See kommen wollte (Ew.), wäre neben dem πρὸς αὐτούς eine überflüssige; daſs er sie überholen wollte, eine demselben widersprechende Bemerkung. Er hatte also nicht die Absicht, zu ihnen ins Schiff zu kommen, sondern wollte Angesichts ihrer das Meer überschreiten, damit sie sehen, wie durch sein hülfreiches Nahesein der Wind, gegen den sie die Nacht über vergeblich angekämpft haben, gestillt wird. Daher eben kommt er nicht im Dunkel der Nacht, sondern im ersten Morgengrauen. Es ist also nur contextwidrig, wenn Straſs hierin eine möglichst absurde Steigerung des Wunders sieht, als solle Jesus seinen Weg übers Wasser nehmen wie auf einer für ihn gangbaren Straſse (S. 493).

Weil aber das Verhalten der Jünger ihn zu einer Aenderung seines Vorhabens V. 49
veranlaſst, darum wird dasselbe nun mit dem gegensätzlichen δέ eingeführt. Als sie
ihn nämlich auf dem Meere wandeln sahen (bem. wie das unerhörte ἐπὶ τ. θαλ. jetzt
mit Nachdruck vorantritt), da erkannten sie ihn nicht etwa und freuten sich seiner
hülfreichen Gegenwart, sondern sie meinten, es müsse ein Gespenst sein (da ja ein
Mensch mit Fleisch und Blut nicht auf dem Meere wandeln kann) und schrieen auf
(1, 23) vor Furcht. Der Erzähler aber erklärt dies abergläubische Gebahren dadurch, V. 50
daſs sie Alle ihn sahen, also die Wahrnehmung nicht für ein Erzeugniſs aufgeregter
Phantasie bei dem Einen oder Andern gelten konnte, und daſs sie über ein ihnen so
unerklärliches Ereigniſs in Verwirrung und Bestürzung versetzt werden muſsten. Daſs

hiernach Marcus nicht an ein Wandeln am Ufer denkt, vielmehr das Wunder als ein von Allen gesehenes constatiren will, kann nicht zweifelhaft sein. Er aber benahm ihnen sofort jeden Gedanken an eine gespenstische Erscheinung (δέ), indem er, wie ein gewöhnlicher Mensch, mit ihnen redete, und ihre Furcht mufste schwinden, als er nun zu ihnen sagte (bem. das λέγει wie 1, 41): Fasset Muth, ich bin es, fürchtet Euch nicht! Und um das Werk ihrer Beruhigung zu vollenden, stieg er nun (was er nach V. 48
V. 51 nicht gewollt) zu ihnen hinauf ins Fahrzeug (also wieder nicht vom Ufer her, sondern von der Wasserfläche aus) und wenn sich nun der Wind beruhigte (4, 39), so wufsten sie, dafs seine hülfreiche Nähe es war, die ihrem vergeblichen Ringen ein Ende gemacht und ihrer Fahrt wieder Glück gegeben hatte. Vor Allem aber ist es dem Evangelisten um den Eindruck dieses Wunders auf die Jünger zu thun. Sie hatten ihn nicht nur auf dem Meere wandeln, sie hatten auch durch sein Erscheinen den widrigen Wind gestillt gesehen. Darum geriethen sie ganz über alle Mafsen vor Erstaunen aufser sich (2, 12. 5, 42). Das λίαν (1, 35) verstärkt noch das ἐκ περισσοῦ und in dem gesteigerten Ausdruck liegt schon das Uebertriebene ihres Staunens, das sie übrigens ganz bei sich behielten und nicht laut werden liefsen (bem. das ἐν ἑαυτοῖς und dazu 2, 8). Marcus
V. 52 aber erklärt dasselbe ausdrücklich dadurch, dafs sie noch nicht zum Verständnifs gelangt waren bei den Broden, d. h. bei dem wunderbaren Ereignifs mit den Broden (V. 41), das sie so eben noch gesehen: sonst wären sie jetzt nicht in solches Staunen gerathen. Er betrachtet also offenbar beide Ereignisse als gleichartig, sofern sich in ihnen die gleiche, alle Grenzen natürlicher Möglichkeit überschreitende Helfermacht Jesu zeigt selbst da, wo keine zwingende Noth das Einschreiten göttlicher Wunderhülfe fordert. Wie aber die Unfähigkeit zum Verständnifs seines Wortes in der Jesajasstelle, auf welche 4, 12 anspielt, auf eine Verstockung des Herzens zurückgeführt wird, so führt Marcus auch diesen Mangel an Verständnifs für seine Selbstbezeugung auf dieselbe Ursache zurück; und wie Jesus 3, 5 eine solche Verhärtung der Herzen bei den Pharisäern bemerkt, so hebt Marcus hervor, dafs selbst das Herz der Jünger, die er sich zu ständigen Begleitern und Mitarbeitern erkoren (bem. das nachdrucksvoll gestellte αὐτῶν), noch verstockt war. Wie übrigens dieser Bemerkung ein überliefertes Wort Jesu zum Grunde liegt, werden wir 8, 17—21 sehen[1]).

---

[1]) Dafs in dieser Schlufsbemerkung (wenigstens nach einer Seite) die eigentliche Pointe des ganzen Abschnitts liegt, haben Hilg. und Klst. richtig erkannt, und es ist nur ein Beweis, wie ahnungslos Vlkm. im Jagen nach lehrhaften Tendenzen des Evangelisten an den von ihm selbst gegebenen Fingerzeigen vorübereilt, wenn er diese Worte in seiner Erklärung kaum erwähnt. Gewifs sind nicht um ihretwillen die beiden Geschichten zusammengestellt, vielmehr hat Marcus wieder zwei in äufserem Zusammenhange überlieferte Geschichten in eine innere Beziehung zu setzen gesucht, nur dafs ihm jener Zusammenhang nicht, wie Cap. 5, in der apostolischen Quelle, sondern in der petrinischen Ueberlieferung gegeben war. Natürlich sind die Geschichten selbst auch nicht blofs darum erzählt, weil sich an ihnen das noch so mangelhafte Verständnifs der Jünger offenbart. Es wäre nicht die Einleitung so farbenreich ausgeführt, wenn der Erzähler nicht Jesum auf dem Höhepunkte seiner Volkswirksamkeit zeigen wollte, wo trotz seiner Bemühungen sich zurückzuziehen, eine halbe Myriade sich um ihn versammelt, und es wäre das mangelhafte Verständnifs der ihr bewiesenen wunderbaren Helfermacht nicht erst bei einer anderen ähnlichen Gelegenheit erwähnt, wenn nicht diese Selbstoffenbarungen des Gottessohnes (1, 1) für den lehrhaften Zweck seines Evangeliums auch an sich von Bedeutung wären. Dagegen fehlt für eine allegorisirende Deutung

Daſs Matthäus der Bearbeiter ist, zeigt sich schon durch die Einschaltung der Petrusepisode, deren Unterdrückung bei einem Schriftsteller, der ein so hartes Wort wie V. 52 über die Jünger wagt, schlechterdings unbegreiflich wäre. Auch würde ein selbstständiger Schriftsteller, der V. 15 ὀψία vom Tagesschluſs gebraucht, dasselbe Wort nicht ohne weiteres V. 23 (mit Marcus) vom Spätabend genommen haben. Indem er an das über den Gang Jesu aufs Gebirge Gesagte gleich die Bemerkung aus Marcus V. 47 anschlieſst, daſs er dort allein war, und dann sich zu dem Schicksal des Fahrzeugs wendend, das darüber bei Marcus getrennt Gesagte zusammenzieht, hat er freilich die Erzählung im prosaischen Sinne besser geordnet, aber auch den schönen malerischen Contrast zerstört, mit dem die ältere Darstellung ihre Schilderung begann. Wenn das Fahrzeug am Spätabend schon inmitten des Sees war (was dann nur im strengen Sinne genommen werden kann), so ist freilich die Fahrt mindestens Anfangs sehr rasch von Statten gegangen und da das (ohnehin nach 8, 24 durch ὑπὸ τῶν κυμάτων erläuterte) βασανιζόμενον, auf das Fahrzeug bezogen, nur die Bedrängniſs durch Sturm und Wellen bezeichnen kann, so paſst dazu die aus Marcus aufgenommene Begründung durch den Gegenwind nicht recht, da nicht gesagt ist, daſs dieser sich erst später erhob und zu gefahrdrohender Stärke anwuchs. Da nun Jesus sie in der Mitte des Sees freilich nicht mehr sehen kann, so erscheint derselbe ohne Motivirung, über das Meer hinwandelnd, wie Matthäus (vgl. auch V. 28. 29) ausdrucksvoller sagt, obwohl er V. 26 in den Ausdruck des Marcus einlenkt. (Bem. noch die wiederholte Ersetzung des καί durch δέ, das erläuternde μαθηταί, λέγοντες und ἀπὸ τοῦ φόβου, wie die Weglassung der in ihrer Bedeutung schon nicht mehr erkannten Angaben: καὶ ἤθ. παρ. αὐτ. und πάντες αὐτὸν εἶδ.) Das ἐλάλησεν des Marcus verliert durch die Zusammenziehung mit dem λέγων seine selbstständige Bedeutung und die Aenderung in V. 32 ist durch die Einschaltung bedingt (bem. noch das εὐθύς des Marcus und das ἐκόπασεν ὁ ἄν. aus 4, 39, das Matthäus aufnimmt). Den Tadel der Jünger konnte der spätere Erzähler schon nicht mehr ertragen und ersetzte ihr blödes Erstaunen durch ein anbetendes Bekenntniſs.

8. 6, 53 — 7, 23. Der Streit über die Reinigungsgebräuche.

Daſs 6, 53—56 nicht den Schluſs des vorigen Abschnitts, sondern die Einleitung des folgenden bildet (vgl. Vlkm. S. 379), erhellt daraus, daſs sonst für das Auftreten der Pharisäer (7, 1) garkeine bestimmte Situation gezeichnet wäre (was ganz gegen die Weise des Marcus ist) und daſs 7, 14 ausdrücklich die hier gezeichnete vorausgesetzt ist. Freilich ist es durchaus willkürlich, diese einleitende Schilderung mit dem Folgenden durch den ganz fremdartigen Gedanken zu verbinden, die Universalität der Heilwirksamkeit Jesu sei dadurch bedingt, daſs sein Princip die Herzensreinheit ist (Vlkm.). Vielmehr will dieselbe uns nur wieder in dieselbe allgemeine Volksbegeisterung hineinversetzen, die sich im vorigen Abschnitte und überhaupt in unserem Theil auf ihrem Höhepunkt zeigt und so gewissermaſsen das Bild des ersten Theiles auf einer höheren Stufe wiederholt, um, ganz wie diesem im zweiten ein solches Gegenbild gegenübertrat, ihm gegenüber wieder ein Bild des Conflictes Jesu mit den herrschenden Parteien

---

auf den Jüngerberuf oder gar speciell auf die Heidenmission, wie sie Klst. und Vlkm. auf verschiedenen Wegen suchen, im Context jeder Anhalt.

zu zeichnen, der aber ebenfalls im Vergleich mit dem früheren Bilde des gleichen Gegenstandes ungleich verschärft erscheint (7, 1—13). Daran schliefst sich dann eine Belehrung des Volkes, welche, da sie in parabolischer Form gegeben und nur den Jüngern gedeutet wird (7, 14—22), wieder die Scheidung innerhalb des Volkes uns vor Augen führt, die der dritte Theil darstellte, nur dafs hier, dem Schlufs des vorigen Abschnitt (6, 52) entsprechend, wieder hervorgehoben wird, wieviel Unempfänglichkeit Jesus selbst im engeren Jüngerkreise fand (7, 18). So wiederholt dieser Abschnitt die Grundgedanken der drei ersten Theile, nur dafs das fortschreitende Moment und damit die eigentliche Pointe desselben in der gesteigerten Zurückweisung der Opposition durch Jesus liegt.

a) Der Anlafs.

Matth. 14, 34 — 15, 2.	Marc. 6, 53 — 7, 5.
V. 34: καὶ διαπεράσαντες ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ. V. 35: καὶ ἐπιγνόντες αὐτὸν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου ἀπέστειλαν εἰς ὅλην τὴν περίχωρον ἐκείνην, καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, V. 36: καὶ παρεκάλουν αὐτόν, ἵνα μόνον ἅψωνται τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· καὶ ὅσοι ἥψαντο διεσώθησαν.	V. 53: καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρὲτ καὶ προσωρμίσθησαν.
	V. 54: καὶ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ἐπιγνόντες αὐτόν
	V. 55: περιέδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξαντο ἐπὶ τοῖς κραβάττοις τοὺς κακῶς ἔχοντας περιφέρειν, ὅπου ἤκουον ὅτι ἐστίν.
	V. 56: καὶ ὅπου ἂν εἰσεπορεύετο εἰς κώμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγρούς, ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἐτίθουν τοὺς ἀσθενοῦντας, καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα κἂν τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ ἅψωνται· καὶ ὅσοι ἂν ἥψαντο αὐτοῦ, ἐσώζοντο.
15, 1: τότε προσέρχονται τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ Ἱεροσολύμων Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς λέγοντες·	7, 1: καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καί τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων.
	V. 2: καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοιναῖς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους, —
V. 2: διατί οἱ μαθηταί σου παραβαίνουσιν τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων; οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν.	V. 3: οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι, ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας, οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων,
	V. 4: καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ ῥαντίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν —
	V. 5: καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς· διατί οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ κοιναῖς χερσὶν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον;

V. 53: Die Emendatoren verstanden die scheinbar doppelte Localangabe nicht und corrigirten ἐπὶ τὴν γῆν Γενν. (AD Mjsc.), was aber offenbar sprachwidrig; denn ἡ γῆ ist immer nur das Land im Gegensatz zum Meer; die einzelne Landschaft heifst χώρα (V. 55. 1, 5. 5, 1). — **V. 54. 55**: Der emendirte Text liest: ἐπέγνωσαν αὐτὸν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου (cf. Matth.), περιδραμόντες δὲ ὅλην τὴν περίχωρον (cf. Matth.) ἐκείνην ἤρξαντο (D it. vg.). Indem A (Rcpt. nach Mjsc.) nur von οἱ ἄνδρες an die Correctur bemerkte und aufnahm, ist der harte Zusammenstofs der beiden Participien entstanden, während D den Zusatz in V. 54

nicht aufnahm, dagegen V. 56 das aus Matthäus eingeschobene *πάντας* allein erhalten hat. — Das *ἐκεῖ* vor *ἐστιν* (Myr. nach AMjsc.) ist offenbare (übrigens gänzlich verfehlte) Nachhülfe für den nicht verstandenen Ausdruck. — **V. 56**: Der emendirte Text entfernt die abundante Wiederholung der Präposition (vgl. zu 1, 44). — Die contrahirte Form *ἐτίθουν*, die hier aus der Grundlage des emendirten Textes (AD) erhalten, wird nach 3, 6. 4, 8. 6, 7. 41. 8, 6. 15, 23 ursprünglich sein. — Das *ἥπτοντο* (Myr. Vlkm. nach AMjsc.) ward den umstehenden Imperf. conformirt (vgl. zu 2, 15); gerade das mit Matthäus übereinstimmende *ἥψαντο* gab zur völligen Conformation nach demselben Veranlassung: *ὅσοι* (ohne *ἄν*: ℵDΔ) *ἥψαντο* (ohne *αὐτοῦ*: it.) *διεσώθησαν* (Δ). — **7, 2**: Zu dem *ἐσθίοντας* statt *ὅτι — ἐσθίουσιν* vgl. zu 2, 16. Der Artikel vor *ἄρτους* ward unverstanden weggelassen. — **V. 3. 4**: Das *πυκνά* (Ti. nach ℵ Verss.) ist erleichternde Conjectur; ebenso das *βαπτίσωνται* (Ti. nach ADMjsc.; vgl. LΔ) Correctur nach dem folgenden *βαπτισμούς* (vgl. zu 2, 9). Dagegen mufs das *καὶ κλινῶν* (AD Mjsc.) gegen Ti. festgehalten werden, da es so leicht per hom. fortfiel und für ein Glossem viel zu fern lag. — Ich schreibe mit B *ἀπ' ἀγορᾶς*, weil *ἀπό* und *ἐπί* bei ihm stets apostrophirt erscheinen. — **V. 5**: Der emendirte Text entfernt das Anakoluth theils indem er *ἔπειτα* statt *καί* schreibt (AMjsc.), theils indem er ein Verbum in V. 2 einschaltet (D: *κατέγνωσαν*, Mjsc.: *ἐμέμψαντο*); viele Codd. haben beides aufgenommen, Δ das *ἔπειτα* sogar vor *καί*. Zur Voranstellung des Subjects (*οἱ μαθ. σ.*) vor das Verbum vgl. zu 2, 23. Das *κοιναῖς* ward durch *ἀνίπτοις* erläutert, vgl. 3, 29.

Nachdem der Gegenwind sich gelegt (V. 51), der natürlich längst die Jünger von V. 53
der eingeschlagenen Richtung auf Bethsaida zu (V. 45) abgetrieben, durchkreuzten sie nun den See (zu dem *διαπερᾶν* vgl. S. 234 Anm.), indem sie gerade auf das Land zuhielten, und kamen so nach Genezareth, wo sie landeten. Hiebei an einen Landungsplatz bei Bethsaida zu denken (Vlkm.) ist ganz unnöthig. Josephus (bell. jud. III, 10, 8) kennt eine *χώρα Γεννησάρ* am Westufer des Sees und als eine *χώρα* ist ja das hier gemeinte Genezareth V. 55 deutlich genug bezeichnet. Dafs Bethsaida als Ort des Zusammentreffens verabredet war (V. 45), kann, da man bereits wieder beisammen war, ohnehin nicht mehr in Betracht kommen und die Erzählung deutet ausdrücklich an, dafs man, um nur endlich der ermüdenden Seefahrt (V. 48) ein Ende zu machen, gerade aufs Land zufuhr und, von dem ursprünglichen Reiseziel abstrahirend, anlandete, wo man eben das Ufer erreichte (bem. das Compos.). Man kann also aus unserer Stelle nicht einmal schliefsen, dafs Bethsaida in der Genezarethebene lag. Jedenfalls aber zeugt auch diese Localangabe (gerade in ihrer Differenz von V. 45), dafs die Erzählung von der Nachtfahrt auf sicherer Ueberlieferung ruht.

In der Gegend, welche Jesus so betrat, erregte sein Erscheinen grofses Aufsehn. V. 54
Denn dafs man ihn erkannte, deutet natürlich nicht an, dafs man dort auf ihn gespäht hatte (Klst.), sondern umgekehrt, dafs er dort noch nicht gewesen war, aber von Einzelnen, die ihn wohl anderwärts gesehen hatten, erkannt wurde. Ganz ähnlich nun wie V. 33 zeigt sich auch hier die Begeisterung für Jesum darin, dafs man (vgl. zu 1, 30) V. 55
sofort, nachdem er mit seinen Begleitern aus dem Fahrzeuge ausgestiegen (5, 2), in jener ganzen Landschaft umherlief, um den unerwarteten und vielleicht nur flüchtigen Besuch für die Hülfsbedürftigen in derselben möglichst auszubeuten. Der gen. absol. exponirt also das *εὐθύς* wie 1, 10, das natürlich nicht zum Particip (Myr.), sondern zum Hauptverbum (de W.) gehört. Das *ἤρξαντο* aber gehört nicht zur Schilderung der raschen Folge (Myr.), sondern hebt hervor, wie in Folge dessen, was die überall Umherlaufenden berichteten, man sich anschickte, die Kranken (1, 32) auf ihren Lagern (2, 4) umherzutragen, um sie so an den Ort zu bringen, wo er, wie man hörte, sich gerade auf-

hielt. Jesus hielt sich also nicht an einem Orte auf, sondern durchzog, wie er pflegte, die Landschaft von Ort zu Ort[1]).

V. 56 Es ist durchaus kein Grund anzunehmen, dafs Marcus nun aus der Erzählung eines bestimmten Vorganges in die allgemeine Schilderung eines längeren Zeitraums übergeht (Klst.); denn schon das *περιφέρειν* ist ja, wie das damit verbundene *ἤχουον* zeigt, die Schilderung eines andauernden Verhaltens der Leute in jener Gegend, dessen Anfang nur mit Beziehung auf seine Veranlassung durch das *ἤρξαντο* erzählend markirt war. So wird denn auch das Folgende nur weiter schildern, was in Folge jenes Umhertragens der Kranken geschah. Wo irgend nämlich Jesus hineinging, in Flecken oder in Städte oder in Ackerhöfe (vgl. V. 36), da setzte man die Kranken (d. h. die Ruhebetten, auf denen man sie gebracht, V. 55) auf den Marktplätzen nieder, wo Jesus sicher vorüberkommen mufste. Die *πόλεις*, die ja neben den anderen Pluralen nur hypothetisch genannt werden, nöthigen schwerlich, die Schilderung zugleich auf die Fortsetzung der Reise zu beziehen (Myr.) und der Zusammenhang mit V. 55 scheint es zu verbieten. Das *ἐν ταῖς ἀγοραῖς* bezieht sich genau genommen nur auf die beiden ersten Fälle und nur zeugmatisch auf die Ackerhöfe, wo natürlich nur an freie Plätze gedacht ist, die Jesus passiren mufste. Kam er dann, so bat man ihn, dafs sie (die Kranken), wenn auch nur (vgl. 5, 28) die Quaste seines Gewandes (bem. den solennen Ausdruck der apostolischen Quelle Matth. 9, 20), berühren dürften (vgl. zu 5, 18), und wieviele ihn (irgendwie) berührten, die wurden geheilt (eigentl. gerettet von ihrer *ἀσθένεια*, vgl. 5, 28. 34), wie die Blutflüssige, nur dafs diese ihn ohne seine Erlaubnifs zu erbitten berührt hatte[2]). Das Eigenthümlichste in dieser Schilderung liegt aber nicht darin, dafs, was früher ein vereinzelter Beweis auffallender Glaubenskühnheit war, jetzt zu den

---

[1]) Unbegreiflich mifsversteht Klst. den Ausdruck dahin, dafs man die Betten rings um den Ort aufstellte, wo Jesus war. Es heifst auch nicht einmal, dafs man die Einen dahin, die Andern dorthin trug (Myr.), wobei immer kein Umhertragen herauskommt, sondern Marcus malt den unermüdlichen Eifer, mit dem man die Kranken von einem Ort zum andern trug, wenn man etwa an dem ersten, wohin man sie gebracht, hörte, dafs Jesus schon an einem andern sei. Bem. auch das betonte *ἐπὶ τοῖς κραββάτοις*, wodurch das Umhertragen möglich wurde und vgl. zu dem *περιφέρ. ὅπου* das *εἰσπορ. ὅπου* 5, 40 (sie trugen sie umher an den Ort, wo etc.). Durch die im Context nothwendige Einschaltung des *ἤχουον* tritt nun das eigentlich zu *ὅπου* gehörige *ἦν* in den davon abhängigen Objectssatz und wird zu *ἐστιν*. Diese so natürliche und gangbare (attractionsartige) Structurvermischung übersahen die Abschreiber, zogen das *ὅπου* zu *ἤχουον* und mufsten nun *ἐκεῖ* einschieben (vgl. Myr.). Der dadurch entstehende Gedanke, dafs man die Kranken umhertrug zu den Orten, an denen man hörte, dafs er sich daselbst befinde, ist aber offenbar widersinnig, da man ja nicht wissen konnte, wo man dies hören werde. Vergeblich sucht Myr. demselben dadurch aufzuhelfen, dafs man vorher Nachfrage in den umliegenden Orten hielt, was weder angedeutet, noch mit dem richtig gefafsten *περιφέρειν* vereinbar ist.

[2]) Der Tempusgebrauch ist auch hier ganz correct; denn die Berührung wird in jedem einzelnen Fall als die bestimmte Thatsache erwähnt, welche die Heilung vermittelte. Dafs aber viele dergleichen Heilungen vorkamen, ist ein Moment in der fortgesetzten Schilderung. Während *τοῦ κρασπ.* vor *ἅψωνται* steht, wie 3, 10. 5, 31. 8, 22. 10, 13, tritt nachher das Verbum voran; so dafs wohl hervorgehoben werden soll, wie es nur auf die Berührung als solche ankam. Die Berührung der Quaste war ja nur für den Fall in den Blick gefafst, wenn Jesus andere Berührungen versagen sollte, was aber nicht geschehen zu sein scheint. Während Marcus auf *ὅπου ἄν* (6, 10) und *ὅσοι ἄν* (3, 28. 6, 11) sonst den Conjunctiv folgen läfst, folgt hier auf beide der Indicativ, weil die Fälle nicht als mögliche, sondern als wirklich eintretende gedacht sind und das *ἐάν* nur ihre ungewisse Vielheit hervorhebt (vgl. übrigens das *ὅταν* c. Indic. 3, 11).

gewöhnlichen Vorkommnissen gehörte (Klst.), da weder Cap. 5 noch hier das Vertrauen auf die bloſse Berührung als solches hervorgehoben wird; vielmehr darin, daſs Jesus nicht mehr selbst seine Heilwirksamkeit aufnimmt, auch eine solche nicht mehr von ihm erwartet zu werden scheint, sondern daſs man nur die Erlaubniſs erbittet, ohne weitere Bemühung seinerseits von seiner wunderthätigen Erscheinung zu profitiren. Wie schon im vorigen Abschnitt, wenn auch zunächst aus speciellen Gründen, Jesus sich von der Volkswirksamkeit zurückzog und nur durch besondere Umstände bewogen wieder zu lehren begann, so erscheint er auch hier auf einer Wanderung, auf der er sich nicht mehr durch seine frühere Heilthätigkeit aufhalten will. Um so farbenreicher tritt dann aber die Art hervor, wie die für ihn begeisterte Volksmenge auch jetzt noch sich an ihn herandrängt und seine heilspendende Erscheinung gleichsam im Fluge sich zu Nutze zu machen weiſs. So bildet diese Schilderung eine Einleitung zu unserem Abschnitt, die in ihrer Art der des zweiten (V. 30—34) ganz parallel läuft.

Wenn Klst. S. 360 behauptet, bei Matthäus bilde das Stück eine passende Einleitung zu Cap. 15, während es bei Marcus ein in seiner Bedeutung nicht recht durchsichtiger Schluſs des Vorigen werde, so dürfte sich die Sache ungefähr umgekehrt verhalten, sofern gerade die lebensvollen Züge, welche bei Marcus eine eigenthümliche Situation markiren (das Umherziehen Jesu im Lande Genezareth und die gleichsam nur im Vorbeigehen von den Leuten erhaschten Heilungen), bei Matthäus fortfallen und nur eine kurze Erzählung von dem, was am Reiseziel sich ereignete, übrig bleibt, womit dann natürlich die vorige Geschichte abschlieſst. Schon V. 34 ist durch die Umstellung des ἦλθον und die Weglassung der Landung die ganze Detailzeichnung des Marcus verwischt; Genezareth ist eben das Reiseziel, und das nun allerdings etwas überflüssige ἐπὶ τὴν γῆν erklärt sich nur als herübergenommen aus Marcus. Matthäus denkt aber auch einen ganz bestimmten Ort in der Landschaft als das Reiseziel, an dem Jesus verweilt (obwohl derselbe auffallenderweise nicht genannt ist), und läſst nun seine Einwohner (bem. die Ergänzung des Subjects) in die ganze Umgegend (d. h. in die χώρα Γεννησ.) senden und in Folge dieser Botschaft die Leute alle ihre Kranken (bem. den Ausdruck des Marcus wie 8, 16 und das zugesetzte πάντας) zu ihm bringen, die ihn nun auffallenderweise alle nur (Erklärung des κἂν wie 9, 21) um die Berührung seiner Gewandquaste bitten und so völlig geheilt werden (bem. das Compos.). Daher schreitet die Erzählung auch in einfachen Aoristen fort, und nur in dem παρεκάλουν klingt noch die Schilderung des Marcus durch.

Was Jesum aber diesmal auf seiner Wanderung aufhält, ist nicht ein sein Mitleid 7, 1
weckendes Bedürfniſs des Volkes wie 6, 34, sondern ein neuer Angriff der Opposition, deren Auftreten wie gewöhnlich durch das Präsens als der Zeitpunkt innerhalb der geschilderten Situation markirt wird, an welchen die neue Erzählung anknüpft. Es versammeln sich nämlich um Jesum (vgl. 4, 1. 6, 30) die Pharisäer, die wir schon mehrfach als die ihm feindliche Partei kennen gelernt haben (2, 16. 18. 24. 3, 6), und einige der Schriftgelehrten, welche von Jerusalem gekommen waren (3, 22), also vom Sitze der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, wo man am genauesten um die schriftgemäſse Begründung der Ueberlieferungen Bescheid zu wissen beanspruchte[1]). Es soll also hervorgehoben werden,

[1]) Das ἐλθόντες kann nicht auf beide gehen (Myr.), da die Pharisäer als Partei (bem. den Artikel) nicht von Jerusalem gekommen sein können und sonst nicht zu begreifen wäre, warum sie ganz allgemein, von den Schriftgelehrten aber nur einige genannt sind. Hieraus

wie die Pharisäer diesmal durch die Autorität der officiellen Schriftgelehrsamkeit in
V. 2 ihrer Anklage unterstützt wurden. Diese aber war dadurch motivirt, dafs sie einige seiner Jünger beim Essen die üblichen Reinigungsgebräuche unterlassen gesehen hatten. Und zwar sahen sie dies nicht bei ihrer jetzigen Anwesenheit (Myr.); denn das, was ihre Frage motiviren soll, motivirt natürlich bereits ihr Kommen zu Jesu, da ja beides, wie die Fortsetzung des Präsens in V. 5 zeigt, unmittelbar verbunden gedacht ist. So begreift sich auch, woher sie nur einige seiner Jünger beobachtet haben, während sie doch jetzt wieder alle um Jesum versammelt sind und wohl mit diesem gemeinsam ihre Mahlzeiten halten, was Klst. überaus künstlich zu erklären sucht. Es war eben auf der Jüngermission gewesen, wo man die freiere Lebenssitte Einzelner hier und dort zu beobachten Gelegenheit gehabt hatte, und das scheint der Grund gewesen zu sein, weshalb Marcus diese Erzählung gerade hier einfügt, wo die Jünger noch nicht lange (6, 30) von ihrer Aussendung zurückgekehrt sind. Sie hatten nämlich die Jünger mit profanen, d. h. mit ungewaschenen Händen das Brod (das sie gerade afsen, daher der Artikel) essen, d. h. Mahlzeit halten (3, 20) gesehen. Marcus begnügt sich aber nicht damit, den technischen Ausdruck *κοιναῖς* für seine heidenchristlichen Leser in seiner Anwendung auf den eben vorliegenden Fall zu erklären, sondern er fügt parenthetisch eine ausführliche Erläuterung darüber ein, wiefern von dem Waschen und Nichtwaschen der Gegensatz des Profanen und des Geweihten (im religiösen Sinne) abhängig gemacht werden kann.

V. 3 Es essen nämlich die Pharisäer und alle Juden nicht, ohne zuvor (3, 27) sich die Hände gewaschen zu haben. Es ist das also eine allgemeine Volkssitte (wobei natürlich auf den vereinzelten Widerspruch der Sadducäer keine Rücksicht genommen wird), die dadurch zu einer religiösen gestempelt wird, dafs man damit die Ueberlieferung der Altvordern (nicht gerade der von Moses erwählten Aeltesten: Bl.) halten zu müssen meinte. Auf Grund dieser altheiligen Sitte galten also ungewaschene Hände als profane, weil man die übliche religiöse Weihe vernachlässigt hatte. Das *πυγμῇ* kann nun die bei dieser Waschung übliche Manipulation andeuten, sofern man die geballte Faust in die hohle Hand legte und so die innere Handfläche, welche die Speisen berühren sollte, wusch, um jede etwaige Verunreinigung abzuthun. Die Behauptung, dafs hiermit, oder gar mit dem auch sonst im Griech. vom Händewaschen gebrauchten *νίπτεσθαι* oberflächliches Waschen angedeutet sei (Vlkm.), ist ganz grundlos; eher könnte umgekehrt das mit die Energie, mit welcher die Reinigung durch Drehen und Reiben mit der Faust
V. 4 betrieben ward, hervorgehoben sein. Unter besonderen Umständen aber liefs man es

---

folgt dann auch, dafs das *ἰδόντες*, das offenbar auf beide geht, nicht dem *ἐλθόντες* coordinirt sein kann (Myr.), was schon sachlich garnicht angeht, da das Kommen von Jerusalem doch mindestens in ganz anderer Weise als ihr Gesehenhaben die Voraussetzung ihres *συνάγονται* ist. Das *καί* beginnt also einen neuen Satz, der nach der Unterbrechung durch die lange Parenthese (V. 3. 4) absichtlich oder unabsichtlich fallen gelassen wird (Bl. Klst.); den mit dem *καί* V. 5 den Nachsatz zu beginnen (Ew. Vlkm.) ist ganz unnatürlich und führt über die Anakoluthie nicht hinaus, da *καὶ ἰδόντες* eben nicht die Form eines Vordersatzes hat. Das Subject des Objectssatzes tritt nach bekannter Attraction als Object zu dem Verbum von welchem derselbe abhängt (vgl. 1, 24), wodurch der beobachtete Gegenstand und dann das an ihm Beobachtete gesondert hervorgehoben wird.

nicht einmal bei bloſsem Händewaschen bewenden. Vom Markte (sc. gekommen) essen sie nicht, ohne sich zuvor wenigstens besprengt zu haben, um sich von den dort in der Volksmenge kaum vermeidlichen, durch Berührung mit Unreinen entstandenen Verunreinigungen zu säubern[1]). An diese auf die Reinigung der eigenen Person bezüglichen Observanzen, die darum allein genannt werden, weil ja zunächst eine solche in Frage kam, schlieſst nun Marcus noch die Bemerkung, daſs auch diese nur ein Glied in einer langen Kette von analogen Ordnungen sind, um den principiellen Charakter der Frage, um die es sich handelte, hervorzuheben. Es giebt nämlich noch vieles Andere, was sie zu halten (von den Altvordern V. 3) überkommen haben, wovon beispielsweise angeführt werden Abspülungen (durch Eintauchen) von (hölzernen) Bechern und Krügen (*ξέστης* = sextarius) und von Kupfergeschirr. Irdene Gefäſse muſsten, wenn sie verunreinigt waren, nach Lev. 15, 12 zerbrochen werden. Daran schlieſst sich noch die Reinigung der Tischpolster, die durch Blutflüssige, Aussätzige und dergl. verunreinigt sein konnten und bei denen das *βαπτισμός* wohl zeugmatisch eine Waschung oder Abreibung mit Wasser bezeichnet. Die auf diese Gebräuche gegründete Frage der Pharisäer und V. 5
Schriftgelehrten (V. 1) hebt nun absichtlich die principielle Vernachlässigung der altheiligen Observanz (V. 3) hervor und nennt dann den speciellen Fall, den sie beobachtet haben (V. 2), unter Anwendung des technischen, nun genügend erläuterten Ausdrucks.

Matthäus bedurfte der ganzen Erörterung über die jüdischen Reinigkeitsgebräuche für seine judenchristlichen Leser nicht mehr, ebenso wenig aber die Notiz über das, was die Gegner beobachtet hatten, da dies aus der nun unmittelbar folgenden Frage sich von selbst ergab, welche die Uebertretung der traditionellen Satzungen deutlicher, als es durch das *κοιναῖς χερσ. ἐσθίουσιν* (Marcus) geschieht, durch das Nichtwaschen begründet. Da nun eben der Wegfall der Aufzählung der einzelnen Satzungen ihn veranlaſst, an die Stelle der Vernachlässigung derselben die positive Uebertretung zu setzen, so ist jene nicht, wie ich selbst noch Theol. Stud. u. Krit. 1861, S. 41 meinte, eine Einschaltung in einen fremden Text. Wenn aber Klst. dies dadurch stützen will, daſs der term. techn. *κοιναῖς* das *κοινοῦν* in V. 15 und die Hervorhebung der *παράδοσις* den Gegensatz von Gesetz und Ueberlieferung (V. 7. 8) vorbereite, so übersieht er, daſs letztere ja schon bei Matthäus betont wird und daſs V. 15 garnicht mehr speciell aufs Händewaschen geht. (Bem. übrigens die ganz ähnlich gebildete Frage Marc. 2, 18 und das nach 3, 22 sicher von Marcus herrührende *ἀπὸ Ἱεροσ.*; ferner bei Matthäus das anknüpfende *τότε*, das ergänzte *τῷ Ἰησοῦ*, die Gleichstellung der Pharisäer und Schriftgelehrten und die Weglassung des auffallenden Artikels vor *ἄρτον*.)

---

[1]) Die gut griechische Prägnanz, die in dem *ἀπ' ἀγορᾶς* liegt, ist für Marcus durch 10, 10 unzweifelhaft belegt. Die Rcpt. substituirt für die Besprengung das förmliche Bad, das man aber wohl nicht jedesmal zu nehmen im Stande war. Es wird darum mit Absicht der Gebrauch genannt, der immer und überall (*ἐὰν μή — οὐκ*) eingehalten werden konnte. An ein Waschen oder Besprengen des vom Markte Gekauften ist natürlich nicht zu denken, da ja das Abwaschen der Speisen bei der Zurüstung sich von selbst verstand. Unnatürlich denkt Klst. an den speciellen Fall, der nach V. 2 eben vorgekommen sein soll, daſs man das vom Markt Gekaufte gleich dort verzehrte und so das dort unmögliche Händewaschen wenigstens durch eine Besprengung ersetzte. Aber das (keineswegs auf die Hände beschränkte) Besprengen ist ja nicht weniger sondern mehr als das Händewaschen und der Gedanke würde jedenfalls *ἐν ἀγορᾷ* erfordern; denn nicht das Kaufen vom Markt, sondern das Essen daselbst würde ja diesen angeblichen Ersatz nothwendig gemacht haben.

b) Das Strafwort Jesu.

Matth. 15, 3—9.	Marc. 7, 6—13.
V. 3: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· — — V. 7: ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων· V. 8: ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ·	V. 6: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται ὅτι ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ·
V. 9: μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.	V. 7: μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.
	V. 8: ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων.
V. 3: — — διατί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν;	V. 9: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε.
V. 4: ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καί· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.	V. 10: Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, καί· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.
V. 5: ὑμεῖς δὲ λέγετε· ὃς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ.	V. 11: ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς,
	V. 12: οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί,
V. 6: καὶ ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν.	V. 13: ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε. καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.

V. 6: Zu dem ἀποκριθ. vgl. zu 5, 9. — Das ὅτι rec. ward, wie so oft (vgl. zu 2, 17), im emendirten Texte ausgelassen (vgl. Codd. it.) und dann an falscher Stelle (vor καλῶς) restituirt (AD). — Das ὁ λαὸς οὗτος (BD) ist zwar der Conformation nach Matth. verdächtig; allein da sonst der Ausdruck sehr genau mit den LXX übereinstimmt und schwerlich Matthäus nur in dieser Wortstellung ihn weiter conformirt haben würde, so wird das nachdrücklichere οὗτος ὁ λαός (Ti. nach ℵALΔ Mjsc.), das ohnehin bei Marcus so gewöhnlich ist (15, 39, vgl. 1, 9. 2, 20. 4, 11. 35. 8, 1. 12, 7. 13, 11. 17. 24), Emendation sein. — **V. 8**: Zu dem Verbindungszusatz γάρ vgl. zu 1, 9. — Das Glossem βαπτισμοὺς ξεστῶν καὶ ποτηρίων καὶ ἄλλα παρόμοια τοιαῦτα πολλά ist aus V. 4. 13 zusammengeschweifst, wogegen die ganz unerheblichen Abweichungen (Myr.) garnichts beweisen können. Es entstand daraus, dafs die Anwendung für das lange Citat zu kahl und die Erwähnung der βαπτισμοί V. 4 überflüssig schien, wenn die Rede Jesu nicht irgendwie darauf zu sprechen kam, während für seine Weglassung garkein Grund ersichtlich ist. Die Umstellung in D ist dann Erleichterung der durch den Zusatz etwas schwerfällig gewordenen Ausdrucksweise, wobei freilich die Bedeutung desselben theilweise vorloren ging. — **V. 12**: Das καί vor οὐκέτι (AMjsc.) kann nicht zur Erleichterung (Myr.) weggelassen sein, da auch ohne dasselbe die Structur nicht regelrecht ist; es ist vielmehr zugesetzt (vgl. zu 1, 9), um das οὐκ ἀφίετε mit ὑμεῖς λέγετε zu verbinden, was aber natürlich falsch ist.

V. 6 Die eigentliche Pointe der Erzählung ist das mit εἶπεν eingeleitete Wort Jesu an seine Gegner (vgl. zu 1, 41), das im Gegensatz zu ihrer vorwurfsvollen Frage (bem. das δέ) nicht etwa seiner Jünger Verhalten vertheidigt, wie er wohl in den Conflicten des ersten Theils that, oder sie ernst warnt, wie 3, 28. 29, sondern ihnen mit scharfem Wort das Urtheil spricht. Der Nachdruck liegt auf dem καλῶς an der Spitze und dem

τῶν ὑποκριτῶν am Schlusse des Satzes. Schön, d. h. treffend hat Jesajas über sie, die Heuchler, geweissagt, wenn er 29, 13 das heuchlerische Wesen des Volkes abmalt. Das ὡς führt nicht wie das καθώς (1, 2) ein begründendes Citat ein, sondern bezeichnet, dem καλῶς entsprechend, die Art, wie Jes. jene Prophezeihung gesprochen, indem nämlich Folgendes von ihm geschrieben steht. Da das Citat in freier Verkürzung und Umgestaltung gegeben ist, wird es mit ὅτι rec. eingeleitet, im Uebrigen folgt Marcus wie gewöhnlich den LXX, sogar bis auf das im Grundtext völlig fehlende μάτην[1]). Sehr nachdrücklich tritt, indem alles Uebrige aus dem ersten Versgliede weggelassen wird, das ὁ λαὸς οὗτος voran, um dessen Charakteristik es sich handelt, wenn Gott durch den Mund des Propheten sagt, daſs es mit den Lippen ihn ehrt, während ihr Herz sich fern hält von ihm. Eine solche Gottesverehrung ist aber umsonst, d. h. weder ohne Grund V. 7
(Myr.) noch ohne sittliche Frucht (Bl.), sondern ohne den Erfolg, den jede Gottesverehrung anstrebt, nämlich die Erlangung des göttlichen Wohlgefallens, was denn dadurch begründet wird, daſs die Lehren, nach welchen sie ihre Gottesverehrung regeln, bloſse Menschensatzungen sind, die natürlich Gottes Wohlgefallen nicht erwerben können. Wie treffend aber diese Charakteristik auf die Eiferer für die überlieferten Gebräuche paſst, zeigt die asyndetisch angefügte Application. Sie halten die Ueberlieferung der V. 8
Menschen (wie im Anschluſs an das ἀνθρώπων V. 7 die πρεσβύτεροι V. 3. 5 bezeichnet werden), nachdem sie das Gebot Gottes fahren gelassen haben, da sich mit ihrem Eifer für jene die Gleichgültigkeit gegen dieses verbindet, und zeigen so, daſs ihr Eifer für die altheiligen Observanzen, mit dem sie Gott zu dienen vorgeben, nur ein heuchlerischer ist, da jene Vernachlässigung des Gebotes Gottes, das seinen Willen direct ausspricht, beweist, wie es ihnen in Wahrheit doch nur um Menschensatzungen zu thun ist, die das göttliche Wohlgefallen nie erwerben können.

Auch Matthäus hat dieses Citat, nur mit einfacherer Einführungsformel (λέγων) und zwar wörtlich wie Marcus selbst mit dem diesem eigenthümlichen καλῶς (12, 28. 32) und διδασκ. διδασκαλίας, nur daſs er die Bezeichnung der Gegner als ὑποκριταί in eine directe Anrede verwandelt (wodurch die Stellung des περὶ ὑμῶν bei Marcus ihre Bedeutung verliert und der gewöhnlichen Verbindung mit dem Verbum weicht) und die Anwendung, die nach dem voraufgenommenen stärkeren Vorwurf (V. 3—6) nur matt wäre, wegläſst. Schon hier aber erhellt, daſs der effectvolle Abschluſs der ganzen Rede mit diesem durch die Anrede verschärften Strafwort rhetorische Tendenz hat.

An dieses Strafwort fügt nun Marcus noch einen Ausspruch Jesu an, welcher, V. 9
ohne an den vorliegenden Fall anzuknüpfen, nur die Art charakterisirt, wie Jesus seinen Gegnern den Widerspruch ihres Eiferns für ihre Traditionen gegen den Willen Gottes aufgedeckt habe (bem. das ἔλεγεν wie 2, 16). Derselbe geht noch weiter wie

[1]) Eine Berücksichtigung des Urtextes (Vlkm.) ist hier wie überall ganz unerweislich, da das ἄπεστιν (L) unächt ist und auch noch garnicht eine solche erweisen würde, so wenig wie die Weglassung des καί, weil trotz derselben die Worte mit leicht erklärlichen Abweichungen ausschliefslich den LXX folgen. Die Zusammenstellung des διδασκ. διδασκ. nämlich entspricht der Vorliebe des Marcus für die Verbindung des Subst. verb. mit seinem Verb. (1, 26. 4, 41 und öfter) und die Verwandlung des ἐντάλματα ἀνθρ. in eine Apposition der Tendenz der Anwendung, weil sie die Lehren der Schriftgelehrten, auf welche der Vorwurf der Pharisäer gegründet ist, als bloſse Menschensatzungen charakterisirt.

der vorige; denn nicht eine bloſse Vernachlässigung (V. 8), sondern eine förmliche Aufhebung (Annullirung) des göttlichen Gebotes wirft er ihnen vor, die keinen anderen Zweck hat als die Befolgung ihrer Ueberlieferung. Es ist nicht mehr der Gegensatz göttlichen Gebots und menschlicher Ueberlieferung, was er hervorhebt, sondern die Abschaffung jenes um eines egoistischen Zweckes willen (bem. das τ. παρ. ὑμῶν). Das den vorigen Spruch beginnende καλῶς wird, um die (sachliche) Zusammengehörigkeit beider zu markiren, auch hier an die Spitze gestellt, erhält aber nun den ironischen Sinn, daſs ein solcher Frevel, wie die Abschaffung eines göttlichen Gebots, wirklich herrlich durch einen so nichtigen Zweck gerechtfertigt wird.

V. 10 Es kommt nun darauf an, diesen starken Vorwurf durch ein Beispiel zu begründen. Wenn das Gottesgebot, um das es sich dabei handelt, als Ausspruch Mosis angeführt wird, so geschieht das nicht um der heidenchristlichen Leser willen (Klst.), sondern um hervorzuheben, daſs über den Charakter desselben als Gottesgebot (worauf für die Argumentation Jesu Alles ankommt) zwischen ihm und seinen Gegnern kein Streit sein könne, da sie ja beide Moses als den göttlich legitimirten Gesetzgeber anerkennen. Es handelt sich nämlich um ein Gebot des Dekalog (Exod. 20, 12 nach den LXX), dessen hohe Bedeutung und furchtbarer Ernst durch die nähere Bestimmung aus Exod. 21, 17 (LXX), wonach auch die leiseste Verletzung der dort geforderten Ehrfurcht gegen die Eltern, wie sie ein Schmähwort involvirt, eine (unsühnbare) Todsünde ist (מוֹת יוּמָת), in das hellste Licht gesetzt wird. Nun gehört aber zur Beweisung dieser von Moses geforderten Ehrfurcht gegen die Eltern unfehlbar auch die Unterstützung derselben.

V. 11. 12 Sie aber lehren, daſs, wenn ein Mensch dem Vater oder der Mutter erklärt haben sollte, was diese irgend seinerseits zu Nutz gehabt haben würden, solle Tempelgabe sein, dann nicht mehr gestattet sei, Vater oder Mutter irgend etwas anzuthun, d. h. ihnen etwas von dem jetzt dem Tempel geschenkten Theil seines Besitzes zu ihrer Unter-

V. 13 stützung zuzuwenden[1]). Die Bedeutung dieser Verordnung erläutert der Participialsatz dahin, daſs sie eben damit das Gotteswort des Dekalog, das die Eltern zu ehren (resp. zu unterstützen) bei Todesstrafe gebietet, einfach auſser Kraft setzen durch ihre Ueberlieferung, die (ἣ attrahirt für ἥν) sie dem Volke überliefert haben und von der garnicht einmal feststeht, daſs sie dieselbe von den Vorfahren empfangen haben (Myr.). Es erhellt eben auch daraus, daſs der Spruch sich garnicht mehr auf den vorliegenden Fall bezieht, da in ihm nicht mehr von einer altheiligen Ueberlieferung, sondern nur noch

---

[1]) Das קרבן, das Marcus durch δῶρον erklärt, war offenbar der übliche Ausdruck für eine Zuwendung an den Tempel, und der Sohn erklärt ausdrücklich vor den Ohren der Eltern, daſs er Alles, was über sein eigenes Bedürfniſs hinausgeht, zum Korban bestimme (bem. das nachdrückliche Voranstehen des Prädicat: Korban soll sein etc.). Da ὠφελεῖν den doppelten Accusativ regiert, kann es, passivisch gewandt, den Accusativ der Sache bei sich haben, wovon einer Nutzen zieht, womit er unterstützt wird. Die Structur erklärt sich nicht durch Annahme einer Aposiopese (Myr.), sondern ist ein Anakoluth wie 4, 32, indem fortgefahren wird, als ob mit einem bloſsen ὑμεῖς δέ begonnen wäre. Dies geschieht aber absichtlich, weil der Nachsatz nicht sagt, was sie in diesem Falle fordern, sondern was mit ihrer Forderung indirect gegeben ist, und dadurch sofort der flagrante Widerspruch mit dem Gesetz ins Licht gestellt wird, den sie natürlich so direct nicht aussprechen und damit zugestehen können. Bem. noch die doppelte Negation und wie das οὐδέν seine nähere Bestimmung aus dem Contexte erhält.

von ihrer eigenen Ueberlieferung die Rede ist, die ebenso auch eine selbstgemachte sein kann. Schliefslich wird nur noch bevorwortet, dafs dies nur ein einzelner Fall ist aus vielen ganz ähnlichen, da sich noch viel Derartiges in ihrem Thun nachweisen läfst.

Matthäus hat die beiden bei Marcus ganz getrennten Aussprüche zu einer zusammenhängenden Rede verwoben, die nun als directe Entgegnung auf ihre vorwurfsvolle Frage (ἀποκρίσις) bezeichnet wird. Dann aber konnte sie nicht mit dem Jesajascitat beginnen, das eine solche Entgegnung gar nicht enthält, sondern nur die Frager als Heuchler entlarvt, die keiner Antwort werth sind. Dafs einer solchen Abweisung der Frage erst ein Nachweis ihrer Unberechtigtheit vorhergehen müsse (Klst.), ist eine Reflexion, die vielleicht schon dem ersten Evangelisten einleuchtete, die aber nichts für die Ursprünglichkeit seiner Darstellung beweisen kann, da wir ebenso gut verstehen, was Marcus andeutet, dafs Jesus jetzt nicht mehr wie früher sich auf Erklärungen und Widerlegungen einläfst, sondern den Gegnern einfach ihr Urtheil spricht. Gewifs freilich lag es auch dem Evangelisten nicht blofs daran, das Gesetzeswort dem Prophetenwort voranzustellen (Myr.), sondern, wenn er einmal aus dem ihm vorliegenden Material eine zusammenhängende Entgegnungsrede bildete, so war es nur naturgemäfs, dafs Jesus erst an einem einzelnen Falle das Verfahren der Gegner illustrirte und dann zu dem allgemeinen Urtheil über sie fortschritt. So hat er nun den Anfang des zweiten Spruches bei Marcus (V. 9) zu der höchst wirkungsvollen Gegenfrage umgebildet (V. 3), warum sie sich denn ein viel gröfseres Verbrechen zu Schulden kommen lassen und doch ist klar, dafs weder ihre Ueberlieferung (διὰ τὴν παρ. ὑμ. = ἵνα τ. παρ. ὑμ. τηρ.) ganz dasselbe ist mit der altheiligen, von der die Pharisäerfrage handelte, noch dieser specielle Fall irgend etwas Näheres mit der Frage wegen der Reinigungen, durch welche doch keinesfalls ein göttliches Gebot verletzt wurde, gemein hat. Auch das verräth den reflectirenden Schriftsteller, dafs er die folgenden Gesetzesworte, um ihre Bedeutung zu heben und den Zusammenhang mit V. 3 zu sichern, als Gottessprüche einführt, was Marcus, wie gezeigt, absichtlich nicht gethan hat. Das doppelte σου wurde eher von Matthäus als überflüssig weggelassen, als dafs Marcus in solchen Minutien eine stricte Reproduction des Gesetzestextes (nach den LXX), erstrebt haben sollte. In V. 5, wo das doch einer Erklärung bedürftige κορβᾶν weggelassen, erklärt sich die veränderte Wendung des Eingangs (ὃς ἄν) nur aus dem Wunsch, das Anakoluth zu heben; aber so wirkungsvoll es ist, dafs sie nun direct verbieten, den Eltern die gottgewollte Ehre zu geben, so ist es doch gewifs undenkbar, dafs Jesus ihnen eine solche, soll man sagen naive oder freche, Verneinung des göttlichen Gebots in den Mund gelegt hat (bem. das hinzugefügte doppelte αὐτοῦ, das den Frevel noch greller hervorhebt). Der Participialsatz (Marcus V. 13) konnte nun nicht wohl mehr an das ganz fernstehende λέγετε angeknüpft und mufste darum in einen Hauptsatz verwandelt werden, der am Schlusse nur zu dem Ausdruck des V. 3 zurücklenkt. War aber einmal die Hinweisung auf diesen Einzelfall zur directen Antwort auf die gegnerische Frage gestempelt, wozu sie freilich wenig geeignet, so mufste nun die Erwähnung der vielen ähnlichen Fälle fortfallen und dafür von dem einzelnen Fall zu der ihm zu Grunde liegenden Gesinnung fortgeschritten werden, was dann mit der Entlarvung ihrer Heuchelei durch das jesajanische Citat effectvoll geschieht.

c) Die Parabel und ihre Deutung.

Matth. 15, 10—20.	Marc. 7, 14—23.
V. 10: καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον εἶπεν αὐτοῖς· ἀκούετε καὶ συνίετε.	V. 14: καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον λέγει αὐτοῖς· ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε.
V. 11: οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος, τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.	V. 15: οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενα [ἐκεῖνά] ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον.
V. 12: τότε προσελθ. οἱ μαθηταί — — (V. 13. 14.)	
V. 15: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν.	V. 17: καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς [τὸν] οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν.
V. 16: ὁ δὲ εἶπεν· ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; V. 17: οὐ νοεῖτε, ὅτι πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται;	V. 18: καὶ λέγει αὐτοῖς· οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι, V. 19: ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα;
V. 18: τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κἀκεῖνα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.	V. 20: ἔλεγεν δὲ ὅτι τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.
V. 19: ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι.	V. 21: ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, V. 22: πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη·
V. 20: ταῦτά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον· τὸ δὲ ἀνίπτοις χερσὶν φαγεῖν οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.	V. 23: πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

V. 14: Das unverstandene *πάλιν* hielten die Emendatoren bei der grofsen Aehnlichkeit der Lautzeichen für Verschreibung von *πάντα*. — Das *λέγει* (B) mufs restituirt werden, da das Imp. nach den umstehenden Imperfectis V. 9. 17 so leicht conformirt wurde (vgl. zu 2, 15) und das Präsens neben dem Part. Aor. ohnehin anstöfsig war (vgl. zu 2, 8), während B am Imp. nie Anstofs genommen hat. — Das nach Matthäus conformirte *ἀκούετε καὶ συνίετε* findet sich vollständig nur in ℵ, A hat die Verbalformen corrigirt, aber *μου πάντες* beibehalten; L hat nur *πάντες* gestrichen, Δ nur *συνετε* zu corrigiren vergessen; in D ist aus dem bei *συνετε* übergeschriebenen *ι συνιτε* geworden. - **V. 15**: Das *τὸ κοινοῦν αὐτόν* (B) könnte nach dem Parallelgliede conformirt sein, bleibt aber als schwerere Lesart sehr beachtenswerth, da das *ὃ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι* (ADMjsc.; vgl. ℵLΔ: *κοιν. αὐτόν*) leicht nach V. 18 conformirt sein kann, wie dort das *οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον* (ℵ) nach V. 20 und wie hier das *ἐκεῖνα* aus V. 20 anticipirt ist, falls dasselbe nicht in den ältesten Majuskeln (Ti.) nach *ἐκπορευόμενα* ausgefallen. — Der emendirte Text liebt die Nachstellung der Präposition hinter das Verbum (vgl. zu 2, 19), die Ersetzung des wiederholten Nomen durch das Pronomen (vgl. zu 1, 16) und beides war hier durch das eben dagewesene *εἰσπορ. εἰς αὐτόν* doppelt nahe gelegt. Die Aenderung der bei Marcus so gern wiederholten Verbalpräposition findet sich auch sonst in Zeugen des emendirten Textes (1, 25. 26. 9, 25). So entstand die Lesart: *τὰ ἐκπορευόμενα ἀπ' αὐτοῦ*, die Myr. viel zu künstlich erklärt. — Der ganze V. 16 ist eine Glosse aus 4. 13, welche einkam, weil die so ausführlich eingeleitete Ansprache an das Volk zu kurz erschien (vgl. V. 8). — **V. 17**: Der Artikel vor *οἶκον* kann allerdings in B leicht ausgefallen sein; doch fügt ℵ (vgl. Ti.) nicht selten Artikel hinzu (8, 8. 10, 2. 21. 12, 41) und das *εἰς τὴν οἰκίαν* in D ist Reminiscenz an Matth. 13, 36. — Das *περὶ τῆς παραβολῆς* ist eine sehr nahe liegende Erläuterung. — **V. 18**: Das *οὔπω* (Vlkm. nach ℵLΔ) ist Reminiscenz an 8, 13. —

V. 21. 22: Der emendirte Text hat die ihm geläufige Reihenfolge des Dekalog (vgl. 10, 19) so gut als möglich hergestellt, indem er *μοιχ.* voranstellte (mit dem verwandten *πορν.* verbunden) und *φόνοι* vor *κλόπαι*; D hat nur die Voranstellung der *μοιχ.* vor *φον.* aufgenommen. — **V. 23**: Das *κακεῖνα* (Vlkm. nach ℵ) ist natürlich aus V. 20; vgl. zu 1, 9.

Der Erzähler versetzt uns wieder in die 6, 53—56 gezeichnete Situation zurück. V. 14
Der dort ihn umgebende Volkshaufe braucht nicht vorher von Jesu zurückgewiesen zu sein (Myr.), er hatte in gewohnter Ehrfurcht den Pharisäern und Schriftgelehrten, als sie zu Jesu kamen (7, 1), Platz gemacht, und nun ruft ihn Jesus wieder zu sich (vgl. 3, 23); denn während er jene Heuchler einfach mit ihrer Frage abweist, will er dem Volke den Grundsatz aussprechen, von welchem aus er die Jünger gelehrt hatte, sich über die traditionellen Reinigkeitsgebräuche hinwegzusetzen. Er thut dies aber, wie er vor dem Volke pflegte (4, 33. 34), in parabolischer Lehrform (vgl. V. 17). Wie 4, 3, so fordert er vor dem Beginn der Parabel zum Anhören derselben auf (vgl. zu *ἀκούειν τινός* 6, 11. 20), und zwar ausdrücklich Alle, weil Niemand darüber im Zweifel bleiben soll, dafs es nicht frivole Gleichgültigkeit gegen eine altheilige Sitte ist, wenn er seine Jünger davon entbindet, sondern dafs seine und ihre Lebensweise ihren guten Grund hat. Wenn er sie aber zugleich zum Verstehen auffordert, so scheint dies zwar nach 4, 12 der grofsen Menge doch unmöglich zu sein; aber theils sollen sie dadurch nur zum Verlangen nach dem Verständnifs angeregt werden, das sie so gut wie die Jünger (V. 17, vgl. 4, 10) durch Fragen nach der Deutung befriedigen konnten, theils handelt es sich hier nicht wie 4, 11. 12 um eine Parabel, deren Inhalt das Geheimnifs des Gottesreichs bildet, sondern um eine allgemeine sittliche Wahrheit, deren Verständnifs trotz der parabolischen Hülle Jesus nach V. 18 wenigstens bei seinen Jüngern erwartet hat.

Die Parabel entlehnt ihren Stoff keineswegs von dem sinnlichen Thun des Essens V. 15
(Klst.), sondern aus dem Gebiet der levitischen Reinigkeitsgesetze, wie der technische Ausdruck *κοινοῦν* (V. 2. 5) zeigt, welcher eben besagt, dafs dem Gliede des Gottesvolkes durch Berührung mit irgend etwas (levitisch) Unreinem der ihm als solchen gebührende Charakter der Gottgeweihtheit genommen ist. Nach der gesetzlichen Ordnung profanirt nun nicht irgend etwas, das von aufsen her in den Menschen eingeht (denn die sogenannten unreinen Speisen dürfen nicht gegessen werden, weil sie gesetzlich verboten sind, aber nicht weil sie an sich verunreinigen), sondern was aus dem Menschen ausgeht, wie die verschiedenen Arten der Flüsse, der Ausschlag des Aussätzigen, die Verwesung und dergl.[1]). An dieser Analogie aus dem gesetzlichen Lebensgebiet macht

[1]) Nach der Recepta heifsen die Worte: Nichts, was von aufserhalb des Menschen in ihn eingeht, giebt es, das ihn profaniren kann; nach der Lesart von B: nichts ist, wenn (weil) es von aufserhalb des Menschen in ihn eingeht, das ihn Profanirende. Diese Lesart entspricht nicht nur mit der conformeren Gestaltung der Parallelglieder noch mehr der Weise des Marcus, sondern drückt auch den Gedanken correcter aus; denn nicht das soll ja geleugnet werden, dafs das Profanirende von aufsen her an den Menschen herankommt; sondern dem eigentlich die Pointe bildenden Satz, dafs das von dem Menschen Ausgehende den Menschen (natürlich einen andern, daher nicht *αὐτόν* wie im ersten Gliede) profanirt, wird im negativen Parallelgliede nur zur Illustration gegenübergestellt, dafs nicht das Eingehen von irgend etwas (natürlich Unreinem), das von aufsen kommt, den Menschen (in den es kommt) profanirt; nicht das Eingehen in einen Menschen, sondern das Ausgehen von dem Menschen giebt dem levitisch Verunreinigenden seinen profanirenden Charakter.

Jesus die Wahrheit anschaulich, dafs das in höherem (sittlichen) Sinne Profanirende aus dem Herzen kommt und nicht von aufsen her an den Menschen herangebracht werden kann. Indem er die levitische Reinigkeitsordnung zum parabolischen Gegenbilde der sittlichen Reinerhaltung macht, hebt er jene so wenig auf, wie irgend eine natürliche Ordnung, aus der er den Stoff zu seinen Gleichnifsreden entlehnt; aber er leitet dazu an, die Gesetze, auf welchen sie beruht, in einem höheren Lebensgebiet wiederzufinden, auf dem sie ihre volle Erfüllung finden sollten, wenn die Form des mosaischen Gesetzes zerschlagen ward. Auf den vorliegenden Fall aber leidet diese allgemeine Wahrheit die Anwendung, dafs die traditionellen (auf keinem göttlichen Gebote ruhenden) Uebungen für den höheren (sittlichen) Lebenszweck werthlos sind, weil sie nur das Abthun einer von aufsen her an den Menschen herankommenden Unreinheit bezwecken, aber eben darum die Aufgabe der sittlichen Reinerhaltung garnicht berühren.

In der Einleitung des Matthäus bem. das dem Marcus eigenthümliche *προσκαλεῖσθαι* und *τὸν ὄχλον* (Matthäus liebt den Plural), die Entfernung des schon den Abschreibern anstöfsigen *πάλιν* und die Verwandlung des Imp. Aor. ins Präsens. Gewöhnlich sieht man nun bei Marcus eine Verallgemeinerung der Matthäusparabel (vgl. de W. Bl. Br. S. 54. Klst. S. 359); allein zunächst kann doch Matthäus ebenso gut durch die Zusätze *εἰς τὸ στόμα* und *ἐκ τοῦ στόματος* dem allgemeinen Spruch eine bestimmtere Beziehung auf den vorliegenden Fall (das mit verunreinigten Händen Gegessene) gegeben haben. Da nun aber dadurch dem Spruch offenbar sein parab. Charakter genommen wird und die übereinstimmend mit Marcus gegebene Deutung nicht nur überflüssig wird, sondern nicht recht pafst, da auch sie nachher nicht das Kommen aus dem Munde, sondern das Kommen aus dem Herzen betont, so erhellt, dafs diese Fassung nicht die ursprüngliche ist. Und wenn man ihr eine directe Beziehung auf die Speisegesetze geben wollte, so trifft auch diese nicht recht, da die unreinen Speisen nicht als solche, sondern höchstens sofern ihr verbotener Genufs etwas Sündliches ist, verunreinigen, und es stände mit dem sonstigen Verhalten Jesu zum mosaischen Gesetz im schneidensten Widerspruch, die Speisegesetze desselben als etwas schlechthin Widersinniges zu bezeichnen. Was aber Br. an dem allgemeinen Spruch des Marcus auszusetzen findet, beruht lediglich auf der gangbaren Verkennung seiner concreten Beziehung auf die levitische Reinigkeitsordnung und der Nichtbeachtung seines parabolischen Charakters, den doch beide Berichte hervorheben.

V. 17 Ehe nun Marcus die Deutung dieser Parabel giebt, bemerkt er, dafs sie Jesus gegeben habe, als seine Jünger ihn um die Bedeutung derselben befragten (vgl. 4, 10). Da diese Bemerkung für ihn nur den Werth einer Situationsschilderung hat, steht das Imperfectum. Von Bedeutung ist ihm dieselbe aber, weil sich so aufs Neue zeigt, wie nicht die grofse Volksmenge, von der er sich zuvor getrennt, als er ins Haus ging[1]), die Erklärung der Parabel empfängt (nach 4, 11), sondern allein seine nächsten Begleiter, welche dieselbe zwar auch nicht verstanden, aber doch durch ihr Fragen gezeigt haben, dafs sie für tiefere Belehrung empfänglich sind. Von einem weiteren Jüngerkreis (Vlkm.),

---

[1]) Der Artikel vor *οἶκον*, wenn ächt, bezeichnet entweder das Haus, in welchem Jesus auf seiner Wanderung (vgl. zu 6, 55) gerade eingekehrt war, oder stellt sein Eingehen ins Haus dem Aufenthalt auf der Gasse (wo er überall von der Volksmenge umgeben war) ganz allgemein gegenüber. Jedenfalls schliefst sich das *ἀπό* mittelst einer Prägnanz an, wie sie Marcus liebt (vgl. 1, 20).

wie 4, 10, ist hier nicht die Rede; es sind nur noch die Zwölf, die hier dem Volke gegenüberstehen und die ja auch nach 4, 34 allein die Deutung aller Parabeln empfingen.

Schon an sich rührt die Hervorhebung des Gegensatzes zwischen den Jüngern und dem Volke gewifs von Marcus her, der denselben im dritten Theile so nachdrücklich hervorhob und auch hier durch ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου stärker betont, während Matthäus ihn durch sein τότε προσελθόντες verwischt. Ebenso ist Matthäus es, der die übrigens auch in directe Rede gekleidete Frage (vgl. Matth. 13, 36) dem Petrus in den Mund legt, weil sie aus petrinischer Quelle stammt (vgl. Luc. 8, 45) und nicht Marcus, der aus Petrinismus den Tadel von Petrus auf alle Jünger ablenken (?) will (Hilg.), was dem Evangelisten, der 8, 33 schrieb, sicher nicht zuzumuthen ist. Vor Allem aber bedarf es ja bei Matthäus, der den Spruch seines parabolischen Charakters entkleidet hat (s. o.), keiner Erklärung mehr, und dafs die Frage über V. 12—14 hinweg auf V. 11 zurücksieht, zeigt deutlich, dafs jenes eine Einschaltung in einen gegebenen Text ist. Denn dafs das über die Pharisäer Gesagte für Marcus kein Interesse hat (Klst. S. 359), ist doch Angesichts Marcus V. 1—13 eine seltsame Behauptung und erklärt nicht, wie dieses von Marcus weggelassene Stück nun gerade so ungeschickt bei Matthäus den ihm mit Marcus gemeinsamen Context unterbricht.

Das Wort Jesu (bem. das λέγει wie V. 14 und vgl. zu 1, 41) beginnt mit einem V. 18
Tadel über das mangelnde Verständnifs der Jünger und bildet insofern ein Pendant zu 6, 52, worin das vorige Stück gipfelte, nur dafs es sich dort um das Verständnifs der Selbstoffenbarung Jesu handelte, hier um das seiner Lehrweise. Es folgt daraus nicht, dafs die Stoffe nur unter diesem Gesichtspunkt zusammengestellt sind (Klst.), da ja der Conflict mit den Pharisäern, der den Mittelpunkt dieses Stücks bildet, hiermit an sich garnichts zu thun hat, wohl aber dafs Marcus gelegentlich der aus anderen Gründen zusammengestellten Stoffe immer aufs Neue, wie dringend die Jünger noch einer sorgsamen Ausbildung bedurften, hervorheben und somit den folgenden Theil, in dem sich Jesus ausschliefslich derselben widmet, vorbereiten will. Der Tadel geht darauf, dafs auch sie (wie das Volk) unverständig sind, weil sie ohne ausdrückliche Deutung die Parabel nicht verstehen. Da aber Jesus in diesem Falle selbst dem Volke ein Verständnifs der Parabel zumuthet (vgl. zu V. 14), so möchte ich das οὕτως nicht mit den meisten Auslegern folgernd nehmen, sondern: Bis zu dem Grade (dafs ihr eine so leichte Parabel nicht einmal versteht) seid auch ihr noch unverständig?

Wie sehr es dem Erzähler aber auch auf die Stoffe selbst ankommt, ganz abgesehen von den Gesichtspunkten, unter welchen er sie zusammenstellt, zeigt die ausführliche Deutung der überlieferten Parabel, die Marcus nun folgen läfst. Im Anschlufs an die vorwurfsvolle Frage beginnt sie wieder mit einer solchen. Merkt ihr denn nicht, dafs Alles, was von aufsen her in den Menschen eingeht, ihn nicht profaniren kann, V. 19
weil es ihm (bem. das nachdrücklich voranstehende αὐτοῦ) nicht in das Herz eingeht, sondern in den Bauch, also mit dem Innersten des Menschen, das allein im höheren (sittlichen) Sinne gottgeweiht sein und darum auch entweiht werden kann, nichts zu thun hat? Fänden sie nämlich hierin den Grund jener Wahrheit, so wüfsten sie, dafs die Parabel auf diese höhere (sittliche) Gottgeweihtheit abzielte, dafs es das sittliche Gebiet sei, dessen Ordnungen an den analogen Ordnungen auf dem gesetzlichen Lebens-

gebiet anschaulich gemacht war, und bedürften einer Deutung der Parabel nicht. Ganz unzutreffend ist die Kritik Baur's, welche davon ausgeht, dafs ja auch böse Begierden von aufsen her angeregt werden können (S. 55); denn der Gegensatz zeigt eben, dafs im Gegenbilde nicht an alles Mögliche gedacht ist, das von aufsen her in den Menschen hineinkommen kann, sondern an die Speisen, deren Beschaffenheit für das Herz irrevelant bleibt. Diese Beziehung war aber für die Deutung dadurch sehr nahe gelegt, dafs die Parabel bei Gelegenheit und mit Bezug auf den Streit über die Reinigungsgebräuche gesprochen war, die in ihr enthaltene allgemeine Wahrheit also zunächst auf die Scrupulosität angewandt werden mufste, mit der man sich beim Essen vor möglicher Verunreinigung zu bewahren suchte. Nun kommen aber die Speisen, die von aufsen in den Menschen eingehen, nicht nur lediglich in den Bauch, sie bleiben auch nicht einmal in diesem niedrigsten Theile des menschlichen Organismus, sondern gehen fort in den Abtritt, der die sämmtlichen (genossenen) Speisen reinigt, indem er alle dem Organismus fremdartigen Bestandtheile, die als das Unreine an ihnen betrachtet werden, aufnimmt und abführt[1]). Auch die Erwähnung dieses Reinigungsprocesses findet Baur ganz mit Unrecht schief und unpassend. Nicht ohne Ironie wird offenbar hervorgehoben, wie das Geschäft, den Organismus vor dem Unreinen zu bewahren, das den für ihn bestimmten Speisen wirklich anklebt, dem Verdauungsproceſs oder (wie es, um die Niedrigkeit desselben hervorzuheben, mit kräftiger Popularität ausgedrückt wird) dem Abtritt überlassen bleibt. Und zwar gilt dies von allen Speisen, mögen sie nun rein oder im levitischen Sinne verunreinigt sein, so dafs die peinlichste Sorgfalt in der Beobachtung der Reinigkeitsgebräuche eine völlig werthlose bleibt, da sie diesen Naturproceſs doch nicht überflüssig machen kann. Daraus erhellt dann freilich vollends, dafs der Ausspruch mit der mosaischen Speisegesetzgebung, die auf einem ganz anderen Gebiete liegt, durchaus nichts zu thun hat. Aber selbst die specielle Beziehung des ἔξωθεν εἰσπορευόμενον auf die Speisen, so nahe sie durch die ganze Situation gelegt war, gehört lediglich der allegorisirenden Ausdeutung der einzelnen Elemente des parabolischen Bildes an, welche aus denselben eine praktische Anwendung auf die vorliegenden concreten Lebensfragen zu gewinnen sucht[2]).

---

[1]) Warum Vlkm. das mit dem sonst gebräuchlichen ἄφοδος gleichbedeutende ἀφεδρών „Gesäfs" übersetzt, ist nicht abzusehen. Auch ist der anakoluthische Nom. des Part. kein Hebraismus, sondern kommt auch im Griechischen vor; er knüpft an ἀφεδρών an, das als logisches Subject betrachtet wird, als habe es geheifsen: τοῦτο ὁ ἀφεδρὼν δέχεται. Das καθαρίζειν heifst aber nicht „etwas durch Reinigung von Jemand wegbringen" (Klst.), da ja nicht die Speisen, sondern nur die unassimilirten Bestandtheile derselben durch den Verdauungsproceſs abgeführt werden.

[2]) Es behält immer etwas Incorrectes, dafs im Gleichnifs das Eingehen in den Menschen von aufsen her ganz allgemein als keine Profanation bewirkend dargestellt war, während hier der Nachdruck darauf gelegt wird, wohin die in den Menschen eingegangene Speise kommt und was dort mit ihr geschieht. Nicht nur dafs die Speise das Herz als die Stätte der eigentlichen Gottgeweihtheit nicht berührt, sondern dafs überall nichts von aufsen Kommendes an sich den Menschen profaniren kann, ist der viel umfassendere und vollkommen zutreffende Sinn der Parabel, da auch die von aufsen kommende Anregung zum Bösen den Menschen erst befleckt, wenn das Herz dieselbe angenommen hat und das Böse von sich ausgehen läfst. Und nicht weil es sich dabei blofs um Speisen handelt, erklärt Jesus die traditionellen Reinigkeitsgebräuche für werthlos, sondern weil dieselben überall die sittliche Aufgabe des Menschen nicht berühren.

Wie sehr der Verfasser sich bewufst ist, dafs diese Deutung des Einzelnen sein V. 20. 21
eigenes Werk sei, erhellt daraus, dafs er die Rede Jesu nun ohne weiteres in eine schriftstellerische Reflexion über den Sinn des Parabelspruchs V. 15 übergehen läfst. Indem er in freier Weise an den positiven Theil desselben erinnert (bem. das Imp. und das ὅτι rec.), rechtfertigt er denselben (γάρ) dadurch, dafs wirklich das aus dem Herzen kommende Böse das eigentlich Profanirende sei. Dem ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου im Gleichnifs steht das ἔσωθεν gegenüber, und was von dorther kommt, das kommt aus dem Herzen der Menschen. Aus dem Herzen aber gehen hervor die bösen Gedanken. Gedanken an sich können dem Menschen auch von aufsen herkommen; aber nur die Betheiligung des inneren Menschen selbst kann dieselben zu bösen Gedanken machen, und nur diese Art von Gedanken kommt hier in Betracht (bem. den Artikel). In den folgenden, artikellos aufgeführten Stücken werden dieselben nicht specialisirt (Myr.), da man die Thatsünden doch nur künstlich als verwirklichte prava consilia fassen kann und da keineswegs blofs Thatsünden aufgezählt werden. Vielmehr gilt von ihnen allen nur, wie von den bösen Gedanken, dafs sie aus dem Herzen hervorgehen, auch von den Thatsünden, sofern der Entschluſs dazu im Herzen gefafst werden mufs. Die Plurale bezeichnen die einzelnen Fälle, in denen die gemeinte Sünde zur Erscheinung kommt. Die Anordnung hat nichts Systematisches, auch ein zweigliederiger Parallelismus (Vlkm.) ist durchaus nicht indicirt. Hurereivergehungen, Diebereien, Mordthaten, Ehebrechereien, Sünden der Habsucht, Bosheiten gehen voran; dann folgen den sechs Pluralen sechs Singulare: Arglist, Ausschweifung, Neid (eigentl. Scheelauge, vgl. Matth. V. 22
20, 15), Lästerung, Uebermuth und endlich gottvergessene frevelhafte Thorheit, weil vom religiösen Gesichtspunkte aus (vgl. Psalm 14, 1) die Gottvergessenheit pure Unvernunft ist. Alle diese bösen Dinge gehen von innen (aus dem Innern des Menschen) V. 23
hervor und profaniren den Menschen. Darum konnte Jesus unter der aus der Deutung V. 18. 19 sich ergebenden Voraussetzung, dafs nur die sittliche Befleckung die eigentliche Profanirung des Menschen sei, sagen, dafs das aus ihm Hervorgehende ihn (wirklich) verunreinigt.

Die verwunderte Frage, welche die Erkenntnifsschwäche der Jünger dem Pragmatismus des Marcus gemäfs hervorhebt, kann nur von Matthäus aus ihm entlehnt sein, wie ja auch das ἀκμήν nur eine Ausdeutung und Verschärfung des οὕτως ist. Im Folgenden wird die getheilte Erläuterung des Marcus wieder wie 14, 3—9 in eine fortlaufende Rede umgestaltet und Alles fortgelassen, was in Marc. V. 18. 20 nur die Ausdrücke des Parabelspruchs recapitulirt. Erhellt aber dort nur aus dem Zusammenhange, dafs mit dem εἰσπορευόμενον (bem. den Ausdruck des Marcus, den Matthäus nur hier hat, während er V. 11. 18. 19 εἰσερχ. und ἐξερχ. schreibt) die Speise gemeint sei, so wird dies von Matth. durch den Zusatz εἰς τὸ στόμα von vornherein hervorgehoben; da nun aber dieser Zusatz schon V. 11 gemacht war, so wird dadurch jeder Unterschied zwischen Bild und Deutung aufgehoben. Nun ist aber das als selbstverständlich weggelassene οὐκ εἰς τὴν καρδίαν und das schwierige καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα keineswegs ein reflexionsmäfsiger Zusatz des Marcus (Klst. S. 360), weil erst aus jenem Gegensatz erhellt, woher das Kommen in den Bauch und erst aus diesem Geschäft des Abtritts, woher dieser überall hier in Betracht kommt; wir haben also nicht bei Marcus eine Verdeutlichung oder Paraphrase (de W. Bl.), sondern bei Matthäus eine Verkürzung,

durch welche die entscheidenden Momente verdunkelt sind. Indem aber V. 18 der Ausdruck des Parabelspruchs sofort durch das wiederholte ἐκ τοῦ στόματος und das aus Marcus anticipirte ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται erläutert wird, entsteht der Schein, als sei nur von Wortsünden die Rede, während doch nachher mit Marcus auch ganz andere aufgezählt werden, und kehrt nun das ἐκ τῆς καρδ. ἐξέρχ. V. 19 pleonastisch noch einmal wieder. Der bedeutsame Artikel vor διαλογ. πον. wird weggelassen, weil die folgenden Stücke artikellos sind, und diese werden nach dem Dekalog geordnet (bem. das 5. 6. 7. Gebot); um den βλασφημίαι die Beziehung auf das 8. Gebot zu sichern, wird die eigentliche Uebertretung desselben (ψευδομαρτυρίαι) voraufgeschickt. Alles aber, was bei Marc. über den Dekalog hinausgeht, wird weggelassen, so dafs nun der Lasterkatalog wenigstens mit Wortsünden schliefst. An den Abschluſs bei Marc. wird endlich noch ein Rückblick auf den Ausgangspunkt des Streites angefügt, obwohl selbst bei Marcus die Ausführung der Deutung weit über den zunächst gegebenen Anlafs hinausführt, so dafs sich auf allen Punkten der Matthäustext als schriftstellerische Bearbeitung der Marcusparallele darstellt.

4. 7, 24—30. Jesus im Heidenlande.

Wenn Marcus im folgenden Stück die Geschichte von dem cananäischen Weibe anreiht, welche er nach Jahrb. 1865, S. 331 der apostolischen Quelle entlehnt[1]), so hat doch erst er sie in eine Wanderung Jesu über die Grenzen des jüdischen Landes hinaus verflochten, welche ganz in diesen das Wanderleben Jesu schildernden Theil gehört, weil sich in ihr am deutlichsten zeigt, wie er jetzt die Ansprüche an seine Volkswirksamkeit zu vermeiden sucht. Was den Erzähler aber bewog, die Geschichte hier anzureihen, war wahrscheinlich dies, dafs Jesus hier die im vorigen Stück ausgesprochenen Grundsätze praktisch bewährt, indem er sich nicht scheut, das unreine Heidengebiet und selbst ein heidnisches Haus zu betreten, worin der scrupulöse Jude nur eine Befleckung sehen konnte, ohne deshalb freilich anders als ausnahmsweise seine dem Volke Israel zunächst bestimmte Wirksamkeit den Heiden zuzuwenden. Das Stück bildet also einen Anhang zum vorigen, mit dem man es auch geradezu verbinden könnte.

Matth. 15, 21—28.	Marc. 7, 24—30.
V. 21: καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.	V. 24: ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν·
V. 22: καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγατήρ μου κακῶς δαιμονίζεται. V. 23: ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες·	V. 25: ἀλλὰ εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, εἰσελθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·

[1]) Dafs hier in vielen Punkten die Darstellung des Matthäus ursprünglicher sei, müssen selbst Ew. S. 266, Holtzm. S. 85, Scholten S. 157 anerkennen; aber sie helfen mit einer Zurücktragung derselben in den Urmarcus, ohne doch damit die Spuren eines unserem Marcus fremdartigen Erzählungstypus erklären zu können, welche von anderer Seite her denselben Beweis liefern.

ἀπόλγcον αὐτὴν, ὅτι κράζει ὄπιcθεν ἡμῶν.
V. 24: ὁ δὲ ἀποκριθεὶc εἶπεν· οὐκ ἀπεcτάλην εἰ μὴ εἰc τὰ πρόβατα τὰ ἀπωλωλότα οἴκου Ἰcραήλ. V. 25: ἡ δὲ ἐλθοῦcα προcεκύνει αὐτῷ λέγουcα· κύριε, βοήθει μοι.
V. 26: ὁ δὲ ἀποκριθεὶc εἶπεν· οὐκ ἔcτιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖc κυναρίοιc.

V. 27: ἡ δὲ εἶπεν· ναί, κύριε· καὶ [γὰρ] τὰ κυνάρια ἐcθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆc τραπέζηc τῶν κυρίων αὐτῶν.

V. 28: τότε ἀποκριθεὶc ὁ Ἰηcοῦc εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη cου ἡ πίcτιc· γενηθήτω cοι ὡc θέλειc.
καὶ ἰάθη ἡ θυγατὴρ αὐτῆc ἀπὸ τῆc ὥραc ἐκείνηc.

V. 26: *ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἕλληνις, Σύρα Φοινίκισσα τῷ γένει, καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.*

V. 27: *καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα· οὐ γάρ ἐcτιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖc κυναρίοιc βαλεῖν.*

V. 28: *ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· ναί, κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆc τραπέζηc ἐcθίουcιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.*

V. 29: *καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός cου τὸ δαιμόνιον.*

V. 30: *καὶ ἀπελθοῦcα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.*

V. 24: Das im emendirten Text sehr auffallende *καί* statt *δέ* (vgl. zu 6, 50) erklärt sich wohl aus der Conformation nach Matthäus, wie sie vollständig D bietet (*καὶ ἀναστὰς ἐκεῖθεν*) und von A (*καὶ ἐκεῖθ. ἀναστ.*) nur unvollständig aufgenommen ist. — Das *μεθόρια* des emendirten Textes, das entweder die Harmonie mit Matthäus herstellen oder den antösigen Besuch Jesu im Heidenlande entfernen soll, aufzunehmen, weil dies gut griechische Wort sonst im neuen Testament nicht vorkommt (Myr.), ist garkein Grund (vgl. zu 2, 4). Dagegen ist das *καὶ Σιδῶνος* schon in den ältesten Majuskeln aus Matthäus eingekommen. Eine Reflexion auf 7, 31 (Klst.) ist diesen Textzeugen garnicht zuzutrauen. — Der Artikel vor *οἰκίαν* ist nach V. 17 conformirt, wo D auch *οἰκίαν* liest; das *ἠθέλησεν* (Ti. Vlkm. nach ℵΔ) nach den umstehenden Aoristen (vgl. zu 2, 15). — Die im neuen Testament ungewöhnliche ionische Form *ἠδυνάσθη* ist durch ℵB bezeugt. — **V. 25**: Der emendirte Text hat *γάρ* statt *ἀλλά* wie 6, 52 und entfernt das pleonastische *αὐτῆς*, wie nach ihm schon ℵ (vgl. zu 1, 44); dagegen ist der Wegfall des *εισ—* in *εισελθ.* (B und nach ihm ADMjsc.) gerade in den ältesten Majuskeln zu häufig, um etwa das *εἰς* als Näherbestimmung mit Bezug auf V. 24 zu betrachten. — **V. 26**: Zur Herstellung der bei Marcus gewöhnlichen Wortfolge (*ἦν δὲ γυνή*) vgl. zu 2, 23. — Das *Σύρα Φοινίκισσα* ward eher in ein Wort zusammengezogen (Ti. Myr. nach ℵALΔ: *συροφοινίκισσα*), als dieser gangbare Ausdruck getrennt. — **V. 27**: Das unverstandene Imp. (vgl. zu 1, 18) ward theils in das gangbare Präsens (D), theils in den Aorist (AMjsc.) geändert. Zu dem ergänzten Subject vgl. zu 1, 41; zu der Umstellung der Copula und des Objectsdativs vgl. zu 1, 33 und 1, 37. — **V. 28**: Zu dem *καί* ward theils das *γαρ* aus Matthäus (ALMjsc.), theils ein *ἀλλά* (D) hinzugefügt, um die logische Verbindung der Sätze zu verdeutlichen; das scheinbar correctere *ἐσθίει* (AMjsc.) ist aus Matthäus. — **V. 29**: Die Heraufnahme des *τὸ δαιμόνιον* zum Verbum ist Vereinfachung der Wortfolge (vgl. zu 2, 3). — **V. 30**: Die Umstellung der Versglieder im emendirten Text beruht auf der Reflexion, daſs das (ruhige) Daliegen des Kindes Folge seiner Befreiung von dem Dämon war. Das *ἐπὶ τὴν κλίνην* schien zu dem Perf. pass. nicht wohl zu passen (vgl. 13, 2) und das *τὴν θυγατέρα*, das D allein aus dem emendirten Texte erhalten, ist aus V. 29. Um so weniger kann der Text, der diese Aenderungen einschlieſst, der ursprüngliche sein und die Umstellung durch falsche Restitution des ausgefallenen Gliedes (Myr.) erklärt werden.

Da Marcus kaum je das *δέ* rein metabatisch gebraucht (vgl. Vlkm.), stellt dasselbe wohl auch hier den Aufbruch Jesu nach den heidnischen Gebieten als die thatsächliche Erklärung, wie er das Betreten desselben nicht für profanirend erachte, ausdrücklich der Belehrung der Jünger gegenüber, welche gezeigt hat, was wahrhaft profanirend sei. Daher wird auch nicht auf den Abschied von der Landschaft Genezareth (Myr. Klst.), sondern, wie das *ἀναστάς* (2, 14) zeigt, auf den Aufbruch aus dem Hause (7, 17), wo er (sitzend) die Jünger gelehrt hatte, reflectirt (vgl. das *ἐκεῖθεν* 6, 1). Er begab sich fort in die Grenzen (5, 17) von Tyrus; denn das *εἰς* im Sinne von versus zu neh- V. 24

men (Fr. Olsh.), wie es allerdings 3, 7 steht, verbietet 7, 31, wo Jesus sich innerhalb dieser Grenzen befindet. Das Haus, in das er dort eingeht, ist also ein heidnisches, dessen Betreten den strengen Juden als eine der schlimmsten (levitischen) Verunreinigungen galt (vgl. Act. 11, 3). Freilich that er es nicht, um etwa im Heidenlande (wohin sein Ruf bereits gedrungen war, vgl. V. 25) eine Wirksamkeit zu beginnen; denn er wollte, dafs Niemand sein Dasein (bem. das Fehlen des Objects wie 6, 33) erfahre (falsch Fr. Ew.: er wollte Niemanden kennen). Von dem Imperf., das seinen ständigen Wunsch, dort incognito zu bleiben, schildert, geht Marcus mit der Bemerkung, dafs er nicht verborgen bleiben konnte, zur folgenden Geschichte über und zwar im Aorist, da er dabei bereits den mit ἀλλά gegenübergestellten einzelnen Vorfall im Blicke hat. Dagegen soll das οὐδένα ἤθελεν γνῶναι gewifs nicht die folgende Weigerung Jesu (V. 27) anders motiviren, als sie in seiner Quelle motivirt war (de W. Hlg. Br. S. 56), da er ja dort denselben Weigerungsgrund angiebt. Vielmehr gehört diese Bemerkung mit zu den in diesem Theile je länger je häufiger wiederkehrenden Zügen, welche beweisen, dafs der Zweck seines unsteten Wanderlebens war, sich von der eigentlichen Volkswirksamkeit zurückzuziehen, um sich ganz den der Belehrung so bedürftigen Jüngern (6, 52. 7, 18) zu widmen. Eben darum zog er sich sogar auf heidnisches Gebiet zurück, wo er selbstverständlich nicht die Absicht haben konnte, eine Wirksamkeit zu beginnen.

Matthäus, der Jesum 15, 12 nicht in ein Haus einkehren liefs, mufs natürlich das ἀναστάς in das unbestimmte ἐξελθών (sc. aus der Landschaft Genezareth: 14, 34) verwandeln und denkt als Motiv der Reise nach dem entlegenen Westen das Entweichen vor den Pharisäern, mit denen er eben aufs Neue in Conflict gerathen war (vgl. 4, 12. 14, 13 und besonders 12, 15). In ein Haus kann er Jesum nicht eintreten lassen, da die folgende Geschichte nach der Urrelation, die er aufnimmt (V. 23), offenbar auf der Strafse spielt. Jesus befindet sich also noch auf dem Wege εἰς τὰ μέρη (2, 22) Τύρου καὶ Σιδῶνος (wie er wegen Marc. 7, 31 hinzufügt), und zwar ist dies nach V. 22 (ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων) so gedacht, dafs er die Grenze noch nicht überschritten hat. Da Matth. auch Marc. 7, 31 geändert hat, so ist klar, dafs auch er bereits an dem Betreten des heidnischen Bodens Anstofs nimmt und Jesum nur bis an die Grenzen jener Heidenländer kommen läfst. Ebenso hat die Hervorhebung des vereitelten Incognito Jesu für ihn keine Bedeutung mehr.

V. 25 Jesus konnte also nicht verborgen bleiben, sondern wurde sofort von einer Hülfesuchenden ausgefunden. Ein Weib nämlich hatte von ihm gehört, dessen Töchterlein (bem. das pleonastische αὐτῆς wie 1, 7) von einem unreinen Geiste besessen war (3, 30), und fiel, nachdem sie eingetreten (in das Haus V. 24), zu seinen Füfsen (3, 11. 5, 33).

V. 26 Nun erst wird mit dem dafür gebräuchlichen δέ (vgl. zu 1, 30) eine orientirende Bemerkung beigebracht, welche uns das Weib als eine Heidin erkennen lehrt. Marcus bezeichnet nämlich das cananäische Weib seiner Quelle näher als eine Hellenin, welche dem zur Provinz Syrien gehörigen Phönicien (im Unterschiede von den Λιβυφοίνικες) von Geburt angehörte (vgl. selbst Scholten S. 157). Bem. wie die dreifache Bezeichnung ihrer Abstammung von dem umfassendsten zu dem engsten Begriff fortschreitet. Da aber der eine Bitte ausdrückende Fufsfall schon V. 25 erwähnt war, so fährt er in dem erläuternden Imperfect lediglich fort zu beschreiben, welches der Gegenstand ihrer

Bitte war. Sie bat ihn, er möge (bem. das ἵνα, wie nach παραχαλεῖν: 5, 10) den Dämon austreiben aus ihrer Tochter[1]). Wenn nun Marcus die Antwort Jesu mit einem ἔλεγεν V. 27 einleitet, so ist ihm diese principielle Erklärung Jesu so wenig die eigentliche Pointe der Erzählung, dafs er sie vielmehr, ganz dem ἠρώτα parallel, nur unter den Momenten aufführt, welche die Bedeutung des Wortes des Weibes (V. 28), auf das er nach V. 29 alles Gewicht legt, erläutern sollen. Denn zu diesen gehört aufser der Thatsache, dafs das Weib eine Heidin war und eine Heilthat erbeten hatte, wie er sie in Israel zu gewähren pflegte, endlich auch dies, dafs Jesus dieselbe principiell verweigert hatte. Hier ist nun aber klar, dafs Marcus die Erklärung Jesu über seinen Beruf an Israel (Matth. V. 24) gelesen hat und dieselbe also nicht vom ersten Evangelisten nach Matth. 10, 6 eingeschaltet sein kann (Holtzm. S. 192, Scholten S. 34); denn auch er, der ja nach der Verkürzung im Eingange, Matthäus V. 24 und V. 26 zusammenziehen mufs, schickt ja letzterem eine principielle Erklärung voran, nur dafs er dieselbe in die Bildsprache des zweiten Ausspruchs übersetzt und zur Abwehr particularistischen Mifsverständnisses die darin geltend gemachte Prärogative Israels auf das heilsgeschichtliche τῷ Ἰουδαίῳ πρῶτον (Röm. 1, 16) einschränkt. So augenscheinlich dies eine reflexionsmäfsige Aenderung ist, wie selbst die entschlossensten Marcusfreunde zugeben, ohne freilich die nothwendige Consequenz daraus zu ziehen, dafs demnach der in ihr geänderte Ausspruch Matth. 10, 24 ursprünglich sein mufs, so wenig pafst sie in den Organismus der ganzen Geschichte, weil sie die Auskunft der Frau gewissermafsen anticipirt und so dem Contrast zwischen der völligen Abweisung Jesu und der kühnen Deduction der Frau die Spitze abbricht; aber im Widerspruch mit ihr (Scholt.) steht sie keineswegs. Lafs zuerst die Kinder gesättigt werden; denn es ist nicht schön (bem. das dem Marcus eigenthümliche καλόν ἐστιν statt des ἔξεστιν der Quelle), zu nehmen das Brod der Kinder und es den Hündlein vorzuwerfen (bem. die nachdrückliche Voranstellung des τοῖς κυναρίοις). Die Bilderrede bezeichnet das vom Messias gebrachte Heil, wie es sich zunächst in seinen Heilthaten darstellt, als das den Kindern des Hauses gehörige Brod, auf welches die Hausthiere — denn das sind die Stubenhündchen, wie schon die Quelle durch den Gebrauch des Diminutivs andeutete —, obwohl sie nach jenen zunächst in Betracht kommen mögen, keinen Anspruch haben, so lange dadurch den Kindern irgend etwas entzogen wird. Mit der wegwerfenden Bezeichnung der (unreinen) Heiden als Hunde, die selbst Myr. noch herbeizieht, hat also der para-

[1]) Bis auf das ἀπὸ τ. ὁρίων ἐκείν. ἐξελθ., das offenbar ein auf die aus Marcus entlehnte Einleitung bezüglicher Zusatz ist, hat Matth. die Urrelation sicher im Wesentlichen genau erhalten. Da nun Marcus nach V. 24 (εἰς οἰκίαν) die Intervention der Jünger (Matth. V. 23), welche voraussetzt, dafs die Scene auf der Strafse spielt, fortlassen mufste und so diesmal einen verkürzten Text bietet, so ging er von Matth. V. 22 gleich zu V. 25 über. Bem. die Umschreibung des προσεκύνει wie 1, 40. 5, 22, den harten Zusammenstofs des der Quelle entnommenen (εἰσ)ελθοῦσα mit dem vorgeschobenen ἀκούσασα wie 5, 27, das aus V. 23 nachklingende ἠρώτα (das bei Marcus sonst nie „bitten“ heifst), und in dem (aus der Angabe des Leidens V. 22 entlehnten) Inhalt der Bitte das δαιμόνιον (neben dem selbstständigen πν. ἄκαθ. V. 25) und θυγατήρ (neben dem dem Marcus so beliebten, aber den Verhältnissen nicht sehr angemessenen θυγάτριον V. 25) der Quelle. Die Anrufung als Davidsohn, ohnehin im Munde der Heiden auffällig, mufste Marcus weglassen, weil er Jesum noch nirgends im Volke als Messias hat erkennen und bezeichnen lassen (vgl. 6, 14. 15).

olische Ausdruck, wie schon das Diminutiv zeigt, garnichts zu thun. Nicht ... Heiden Hunde sind, sollen sie zunächst nichts bekommen, sondern weil im Verhältnifs Israels und der Heiden zum messianischen Heil eine analoge Ordnung waltet, wie bei der Austheilung des Brodes am Familientisch. Unmöglich also kann Jesus durch seine Wanderung ins Heidenland sich der Wirksamkeit in Israel, das den ersten Anspruch an seine Thätigkeit hat, entziehen, um dort nun die gleiche Wirksamkeit zu beginnen.

28 Nun erst nimmt Marcus den Faden der Erzählung wieder auf, indem er den Gegensatz der zuversichtlichen Antwort des Weibes zu dem scheinbar ganz abweisenden Worte Jesu durch δέ markirt. Schon dafs sie überhaupt noch antwortete, hebt er hervor und bringt dann im Wesentlichen mit seinem λέγει das Wort der Urrelation[1]), in welchem sie zunächst den Vorzug Israels auf Grund des von Jesu gebrauchten Bildes vollkommen anerkennt. Dann aber, eine andere Seite desselben Bildes urgirend, folgert sie, dafs doch auch die Hündlein, freilich nicht am Tische, wie die Kinder, für welche die Mahlzeit hergerichtet ist, aber unter dem Tische essen (bem. den Plural nach dem Ntr. plur., weil ja Personen gemeint sind und dazu 3, 11) von den Bröcklein (ψιχίον, Diminutiv von ψίξ), die immerhin auch wie das Brod selbst (V. 27) den Kindern gehören, aber doch eben den Hündchen unter dem Familientisch zugeworfen zu werden pflegen. Von diesen Brocken aber können die Hündlein essen, auch während die Kinder speisen, also noch ehe dieselben satt geworden sind (V. 27). Das Asyndeton, mit welchem diese Wendung des Bildes dem „Ja, Herr" sich anschliefst, markirt treffend die Art, wie auch im Ausdruck jeder Schein eines Widerspruchs gegen die Darstellung Jesu von dem Verhältnifs Israels und der Heiden vermieden werden soll. Vielmehr will das Weib andeuten, dafs dies Verhältnifs nicht geleugnet, sondern nur bestätigt sei, wenn aus dem Reichthum der Heilswohlthaten, der Israel durch ihn bereitet ist, eine einzelne ausnahmsweise einer Heidin zufällt, welche den Heilsbesitz Israels nicht mindert und seinen Heilsgenufs nicht stört.

V. 29 Die Urrelation schlofs damit, dafs Jesus wegen der hohen Glaubenszuversicht, die sich in dem Beharren auf ihrer Bitte aussprach, die Gewährung zusagte und dafs diese in der sofortigen Heilung der Tochter sich erfüllte (vgl. Matth. 8, 10. 13. 9, 22). Bei Marcus dagegen, der auf das Wort der Frau den Hauptaccent in der Erzählung legt, gewährt Jesus die Bitte um dieses Wortes willen, das aber nicht wegen der darin enthaltenen Zuversicht (Myr.) oder Demuth (Bl.) in Betracht kommt, sondern wegen der richtigen Erfassung des Sinnes, in welchem Jesus allein die Bitte gewähren kann[2]).

---

[1]) Das in der apostolischen Quelle so häufige ναί (Matth. 9, 28. 11, 9. 26) und das von ihm sonst absichtlich vermiedene κύριε (vgl. 1, 40. 4, 38), das nach V. 22 bei Matthäus ursprünglich ist, hat Marcus nur hier. Sonst hat er nur, um die Beziehung auf die Bilderrede V. 27 noch deutlicher hervorzuheben, die κύριοι der Quelle in die παιδία (bem. seinen Ausdruck aus V. 30 statt des τέκνα der Quelle, das er V. 27 adoptirte) verwandelt und durch das vorantretende malerische ὑποκάτω τῆς τραπέζης den Gegensatz ihres Essens zu dem der Kinder markirt, der nur eine Folgerung aus dem πιπτόντων ἀπὸ τ. τραπ. der Quelle ist. Von einem Mifsverständnifs des Matthäus (Scholten S. 71), wonach die Heiden nur von dem Abfall der Juden leben sollen, kann garnicht die Rede sein, da ja der Gedanke bei Marcus ganz derselbe ist.

[2]) Wenn die neuere Auslegung darauf besteht, dafs die Zurückweisung Jesu ernstlich gemeint war und er nur durch den standhaften Glauben der Frau überwunden wurde, so ist

Er spricht aber die Gewährung aus, indem er sie hingehen heifst (also sie entläfst, wie die Jünger Matth. V. 23 verlangen), weil die Bittende nicht gehen wird, ehe sie ihren Zweck erreicht hat, und fügt dann die Verheifsung hinzu, dafs der Dämon aus ihrer Tochter ausgefahren ist und bleibt (bem. das Perf.), wie das Weib es V. 26 erbeten. Durch den Abschlufs der Erzählung in der Urrelation veranlafst, schildert dann Marcus noch in seiner Weise (vgl. 5, 42. 43) die vollständige Erfüllung dieser Verheifsung. Denn V. 30 fortgegangen in ihr Haus, fand sie das Kindlein (bem. das Diminutiv wie V. 25) ruhig daliegend auf das Lager gestreckt (ἐπί c. acc. wie 2, 14) und somit den Dämon, der sie bisher ruhelos umhergetrieben, ausgefahren. Jenes mufste voranstehen, weil sie es allein wirklich vorfand, während dies nur eine daraus sich ergebende Thatsache ist.

5. 7, 31 — 8, 9. Die zweite Speisung.

Den Haupttheil des Stückes bildet die nach der etwas abweichenden petrinischen Ueberlieferung erzählte Speisungsgeschichte, die Marcus als einen zweiten gleichartigen Vorfall auffafst und darstellt. Wieder finden wir Jesum von Tausenden umgeben; wie wenig er aber dazu gethan, diese Volksmassen heranzuziehen, zeigt die einleitende Geschichte (7, 31—37), welche die schon 1, 44. 45 hervorgehobenen vergeblichen Bemühungen Jesu, die Ausbreitung seiner Heilthaten zu verbieten, an einem recht eclatanten Beispiel illustrirt. Alles wirklich Eigenthümliche an ihr sind daher die Vorkehrungen, die Jesus trifft, um seiner Weise in dieser Zeit gemäfs nicht durch die ausnahmsweise gewährte Hülfe umfassendere Ansprüche an seine Volkswirksamkeit zu ermuthigen. Dagegen liegt garkein Grund vor, die Details der Heilung, wie sie hier geschildert werden, für etwas diesem Fall Eigenthümliches zu halten, der in der Unbestimmtheit, wie er hier eingeführt wird, sicher nur bei einer Geschichte, bei der Marcus durch keine Vorlage gebunden war, ein detaillirteres Bild des Heilverfahrens Jesu geben soll, wie es Petrus oft bei dergleichen Fällen geschildert hatte. Jemehr dadurch das Interesse an den Stoffen selbst, auch abgesehen von den leitenden Gesichtspunkten, nach denen Marcus sie zusammenordnet, hervortritt, um so weniger ist hier Veranlassung, nach allegorischen Beziehungen zu suchen[1]).

---

immer nicht zu begreifen, wie ein auf dem göttlichen Heilsrathe beruhender Entschlufs Jesu durch eine menschliche Bitte geändert werden konnte. Es wird also wohl dabei bleiben, dafs er den scheinbar dem Weibe alle Hoffnung raubenden Grundsatz nur aussprach mit dem stillschweigenden Vorbehalt, die dadurch ja nicht ausgeschlossene Ausnahme zu gewähren, wenn der Glaube der Frau sich in dieser Prüfung einer solchen würdig beweise. Marcus aber will durch die Wendung, die er der Sache giebt, hervorheben, dafs Jesus selbst ausnahmsweise unter den Heiden nur wirken kann, wenn dabei die heilsgeschichtliche Prärogative Israels ausdrücklich anerkannt wird. Dagegen ist die weissagende Bedeutung dieser Geschichte für die (gerade von ihm garnicht erwähnten) Jünger (Klst.) lediglich eingetragen und auf die ganz unbegründete Behauptung gestützt, dafs der Erzähler seinen Standpunkt in ihrer Seele nimmt (vgl. dagegen Stud. u. Krit. 1868, S. 725).

[1]) Auf welche ziellose Abwege man damit geräth, zeigen die Versuche von Vlkm. und Klst., die beide hier ein Pendant zur vorigen Geschichte finden, doch so, dafs jener die Geschichte von der Bereitung Israels zur Heilsverkündigung, dieser umgekehrt von der Bekehrung der Heidenwelt deutet.

Matth. 15, 29—31.

V. 29: καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ. V. 30: καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλοὺς τυφλοὺς κωφοὺς κυλλοὺς καὶ ἑτέρους πολλούς, καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, V. 31: ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς καὶ χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας· καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ.

Marc. 7, 31—37.

V. 31: καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως.

V. 32: καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλαλον, καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα.

V. 33: καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ,

V. 34: καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν, καὶ λέγει αὐτῷ· ἐφφαθά, ὅ ἐστιν διανοίχθητι.

V. 35: καὶ ἠνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ εὐθὺς ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει ὀρθῶς.

V. 36: καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον.

V. 37: καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες· καλῶς πάντα πεποίηκεν, [ὡς] καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ ἀλάλους λαλεῖν.

V. 31: Das καὶ Σιδῶνος ist Aenderung nach der conformirten Lesart V. 24, die hier ℵB noch nicht haben. — Zu dem erleichternden πρός statt εἰς vgl. 3, 7. — **V. 32**: Das zu der ältesten Majusk. ist gewifs nicht Verbindungszusatz (Myr.), sondern es ward weggelassen, weil es darnach so scheinen konnte, als sei von zwei Kranken die Rede. — Das τὰς χεῖρας (ℵΔ) ist Conformation nach dem gangbaren Ausdruck (5, 23. 6, 5. 8, 23. 25). — **V. 33**: Das αὐτοῦ nach δακτύλους ward weggelassen (Ti. nach ℵL), weil es neben den beiden auf den Kranken bezüglichen αὐτοῦ doppelt beschwerlich schien. — **V. 35**: Das διηνοίχθησαν ist nach V. 34 conformirt (vgl. zu 1, 9). L hat nur die Tempusform, aber nicht das Compositum aufgenommen. — Das εὐθύς ist in B (vgl. D it. codd.) vor den gleichen Buchstaben des ἐλύθη ausgefallen, in A (Mjsc.) an falscher (scheinbar passenderer) Stelle restituirt. — **V. 36**: Zu εἴπωσιν vgl. zu 6, 8. — Das αὐτοί ist im emendirten Text (A) als lästige Abundanz nach (als αὐτοῖς weggelassen wie 5, 40, in den meisten Majuskeln (Rcpt. Myr.) im ersten Gliede wohl αὐτός) restituirt. — **V. 37**: Das seltene ὡς (statt ὥστε) bei B, das auch bei Herodot so ofte c. inf. als c. indic. vorkommt, fiel wohl leichter aus, als es zugesetzt wurde. — Der Artikel vor ἀλάλους ist Conformation nach dem Parallelgliede (vgl. zu 3, 4).

V. 31 Jeder Zweifel an der Richtigkeit der Lesart in V. 24 mufs schwinden, wenn man sieht, wie geflissentlich Marcus mit Beziehung auf das dortige ἀπῆλθεν εἰς hervorhebt, dafs Jesus wieder aus den Grenzen von Tyrus herausging, freilich nicht um wieder nach Galiläa zurückzukehren, sondern um, im Norden dessen Grenzen umgehend, von Osten her wieder auf den gewöhnlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit zurückzukommen. Also nicht um eine flüchtige Berührung heidnischen Bodens war es ihm zu thun, sondern um eine lange zurückgezogene Wanderung durch Gegenden, wo man ihn nicht kennt und wo er keine Ansprüche an sich und seine Jünger zu fürchten hat. Was er 6, 31 vergeblich suchte, wird er hier reichlich gefunden haben. So zieht er also nördlich nach Sidon; denn blofs an das sidonische Gebiet zu denken (Ew.), ist neben den τὰ ὅρια τοῦ Τύρου doch offenbar kein Grund. Erst dann geht er wieder auf das galiläische Meer zu (bem. das εἰς wie 3, 7), das hier nach der längeren Abwesenheit von

dem gewöhnlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit wieder ausführlich wie 1, 16 bezeichnet werden muſs, aber wieder nicht auf geradem Wege, den Norden Galiläas durchschneidend, sondern so, daſs er inmitten der Dekapolis auf das Meer zukommt. Wahrscheinlich schlug er also von Sidon aus die über den Libanon und Antilibanon führende groſse Straſse nach Damascus ein, das ja Plinius selbst zur Dekapolis rechnet, und kam so wieder an die Ostseite des Sees. Also auch die petrinische Ueberlieferung versetzte die Speisungsgeschichte auf diese Ostseite und daſs der Erzähler ihre Localität hier bereits fixirt, zeigt, daſs er bei dem neuen Abschnitt diese Geschichte hauptsächlich im Blicke hat. Durch den Namen der Dekapolis erinnert Marcus daran, wie Jesus hier schon einmal gewesen, aber der Unempfänglichkeit der Bevölkerung gewichen war und nur einen Zeugen seiner Wunderthat zurückgelassen hatte (5, 17. 20). Jetzt schaaren sich auch hier Tausende um ihn (8, 9); so weit hat sein Ruf (6, 14) nun auch dort die Sprödigkeit gegen ihn überwunden. Natürlich handelt es sich dabei nicht um die Bevölkerung jener verbündeten Griechenstädte, sondern um die jüdische Bevölkerung von Gaulonitis, das unter dem Tetrarchen Philippus stand.

In dem mit εἰς verbundenen ἦλθεν liegt ein dauerndes Thun Jesu, und somit ist V. 32
auch hier eine Situation, wie sie sonst die Imperf. schildern, (wenn auch indirect) gegeben, in welche Marc. mit dem praes. hist. einsetzen kann. Während Jesus also auf das galiläische Meer zuwandert, bringt man (2, 3) ihm einen Kranken, der taub und stumm war; denn da μογιλαλος Jes. 35, 6 (LXX) für אִלֵּם steht und V. 37 sichtlich auf die Heilung eines ἄλαλος zurückblickt, so wird man nicht bloſs an eine schwere, undeutlich stammernde Sprache (de W. Bl. und noch Klst.) denken dürfen als Folge der Verschlossenheit seines Gehörs. Da der Unglückliche also weder von Jesu hören und so zur Hoffnung auf Heilung durch ihn angeregt werden kann, noch selbst eine Bitte aussprechen, so müssen Andere, die von dem Nahen des wunderbaren Helfers gehört haben, ihn zu Jesu bringen und für ihn bitten, Jesus möge (ἵνα nach παρακαλεῖν wie 5, 10) ihm die Hand auflegen. Da Jesus sonst unter Handauflegung zu heilen pflegte (6, 5), so setzt man wie 5, 23 voraus, daſs er es auch hier thun werde. Zunächst nun V. 33
nahm Jesus den Kranken von dem Volke abgesondert bei Seite. Er fand sich also hier sofort wieder von einer Volksmasse umgeben und da das κατ' ἰδίαν (4, 34. 6, 31. 32) ausdrücklich dahin näher bestimmt wird, daſs es sich um die Trennung von dieser handelt, so schlieſst dasselbe so wenig die Anwesenheit der Begleiter des Kranken (vgl. V. 36), wie die der Jünger aus. Man meint nun, Jesus thue dies, um nicht durch das Getümmel gestört zu werden (Bl.), sei es, daſs man einen ungestörten Rapport zwischen ihm und dem Kranken zur Wirksamkeit seiner Heilmethode gerade bei diesem Kranken für erforderlich hält (Myr.), sei es, daſs man eine Störung des beabsichtigten Glaubenseindrucks fürchtet (Fr. Olsh.), oder noch am besten mit Klst. annimmt, daſs der stumpfe, unempfindliche Kranke auf den Gedanken gebracht werden sollte, man habe ihn Jesu zu einem besonderen Thun überlassen. Aber diese Annahmen sind doch ebenso willkürlich wie die, daſs es bloſs zum Mysteriösen der Wundererzählung des Schriftstellers gehöre (de W.) oder daſs derselbe die Aufmerksamkeit auf die besondere Art der Wunderheilung richten wolle (Br. S. 58). Nach dem Pragmatismus des Marcus (vgl. V. 36)

ist es lediglich die Absicht Jesu, nicht durch eine vor allem Volke verrichtete Heilung erneute Anprüche an seine Heilwirksamkeit zu erregen, die Jesus hier so wenig wie im Heidenlande (7, 24) wieder aufnehmen will und in dieser ganzen Zeit nicht wieder aufnimmt (vgl. zu 6, 34. 56).

Die im Folgenden so genau beschriebenen Manipulationen Jesu dürfen schon darum nicht wie gewöhnlich als etwas dieser Heilung Eigenthümliches gedacht werden, weil die einzige von Marcus selbstständig und detaillirt erzählte Heilungsgeschichte (Cp. 8) ganz ähnliche zeigt und weil bei einer ganz eigenthümlichen Heilungsgeschichte Marcus sicher auch den Namen des Geheilten und mancherlei persönliche Details zu berichten gewufst hätte. Wie darum V. 32 nur in der allerallgemeinsten Form die an Jesum gebrachte Bitte berichtet wird, so soll auch im Folgenden nur an diesem einzelnen Falle das Heilverfahren Jesu, wie es in ähnlichen Fällen wohl meist das gleiche war, illustrirt werden. Zuerst nämlich legte Jesus (bem. das colorirte *ἔβαλεν*, vgl. 2, 22. 4, 26 und das *ἐκβάλλειν* 1, 12. 43) seine Finger in die Ohren des Kranken, da allerdings wohl die (V. 32 auch zuerst genannte) Taubheit sein primäres Uebel war (Klst.), das aber, wenn z. B. von frühster Kindheit an eingetreten, auch völlige Sprachlosigkeit zur Folge haben konnte. Sodann spie er, natürlich nicht auf die Zunge des Kranken (Myr.), was durchaus gesagt sein müfste, da man contextgemäfs nur das berührende Organ ergänzen kann, sondern auf seine Finger, mit denen er dann die Zunge des Kranken berührte (Bl. Klst.). Die Hypothese, dafs Jesus sich aus pädagogischen Gründen des Speichels bediente (Bl. Myr.), entwickelt noch am besten Klst., indem er an eine Zeichensprache denkt, welche dem Taubstummen andeuten sollte, dafs die Heilung vom Munde Jesu ausgehen werde. Allein warum berührt er dann nicht vor Allem die Ohren mit Speichel, die ja auch nach Klst. der Sitz des primären Uebels sind? Ohne willkürliches Symbolisiren, wie es am kecksten Vlkm. übt, kann man nur annehmen, dafs Jesus sich seines Speichels, wie die Jünger des Oels (6, 13) als eines wirklichen Heilmittels bedient habe, dessen wunderbare Wirkung freilich von oben kam. Denn auch das Aufblicken zum
V. 34 Himmel kann keine bloſse Zeichensprache für den Kranken (Klst.) gewesen sein, da es nur die begleitende Geberde zu dem für den Taubstummen nicht vernehmlichen Aufseufzen ist, woraus weiter folgt, dafs dieses kein Seufzen schmerzlichen Mitgefühls (Myr.), sondern ein an Gott gerichtetes Gebetsseufzen war, welches schon darum nicht bloſs auf den Kranken berechnet sein kann, sondern ernstlich gemeint sein muſs. Von Gott erbittet er die Wirkung seiner heilkräftigen Berührung wie der Anwendung jenes Heilmittels und, der Erhörung gewifs, spricht er sofort das Wort, das den wunderbaren Eintritt völliger Genesung constatirt, indem es den Kranken, der den Eindrücken der Aufsenwelt, soweit es das Gehör betrifft, so lange verschlossen war, sich denselben wieder öffnen heifst (vgl. 5, 41). Das gräcisirte aramäische אִתְפַּתַּח (Imp. Ethpael), das Marcus wie 3, 17 verdollmetscht, kann nur künstlich mit auf die Zunge (Myr.) bezogen werden; gerade darin, dafs Jesus den Tauben anredet, liegt, dafs er bereits genesen ist und an diesem Wort zuerst zum Bewufstsein davon erwachen soll. Darum heifst
V. 35 es auch zunächst, dafs seine Gehörwerkzeuge (bem. das *ἀκοαί* im Unterschiede von *ὦτα* V. 33 sich öffneten und dann erst, dafs sofort die Zunge, die in Folge der Unfähigkeit

des Tauben sich verständlich zu machen, nie zum Sprechen gebraucht und daher wie gelähmt war, von dem Bande, womit sie gleichsam gebunden, gelöst wurde. Aber wenn man dies auch etwa ein Oeffnen des Bandes nennen könnte, so doch gewifs nicht ein Oeffnen der Zunge. Das εὐθύς, das wie so oft den sofort wahrnehmbaren, vollen Erfolg der Heilung einführt, konnte natürlich garnicht vor ἠνοίγησαν stehen; denn dafs zugleich mit dem Worte Jesu seine Ohren geöffnet wurden, liegt ja schon in der Anrede Jesu, war aber für die Anwesenden nicht wahrnehmbar; dafs aber das Band seiner Zunge gelöst ward, konnten dieselben freilich wahrnehmen, da er in Folge dessen sofort redete und zwar wie Marcus, bei der Art seines Redens schildernd verweilend (bem. das Imp. und dazu 1, 31), sagt, ganz ordentlich, d. h. nicht etwa in stammelnden Lauten, wie es auch ein Taubstummer wohl versucht, sondern völlig normal.

Da von einer Rückkehr zu den Anwesenden nichts gesagt ist (Myr.) und Jesus V. 36
nach V. 33 nur zu dem ὄχλος zurückgekehrt sein könnte, für den das folgende Verbot sinnlos gewesen wäre, so kann dasselbe nur an den Geheilten und seine Begleiter (V. 32) gerichtet sein. Er gebot, sie sollten (bem. das ἵνα wie nach dem befehlenden εἶπεν 3, 9) Niemanden sagen, sc. dafs der Kranke von Jesu geheilt sei. Nach V. 33 bedarf dies keiner künstlichen Motivirung, wie sie Klst. giebt, und wie sie schon durch die unzweideutige Parallele 1, 44 verurtheilt wird. Jedes Weitererzählen der Heilthat konnte nur neue Ansprüche an die Heilthätigkeit Jesu herbeiführen, die er, wie Marcus immer aufs Neue hervorhebt, in dieser Zeit nicht wieder aufnehmen wollte. Nun begreifen wir auch, warum er so eingehend im Folgenden schildert (bem. die Imperff.), wie trotzdem, dafs Jesus Alles aufs Sorgfältigste vermied und zu verhindern suchte, was ihn wieder in die Volkswirksamkeit hineinziehen konnte, dennoch der Ruf seiner Heilwunder immer wieder die Massen entzündete und so abermals die Tausende herbeiführte, von denen wir ihn bei der Speisung umgeben finden. Dadurch tritt dieser Abschnitt in eine gewisse Parallele zu der Einleitung der ersten Speisungsgeschichte (6, 30—34), die auch zeigte, wie es ohne sein Zuthun, ja wider seinen Willen zu jener Volksversammlung kam. Im Gegensatze zu jenem Verbote (δέ) nämlich, das Marcus, wie das Imp. zeigt, als ein in allen ähnlichen Fällen wiederholtes betrachtet (vgl. 1, 44), schildert er nun, wie, soviel er ihnen auch (zu schweigen) gebot, eben sie, die auf dies Gebot hätten schweigen sollen (bem. das betonte αὐτοί), nur in um so viel überreicherem Mafse verkündigten (1, 45. 5, 20), was er ihnen zu verschweigen geboten und was sie überhaupt nach V. 32 schon vorher von ihm gehört haben mufsten. Das μᾶλλον steigert wie auch bei den Griechen den Comp., der schon an sich bei dem ein das Gewöhnliche übersteigendes Mafs bezeichnenden περισσόν etwas Hyperbolisches hat, und deutet in seiner Correlat. zu ὅσον an, dafs nicht nur in demselben, sondern in noch höherem Grade, als er das Gebot immer dringlicher wiederholte, sie ihren schon übermäfsigen Eifer nur noch immer mehr steigerten. Natürlich ist dies nicht in strengem Sinne zu nehmen, als ob wirklich das Verbot nur um so mehr zu seiner Uebertretung reizte, sondern es soll nur der Contrast seiner ernstlichen Bemühungen und ihres Thuns, das wie ein verdoppelter Eifer sie zu vereiteln erschien, farbenreich hervorgehoben werden. Der Erfolg konnte nicht ausbleiben. Wie sonst über seine Lehre (1, 22. 6, 2), so geriethen sie jetzt (die solches V. 37

durch welche die entscheidenden Momente verdunkelt sind. Indem aber V. 18 der Ausdruck des Parabelspruchs sofort durch das wiederholte *ἐκ τοῦ στόματος* und das aus Marcus anticipirte *ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται* erläutert wird, entsteht der Schein, als sei nur von Wortsünden die Rede, während doch nachher mit Marcus auch ganz andere aufgezählt werden, und kehrt nun das *ἐκ τῆς καρδ. ἐξέρχ.* V. 19 pleonastisch noch einmal wieder. Der bedeutsame Artikel vor *διαλογ. πον.* wird weggelassen, weil die folgenden Stücke artikellos sind, und diese werden nach dem Dekalog geordnet (bem. das 5. 6. 7. Gebot); um den *βλασφημίαι* die Beziehung auf das 8. Gebot zu sichern, wird die eigentliche Uebertretung desselben (*ψευδομαρτυρίαι*) voraufgeschickt. Alles aber, was bei Marc. über den Dekalog hinausgeht, wird weggelassen, so daſs nun der Lasterkatalog wenigstens mit Wortsünden schlieſst. An den Abschluſs bei Marc. wird endlich noch ein Rückblick auf den Ausgangspunkt des Streites angefügt, obwohl selbst bei Marcus die Ausführung der Deutung weit über den zunächst gegebenen Anlaſs hinausführt, so daſs sich auf allen Punkten der Matthäustext als schriftstellerische Bearbeitung der Marcusparallele darstellt.

4. 7, 24—30. Jesus im Heidenlande.

Wenn Marcus im folgenden Stück die Geschichte von dem cananäischen Weibe anreiht, welche er nach Jahrb. 1865, S. 331 der apostolischen Quelle entlehnt[1]), so hat doch erst er sie in eine Wanderung Jesu über die Grenzen des jüdischen Landes hinaus verflochten, welche ganz in diesen das Wanderleben Jesu schildernden Theil gehört, weil sich in ihr am deutlichsten zeigt, wie er jetzt die Ansprüche an seine Volkswirksamkeit zu vermeiden sucht. Was den Erzähler aber bewog, die Geschichte hier anzureihen, war wahrscheinlich dies, daſs Jesus hier die im vorigen Stück ausgesprochenen Grundsätze praktisch bewährt, indem er sich nicht scheut, das unreine Heidengebiet und selbst ein heidnisches Haus zu betreten, worin der scrupulöse Jude nur eine Befleckung sehen konnte, ohne deshalb freilich anders als ausnahmsweise seine dem Volke Israel zunächst bestimmte Wirksamkeit den Heiden zuzuwenden. Das Stück bildet also einen Anhang zum vorigen, mit dem man es auch geradezu verbinden könnte.

Matth. 15, 21—28.	Marc. 7, 24—30.
V. 21: *καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.*	V. 24: *ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν·*
V. 22: καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα* ἔκραζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγατήρ μου κακῶς δαιμονίζεται. V. 23: ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες·	V. 25: *ἀλλὰ εὐθὺς ἀκούσασα* γυνὴ *περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, εἰσελθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·*

[1]) Daſs hier in vielen Punkten die Darstellung des Matthäus ursprünglicher sei, müssen selbst Ew. S. 266, Holtzm. S. 85, Scholten S. 157 anerkennen; aber sie helfen mit einer Zurücktragung derselben in den Urmarcus, ohne doch damit die Spuren eines unserem Marcus fremdartigen Erzählungstypus erklären zu können, welche von anderer Seite her denselben Beweis liefern.

ἀπόλγcον αὐτὴν, ὅτι κράζει ὄπιcθεν ἡμῶν. V. 24: ὁ δὲ ἀποκριθεὶc εἶπεν· οὐκ ἀπεcτάλην εἰ μὴ εἰc τὰ πρόβατα τὰ ἀπωλωλότα οἴκου Ἰcραήλ. V. 25: ἡ δὲ ἐλθοῦcα προcεκύνει αὐτῷ λέγουcα· κύριε, βοήθει μοι. V. 26: ὁ δὲ ἀποκριθεὶc εἶπεν· οὐκ ἔξεcτιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖc κυναρίοιc.

V. 27: ἡ δὲ εἶπεν· ναί, κύριε· καὶ [γὰρ] τὰ κυνάρια ἐcθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆc τραπέζηc τῶν κυρίων αὐτῶν.

V. 28: τότε ἀποκριθεὶc ὁ Ἰηcοῦc εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη cου ἡ πίcτιc· γενηθήτω cοι ὡc θέλειc.

καὶ ἰάθη ἡ θυγατὴρ αὐτῆc ἀπὸ τῆc ὥραc ἐκείνηc.

V. 26: *ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνις, Σύρα Φοινίκισσα τῷ γένει, καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.*

V. 27: *καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα· οὐ γάρ ἐcτιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖc κυναρίοιc βαλεῖν.*

V. 28: *ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· ναί, κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆc τραπέζηc ἐcθίουcιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.*

V. 29: *καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός cου τὸ δαιμόνιον.*

V. 30: *καὶ ἀπελθοῦcα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.*

V. 24: Das im emendirten Text sehr auffallende *καί* statt *δέ* (vgl. zu 6, 50) erklärt sich wohl aus der Conformation nach Matthäus, wie sie vollständig D bietet (*καὶ ἀναστὰς ἐκεῖθεν*) und von A (*καὶ ἐκεῖθ. ἀναστ.*) nur unvollständig aufgenommen ist. — Das *μεθόρια* des emendirten Textes, das entweder die Harmonie mit Matthäus herstellen oder den anstöfsigen Besuch Jesu im Heidenlande entfernen soll, aufzunehmen, weil dies gut griechische Wort sonst im neuen Testament nicht vorkommt (Myr.), ist garkein Grund (vgl. zu 2, 4). Dagegen ist das *καὶ Σιδῶνος* schon in den ältesten Majuskeln aus Matthäus eingekommen. Eine Reflexion auf 7, 31 (Klst.) ist diesen Textzeugen garnicht zuzutrauen. — Der Artikel vor *οἰκίαν* ist nach V. 17 conformirt, wo D auch *οἰκίαν* liest; das *ἠθέλησεν* (Ti. Vlkm. nach ℵΔ) nach den umstehenden Aoristen (vgl. zu 2, 15). — Die im neuen Testament ungewöhnliche ionische Form *ἠδυνάσθη* ist durch ℵB bezeugt. — **V. 25**: Der emendirte Text hat *γάρ* statt *ἀλλά* wie 6, 52 und entfernt das pleonastische *αὐτῆς*, wie nach ihm schon ℵ (vgl. zu 1, 44); dagegen ist der Wegfall des *εισ—* in *εισελθ.* (B und nach ihm ADMjsc.) gerade in den ältesten Majuskeln zu häufig, um etwa das *εἰς* als Näherbestimmung mit Bezug auf V. 24 zu betrachten. — **V. 26**: Zur Herstellung der bei Marcus gewöhnlichen Wortfolge (*ἦν δὲ γυνή*) vgl. zu 2, 23. — Das *Σύρα Φοινίκισσα* ward eher in ein Wort zusammengezogen (Ti. Myr. nach ℵALΔ: *συροφοινίκισσα*), als dieser gangbare Ausdruck getrennt. — **V. 27**: Das unverstandene Imp. (vgl. zu 1, 18) ward theils in das gangbare Präsens (D), theils in den Aorist (AMjsc.) geändert. Zu dem ergänzten Subject vgl. zu 1, 41; zu der Umstellung der Copula und des Objectsdativs vgl. zu 1, 33 und 1, 37. — **V. 28**: Zu dem *καί* ward theils das *γάρ* aus Matthäus (ALMjsc.), theils ein *ἀλλά* (D) hinzugefügt, um die logische Verbindung der Sätze zu verdeutlichen; das scheinbar correctere *ἐσθίει* (AMjsc.) ist aus Matthäus. — **V. 29**: Die Heraufnahme des *τὸ δαιμόνιον* zum Verbum ist Vereinfachung der Wortfolge (vgl. zu 2, 3). — **V. 30**: Die Umstellung der Versglieder im emendirten Text beruht auf der Reflexion, dafs das (ruhige) Daliegen des Kindes Folge seiner Befreiung von dem Dämon war. Das *ἐπὶ τὴν κλίνην* schien zu dem Perf. pass. nicht wohl zu passen (vgl. 13, 2) und das *τὴν θυγατέρα*, das D allein aus dem emendirten Texte erhalten, ist aus V. 29. Um so weniger kann der Text, der diese Aenderungen einschliefst, der ursprüngliche sein und die Umstellung durch falsche Restitution des ausgefallenen Gliedes (Myr.) erklärt werden.

Da Marcus kaum je das *δέ* rein metabatisch gebraucht (vgl. Vlkm.), stellt dasselbe wohl auch hier den Aufbruch Jesu nach den heidnischen Gebieten als die thatsächliche Erklärung, wie er das Betreten desselben nicht für profanirend erachte, ausdrücklich der Belehrung der Jünger gegenüber, welche gezeigt hat, was wahrhaft profanirend sei. Daher wird auch nicht auf den Abschied von der Landschaft Genezareth (Myr. Klst.), sondern, wie das *ἀναστάς* (2, 14) zeigt, auf den Aufbruch aus dem Hause (7, 17), wo er (sitzend) die Jünger gelehrt hatte, reflectirt (vgl. das *ἐκεῖθεν* 6, 1). Er begab sich fort in die Grenzen (5, 17) von Tyrus; denn das *εἰς* im Sinne von versus zu neh- V. 24

men (Fr. Olsh.), wie es allerdings 3, 7 steht, verbietet 7, 31, wo Jesus sich innerhalb dieser Grenzen befindet. Das Haus, in das er dort eingeht, ist also ein heidnisches, dessen Betreten den strengen Juden als eine der schlimmsten (levitischen) Verunreinigungen galt (vgl. Act. 11, 3). Freilich that er es nicht, um etwa im Heidenlande (wohin sein Ruf bereits gedrungen war, vgl. V. 25) eine Wirksamkeit zu beginnen; denn er wollte, dafs Niemand sein Dasein (bem. das Fehlen des Objects wie 6, 33) erfahre (falsch Fr. Ew.: er wollte Niemanden kennen). Von dem Imperf., das seinen ständigen Wunsch, dort incognito zu bleiben, schildert, geht Marcus mit der Bemerkung, dafs er nicht verborgen bleiben konnte, zur folgenden Geschichte über und zwar im Aorist, da er dabei bereits den mit ἀλλά gegenübergestellten einzelnen Vorfall im Blicke hat. Dagegen soll das οὐδένα ἤθελεν γνῶναι gewifs nicht die folgende Weigerung Jesu (V. 27) anders motiviren, als sie in seiner Quelle motivirt war (de W. Hlg. Br. S. 56), da er ja dort denselben Weigerungsgrund angiebt. Vielmehr gehört diese Bemerkung mit zu den in diesem Theile je länger je häufiger wiederkehrenden Zügen, welche beweisen, dafs der Zweck seines unsteten Wanderlebens war, sich von der eigentlichen Volkswirksamkeit zurückzuziehen, um sich ganz den der Belehrung so bedürftigen Jüngern (6, 52. 7, 18) zu widmen. Eben darum zog er sich sogar auf heidnisches Gebiet zurück, wo er selbstverständlich nicht die Absicht haben konnte, eine Wirksamkeit zu beginnen.

Matthäus, der Jesum 15, 12 nicht in ein Haus einkehren liefs, mufs natürlich das ἀναστάς in das unbestimmte ἐξελθών (sc. aus der Landschaft Genezareth: 14, 34) verwandeln und denkt als Motiv der Reise nach dem entlegenen Westen das Entweichen vor den Pharisäern, mit denen er eben aufs Neue in Conflict gerathen war (vgl. 4, 12. 14, 13 und besonders 12, 15). In ein Haus kann er Jesum nicht eintreten lassen, da die folgende Geschichte nach der Urrelation, die er aufnimmt (V. 23), offenbar auf der Strafse spielt. Jesus befindet sich also noch auf dem Wege εἰς τὰ μέρη (2, 22) Τύρου καὶ Σιδῶνος (wie er wegen Marc. 7, 31 hinzufügt), und zwar ist dies nach V. 22 (ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων) so gedacht, dafs er die Grenze noch nicht überschritten hat. Da Matth. auch Marc. 7, 31 geändert hat, so ist klar, dafs auch er bereits an dem Betreten des heidnischen Bodens Anstofs nimmt und Jesum nur bis an die Grenzen jener Heidenländer kommen läfst. Ebenso hat die Hervorhebung des vereitelten Incognito Jesu für ihn keine Bedeutung mehr.

V. 25 Jesus konnte also nicht verborgen bleiben, sondern wurde sofort von einer Hülfesuchenden ausgefunden. Ein Weib nämlich hatte von ihm gehört, dessen Töchterlein (bem. das pleonastische αὐτῆς wie 1, 7) von einem unreinen Geiste besessen war (3, 30), und fiel, nachdem sie eingetreten (in das Haus V. 24), zu seinen Füfsen (3, 11. 5, 33).

V. 26 Nun erst wird mit dem dafür gebräuchlichen δέ (vgl. zu 1, 30) eine orientirende Bemerkung beigebracht, welche uns das Weib als eine Heidin erkennen lehrt. Marcus bezeichnet nämlich das cananäische Weib seiner Quelle näher als eine Hellenin, welche dem zur Provinz Syrien gehörigen Phönicien (im Unterschiede von den Λιβυφοίνικες) von Geburt angehörte (vgl. selbst Scholten S. 157). Bem. wie die dreifache Bezeichnung ihrer Abstammung von dem umfassendsten zu dem engsten Begriff fortschreitet. Da aber der eine Bitte ausdrückende Fufsfall schon V. 25 erwähnt war, so fährt er in dem erläuternden Imperfect lediglich fort zu beschreiben, welches der Gegenstand ihrer

Bitte war. Sie bat ihn, er möge (bem. das ἵνα, wie nach παρακαλεῖν: 5, 10) den Dämon austreiben aus ihrer Tochter[1]). Wenn nun Marcus die Antwort Jesu mit einem ἔλεγεν V. 27 einleitet, so ist ihm diese principielle Erklärung Jesu so wenig die eigentliche Pointe der Erzählung, daſs er sie vielmehr, ganz dem ἠρώτα parallel, nur unter den Momenten aufführt, welche die Bedeutung des Wortes des Weibes (V. 28), auf das er nach V. 29 alles Gewicht legt, erläutern sollen. Denn zu diesen gehört auſser der Thatsache, daſs das Weib eine Heidin war und eine Heilthat erbeten hatte, wie er sie in Israel zu gewähren pflegte, endlich auch dies, daſs Jesus dieselbe principiell verweigert hatte. Hier ist nun aber klar, daſs Marcus die Erklärung Jesu über seinen Beruf an Israel (Matth. V. 24) gelesen hat und dieselbe also nicht vom ersten Evangelisten nach Matth. 10, 6 eingeschaltet sein kann (Holtzm. S. 192, Scholten S. 34); denn auch er, der ja nach der Verkürzung im Eingange, Matthäus V. 24 und V. 26 zusammenziehen muſs, schickt ja letzterem eine principielle Erklärung voran, nur daſs er dieselbe in die Bildsprache des zweiten Ausspruchs übersetzt und zur Abwehr particularistischen Miſsverständnisses die darin geltend gemachte Prärogative Israels auf das heilsgeschichtliche πρῶ Ἰουδαίῳ πρῶτον (Röm. 1, 16) einschränkt. So augenscheinlich dies eine reflexionsmäſsige Aenderung ist, wie selbst die entschlossensten Marcusfreunde zugeben, ohne freilich die nothwendige Consequenz daraus zu ziehen, daſs demnach der in ihr geänderte Ausspruch Matth. 10, 24 ursprünglich sein muſs, so wenig paſst sie in den Organismus der ganzen Geschichte, weil sie die Auskunft der Frau gewissermaſsen anticipirt und so dem Contrast zwischen der völligen Abweisung Jesu und der kühnen Deduction der Frau die Spitze abbricht; aber im Widerspruch mit ihr (Scholt.) steht sie keineswegs. Laſs zuerst die Kinder gesättigt werden; denn es ist nicht schön (bem. das dem Marcus eigenthümliche καλόν ἐστιν statt des ἔξεστιν der Quelle), zu nehmen das Brod der Kinder und es den Hündlein vorzuwerfen (bem. die nachdrückliche Voranstellung des τοῖς κυναρίοις). Die Bilderrede bezeichnet das vom Messias gebrachte Heil, wie es sich zunächst in seinen Heilthaten darstellt, als das den Kindern des Hauses gehörige Brod, auf welches die Hausthiere — denn das sind die Stubenhündchen, wie schon die Quelle durch den Gebrauch des Diminutivs andeutete —, obwohl sie nach jenen zunächst in Betracht kommen mögen, keinen Anspruch haben, so lange dadurch den Kindern irgend etwas entzogen wird. Mit der wegwerfenden Bezeichnung der (unreinen) Heiden als Hunde, die selbst Myr. noch herbeizieht, hat also der para-

---

[1]) Bis auf das ἀπὸ τ. ὁρίων ἐκείν. ἐξελθ., das offenbar ein auf die aus Marcus entlehnte Einleitung bezüglicher Zusatz ist, hat Matth. die Urrelation sicher im Wesentlichen genau erhalten. Da nun Marcus nach V. 24 (εἰς οἰκίαν) die Intervention der Jünger (Matth. V. 23), welche voraussetzt, daſs die Scene auf der Straſse spielt, fortlassen muſste und so diesmal einen verkürzten Text bietet, so ging er von Matth. V. 22 gleich zu V. 25 über. Bem. die Umschreibung des προσεκύνει wie 1, 40. 5, 22, den harten Zusammenstoſs des der Quelle entnommenen (εἰσ)ελθοῦσα mit dem vorgeschobenen ἀκούσασα wie 5, 27, das aus V. 23 nachklingende ἠρώτα (das bei Marcus sonst nie „bitten“ heiſst), und in dem (aus der Angabe des Leidens V. 22 entlehnten) Inhalt der Bitte das δαιμόνιον (neben dem selbstständigen πν. ἀκαθ. V. 25) und θυγατήρ (neben dem dem Marcus so beliebten, aber den Verhältnissen nicht sehr angemessenen θυγάτριον V. 25) der Quelle. Die Anrufung als Davidsohn, ohnehin im Munde der Heiden auffällig, muſste Marcus weglassen, weil er Jesum noch nirgends im Volke als Messias hat erkennen und bezeichnen lassen (vgl. 6, 14. 15).

bolische Ausdruck, wie schon das Diminutiv zeigt, garnichts zu thun. Nicht weil die Heiden Hunde sind, sollen sie zunächst nichts bekommen, sondern weil im Verhältnifs Israels und der Heiden zum messianischen Heil eine analoge Ordnung waltet, wie bei der Austheilung des Brodes am Familientisch. Unmöglich also kann Jesus durch seine Wanderung ins Heidenland sich der Wirksamkeit in Israel, das den ersten Anspruch an seine Thätigkeit hat, entziehen, um dort nun die gleiche Wirksamkeit zu beginnen.

V. 28 Nun erst nimmt Marcus den Faden der Erzählung wieder auf, indem er den Gegensatz der zuversichtlichen Antwort des Weibes zu dem scheinbar ganz abweisenden Worte Jesu durch δέ markirt. Schon dafs sie überhaupt noch antwortete, hebt er hervor und bringt dann im Wesentlichen mit seinem λέγει das Wort der Urrelation[1]), in welchem sie zunächst den Vorzug Israels auf Grund des von Jesu gebrauchten Bildes vollkommen anerkennt. Dann aber, eine andere Seite desselben Bildes urgirend, folgert sie, dafs doch auch die Hündlein, freilich nicht am Tische, wie die Kinder, für welche die Mahlzeit hergerichtet ist, aber unter dem Tische essen (bem. den Plural nach dem Ntr. plur., weil ja Personen gemeint sind und dazu 3, 11) von den Bröcklein (ψιχίον, Diminutiv von ψίξ), die immerhin auch wie das Brod selbst (V. 27) den Kindern gehören, aber doch eben den Hündchen unter dem Familientisch zugeworfen zu werden pflegen. Von diesen Brocken aber können die Hündlein essen, auch während die Kinder speisen, also noch ehe dieselben satt geworden sind (V. 27). Das Asyndeton, mit welchem diese Wendung des Bildes dem „Ja, Herr" sich anschliefst, markirt treffend die Art, wie auch im Ausdruck jeder Schein eines Widerspruchs gegen die Darstellung Jesu von dem Verhältnifs Israels und der Heiden vermieden werden soll. Vielmehr will das Weib andeuten, dafs dies Verhältnifs nicht geleugnet, sondern nur bestätigt sei, wenn aus dem Reichthum der Heilswohlthaten, der Israel durch ihn bereitet ist, eine einzelne ausnahmsweise einer Heidin zufällt, welche den Heilsbesitz Israels nicht mindert und seinen Heilsgenufs nicht stört.

V. 29 Die Urrelation schlofs damit, dafs Jesus wegen der hohen Glaubenszuversicht, die sich in dem Beharren auf ihrer Bitte aussprach, die Gewährung zusagte und dafs diese in der sofortigen Heilung der Tochter sich erfüllte (vgl. Matth. 8, 10. 13. 9, 22). Bei Marcus dagegen, der auf das Wort der Frau den Hauptaccent in der Erzählung legt, gewährt Jesus die Bitte um dieses Wortes willen, das aber nicht wegen der darin enthaltenen Zuversicht (Myr.) oder Demuth (Bl.) in Betracht kommt, sondern wegen der richtigen Erfassung des Sinnes, in welchem Jesus allein die Bitte gewähren kann[2]).

---

[1]) Das in der apostolischen Quelle so häufige ναί (Matth. 9, 28. 11, 9. 26) und das von ihm sonst absichtlich vermiedene κύριε (vgl. 1, 40. 4, 38), das nach V. 22 bei Matthäus ursprünglich ist, hat Marcus nur hier. Sonst hat er nur, um die Beziehung auf die Bilderrede V. 27 noch deutlicher hervorzuheben, die κύριοι der Quelle in die παιδία (bem. seinen Ausdruck aus V. 30 statt des τέκνα der Quelle, das er V. 27 adoptirte) verwandelt und durch das vorantretende malerische ὑποκάτω τῆς τραπέζης den Gegensatz ihres Essens zu dem der Kinder markirt, der nur eine Folgerung aus dem πιπτόντων ἀπὸ τ. τρ. der Quelle ist. Von einem Mifsverständnifs des Matthäus (Scholten S. 71), wonach die Heiden nur von dem Abfall der Juden leben sollen, kann garnicht die Rede sein, da ja der Gedanke bei Marcus ganz derselbe ist.

[2]) Wenn die neuere Auslegung darauf besteht, dafs die Zurückweisung Jesu ernstlich gemeint war und er nur durch den standhaften Glauben der Frau überwunden wurde, so ist

Er spricht aber die Gewährung aus, indem er sie hingehen heifst (also sie entläfst, wie die Jünger Matth. V. 23 verlangen), weil die Bittende nicht gehen wird, ehe sie ihren Zweck erreicht hat, und fügt dann die Verheifsung hinzu, dafs der Dämon aus ihrer Tochter ausgefahren ist und bleibt (bem. das Perf.), wie das Weib es V. 26 erbeten. Durch den Abschlufs der Erzählung in der Urrelation veranlafst, schildert dann Marcus noch in seiner Weise (vgl. 5, 42. 43) die vollständige Erfüllung dieser Verheifsung. Denn V. 30 fortgegangen in ihr Haus, fand sie das Kindlein (bem. das Diminutiv wie V. 25) ruhig daliegend auf das Lager gestreckt (ἐπί c. acc. wie 2, 14) und somit den Dämon, der sie bisher ruhelos umhergetrieben, ausgefahren. Jenes mufste voranstehen, weil sie es allein wirklich vorfand, während dies nur eine daraus sich ergebende Thatsache ist.

5. 7, 31 — 8, 9. Die zweite Speisung.

Den Haupttheil des Stückes bildet die nach der etwas abweichenden petrinischen Ueberlieferung erzählte Speisungsgeschichte, die Marcus als einen zweiten gleichartigen Vorfall auffafst und darstellt. Wieder finden wir Jesum von Tausenden umgeben; wie wenig er aber dazu gethan, diese Volksmassen heranzuziehen, zeigt die einleitende Geschichte (7, 31—37), welche die schon 1, 44. 45 hervorgehobenen vergeblichen Bemühungen Jesu, die Ausbreitung seiner Heilthaten zu verbieten, an einem recht eclatanten Beispiel illustrirt. Alles wirklich Eigenthümliche an ihr sind daher die Vorkehrungen, die Jesus trifft, um seiner Weise in dieser Zeit gemäfs nicht durch die ausnahmsweise gewährte Hülfe umfassendere Ansprüche an seine Volkswirksamkeit zu ermuthigen. Dagegen liegt garkein Grund vor, die Details der Heilung, wie sie hier geschildert werden, für etwas diesem Fall Eigenthümliches zu halten, der in der Unbestimmtheit, wie er hier eingeführt wird, sicher nur bei einer Geschichte, bei der Marcus durch keine Vorlage gebunden war, ein detaillirteres Bild des Heilverfahrens Jesu geben soll, wie es Petrus oft bei dergleichen Fällen geschildert hatte. Jemehr dadurch das Interesse an den Stoffen selbst, auch abgesehen von den leitenden Gesichtspunkten, nach denen Marcus sie zusammenordnet, hervortritt, um so weniger ist hier Veranlassung, nach allegorischen Beziehungen zu suchen[1]).

---

immer nicht zu begreifen, wie ein auf dem göttlichen Heilsrathe beruhender Entschlufs Jesu durch eine menschliche Bitte geändert werden konnte. Es wird also wohl dabei bleiben, dafs er den scheinbar dem Weibe alle Hoffnung raubenden Grundsatz nur aussprach mit dem stillschweigenden Vorbehalt, die dadurch ja nicht ausgeschlossene Ausnahme zu gewähren, wenn der Glaube der Frau sich in dieser Prüfung einer solchen würdig beweise. Marcus aber will durch die Wendung, die er der Sache giebt, hervorheben, dafs Jesus selbst ausnahmsweise unter den Heiden nur wirken kann, wenn dabei die heilsgeschichtliche Prärogative Israels ausdrücklich anerkannt wird. Dagegen ist die weissagende Bedeutung dieser Geschichte für die (gerade von ihm garnicht erwähnten) Jünger (Klst.) lediglich eingetragen und auf die ganz unbegründete Behauptung gestützt, dafs der Erzähler seinen Standpunkt in ihrer Seele nimmt (vgl. dagegen Stud. u. Krit. 1868, S. 725).

[1]) Auf welche ziellose Abwege man damit geräth, zeigen die Versuche von Vlkm. und Klst., die beide hier ein Pendant zur vorigen Geschichte finden, doch so, dafs jener die Geschichte von der Bereitung Israels zur Heilsverkündigung, dieser umgekehrt von der Bekehrung der Heidenwelt deutet.

Matth. 15, 29—31.

V. 29: καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ. V. 30: καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλοὺς τυφλοὺς κωφοὺς κυλλοὺς καὶ ἑτέρους πολλούς, καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, V. 31: ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς καὶ χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας· καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ.

Marc. 7, 31—37.

V. 31: καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως.

V. 32: καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλαλον, καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα.

V. 33: καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ,

V. 34: καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν, καὶ λέγει αὐτῷ· ἐφφαθά, ὅ ἐστιν διανοίχθητι.

V. 35: καὶ ἠνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ εὐθὺς ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει ὀρθῶς.

V. 36: καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον.

V. 37: καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες· καλῶς πάντα πεποίηκεν, [ὡς] καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ ἀλάλους λαλεῖν.

V. 31: Das καὶ Σιδῶνος ist Aenderung nach der conformirten Lesart V. 24, die hier ℵB noch nicht haben. — Zu dem erleichternden πρός statt εἰς vgl. 3, 7. — **V. 32**: Das καί der ältesten Majusk. ist gewifs nicht Verbindungszusatz (Myr.), sondern es ward weggelassen, weil es darnach so scheinen konnte, als sei von zwei Kranken die Rede. — Das τὰς χεῖρας (ℵΔ) ist Conformation nach dem gangbaren Ausdruck (5, 23. 6, 5. 8, 23. 25). — **V. 33**: Das αὐτοῦ nach δακτύλους ward weggelassen (Ti. nach ℵL), weil es neben den beiden auf den Kranken bezüglichen αὐτοῦ doppelt beschwerlich schien. — **V. 35**: Das διηνοίχθησαν ist nach V. 34 conformirt (vgl. zu 1, 9). L hat nur die Tempusform, aber nicht das Compositum aufgenommen. — Das εὐθύς ist in B (vgl. D it. codd.) vor den gleichen Buchstaben des ἐλγθησαν ausgefallen, in A (Mjsc.) an falscher (scheinbar passenderer) Stelle restituirt. — **V. 36**: Zu εἶπωσιν vgl. zu 6, 8. — Das αὐτοί ist im emendirten Text (A) als lästige Abundanz nach αὐτοῖς weggelassen wie 5, 40, in den meisten Majuskeln (Rcpt. Myr.) im ersten Gliede (als αὐτός) restituirt. — **V. 37**: Das seltene ὡς (statt ὥστε) bei B, das auch bei Herodot sowohl c. inf. als c. indic. vorkommt, fiel wohl leichter aus, als es zugesetzt wurde. — Der Artikel vor ἀλάλους ist Conformation nach dem Parallelgliede (vgl. zu 3, 4).

V. 31 Jeder Zweifel an der Richtigkeit der Lesart in V. 24 mufs schwinden, wenn man sieht, wie geflissentlich Marcus mit Beziehung auf das dortige ἀπῆλθεν εἰς hervorhebt, dafs Jesus wieder aus den Grenzen von Tyrus herausging, freilich nicht um wieder nach Galiläa zurückzukehren, sondern um, im Norden dessen Grenzen umgehend, von Osten her wieder auf den gewöhnlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit zurückzukommen. Also nicht um eine flüchtige Berührung heidnischen Bodens war es ihm zu thun, sondern um eine lange zurückgezogene Wanderung durch Gegenden, wo man ihn nicht kennt und wo er keine Ansprüche an sich und seine Jünger zu fürchten hat. Was er 6, 31 vergeblich suchte, wird er hier reichlich gefunden haben. So zieht er also nördlich nach Sidon; denn blofs an das sidonische Gebiet zu denken (Ew.), ist neben dem τὰ ὅρια τοῦ Τύρου doch offenbar kein Grund. Erst dann geht er wieder auf das galiläische Meer zu (bem. das εἰς wie 3, 7), das hier nach der längeren Abwesenheit von

dem gewöhnlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit wieder ausführlich wie 1, 16 bezeichnet werden muſs, aber wieder nicht auf geradem Wege, den Norden Galiläas durchschneidend, sondern so, daſs er inmitten der Dekapolis auf das Meer zukommt. Wahrscheinlich schlug er also von Sidon aus die über den Libanon und Antilibanon führende groſse Straſse nach Damascus ein, das ja Plinius selbst zur Dekapolis rechnet, und kam so wieder an die Ostseite des Sees. Also auch die petrinische Ueberlieferung versetzte die Speisungsgeschichte auf diese Ostseite und daſs der Erzähler ihre Localität hier bereits fixirt, zeigt, daſs er bei dem neuen Abschnitt diese Geschichte hauptsächlich im Blicke hat. Durch den Namen der Dekapolis erinnert Marcus daran, wie Jesus hier schon einmal gewesen, aber der Unempfänglichkeit der Bevölkerung gewichen war und nur einen Zeugen seiner Wunderthat zurückgelassen hatte (5, 17. 20). Jetzt schaaren sich auch hier Tausende um ihn (8, 9); so weit hat sein Ruf (6, 14) nun auch dort die Sprödigkeit gegen ihn überwunden. Natürlich handelt es sich dabei nicht um die Bevölkerung jener verbündeten Griechenstädte, sondern um die jüdische Bevölkerung von Gaulonitis, das unter dem Tetrarchen Philippus stand.

In dem mit *εἰς* verbundenen *ἦλθεν* liegt ein dauerndes Thun Jesu, und somit ist V. 32
auch hier eine Situation, wie sie sonst die Imperf. schildern, (wenn auch indirect) gegeben, in welche Marc. mit dem praes. hist. einsetzen kann. Während Jesus also auf das galiläische Meer zuwandert, bringt man (2, 3) ihm einen Kranken, der taub und stumm war; denn da *μογιλαλος* Jes. 35, 6 (LXX) für אִלֵּם steht und V. 37 sichtlich auf die Heilung eines *ἄλαλος* zurückblickt, so wird man nicht bloſs an eine schwere, undeutlich stammernde Sprache (de W. Bl. und noch Klst.) denken dürfen als Folge der Verschlossenheit seines Gehörs. Da der Unglückliche also weder von Jesu hören und so zur Hoffnung auf Heilung durch ihn angeregt werden kann, noch selbst eine Bitte aussprechen, so müssen Andere, die von dem Nahen des wunderbaren Helfers gehört haben, ihn zu Jesu bringen und für ihn bitten, Jesus möge (*ἵνα* nach *παρακαλεῖν* wie 5, 10) ihm die Hand auflegen. Da Jesus sonst unter Handauflegung zu heilen pflegte (6, 5), so setzt man wie 5, 23 voraus, daſs er es auch hier thun werde. Zunächst nun V. 33
nahm Jesus den Kranken von dem Volke abgesondert bei Seite. Er fand sich also hier sofort wieder von einer Volksmasse umgeben und da das *κατ' ἰδίαν* (4, 34. 6, 31. 32) ausdrücklich dahin näher bestimmt wird, daſs es sich um die Trennung von dieser handelt, so schlieſst dasselbe so wenig die Anwesenheit der Begleiter des Kranken (vgl. V. 36), wie die der Jünger aus. Man meint nun, Jesus thue dies, um nicht durch das Getümmel gestört zu werden (Bl.), sei es, daſs man einen ungestörten Rapport zwischen ihm und dem Kranken zur Wirksamkeit seiner Heilmethode gerade bei diesem Kranken für erforderlich hält (Myr.), sei es, daſs man eine Störung des beabsichtigten Glaubenseindrucks fürchtet (Fr. Olsh.), oder noch am besten mit Klst. annimmt, daſs der stumpfe, unempfindliche Kranke auf den Gedanken gebracht werden sollte, man habe ihn Jesu zu einem besonderen Thun überlassen. Aber diese Annahmen sind doch ebenso willkürlich wie die, daſs es bloſs zum Mysteriösen der Wundererzählung des Schriftstellers gehöre (de W.) oder daſs derselbe die Aufmerksamkeit auf die besondere Art der Wunderheilung richten wolle (Br. S. 58). Nach dem Pragmatismus des Marcus (vgl. V. 36)

ist es lediglich die Absicht Jesu, nicht durch eine vor allem Volke verrichtete Heilung erneute Ansprüche an seine Heilwirksamkeit zu erregen, die Jesus hier so wenig wie im Heidenlande (7, 24) wieder aufnehmen will und in dieser ganzen Zeit nicht wieder aufnimmt (vgl. zu 6, 34. 56).

Die im Folgenden so genau beschriebenen Manipulationen Jesu dürfen schon darum nicht wie gewöhnlich als etwas dieser Heilung Eigenthümliches gedacht werden, weil die einzige von Marcus selbstständig und detaillirt erzählte Heilungsgeschichte (Cp. 8) ganz ähnliche zeigt und weil bei einer ganz eigenthümlichen Heilungsgeschichte Marcus sicher auch den Namen des Geheilten und mancherlei persönliche Details zu berichten gewufst hätte. Wie darum V. 32 nur in der allerallgemeinsten Form die an Jesum gebrachte Bitte berichtet wird, so soll auch im Folgenden nur an diesem einzelnen Falle das Heilverfahren Jesu, wie es in ähnlichen Fällen wohl meist das gleiche war, illustrirt werden. Zuerst nämlich legte Jesus (bem. das colorirte ἔβαλεν, vgl. 2, 22. 4, 26 und das ἐκβάλλειν 1, 12. 43) seine Finger in die Ohren des Kranken, da allerdings wohl die (V. 32 auch zuerst genannte) Taubheit sein primäres Uebel war (Klst.), das aber, wenn z. B. von frühster Kindheit an eingetreten, auch völlige Sprachlosigkeit zur Folge haben konnte. Sodann spie er, natürlich nicht auf die Zunge des Kranken (Myr.), was durchaus gesagt sein müfste, da man contextgemäfs nur das berührende Organ ergänzen kann, sondern auf seine Finger, mit denen er dann die Zunge des Kranken berührte (Bl. Klst.). Die Hypothese, dafs Jesus sich aus pädagogischen Gründen des Speichels bediente (Bl. Myr.), entwickelt noch am besten Klst., indem er an eine Zeichensprache denkt, welche dem Taubstummen andeuten sollte, dafs die Heilung vom Munde Jesu ausgehen werde. Allein warum berührt er dann nicht vor Allem die Ohren mit Speichel, die ja auch nach Klst. der Sitz des primären Uebels sind? Ohne willkürliches Symbolisiren, wie es am kecksten Vlkm. übt, kann man nur annehmen, dafs Jesus sich seines Speichels, wie die Jünger des Oels (6, 13) als eines wirklichen Heilmittels bedient habe, dessen wunderbare Wirkung freilich von oben kam. Denn auch das Aufblicken zum
V. 34 Himmel kann keine blofse Zeichensprache für den Kranken (Klst.) gewesen sein, da es nur die begleitende Geberde zu dem für den Taubstummen nicht vernehmlichen Aufseufzen ist, woraus weiter folgt, dafs dieses kein Seufzen schmerzlichen Mitgefühls (Myr.), sondern ein an Gott gerichtetes Gebetsseufzen war, welches schon darum nicht blofs auf den Kranken berechnet sein kann, sondern ernstlich gemeint sein mufs. Von Gott erbittet er die Wirkung seiner heilkräftigen Berührung wie der Anwendung jenes Heilmittels und, der Erhörung gewifs, spricht er sofort das Wort, das den wunderbaren Eintritt völliger Genesung constatirt, indem es den Kranken, der den Eindrücken der Aufsenwelt, soweit es das Gehör betrifft, so lange verschlossen war, sich denselben wieder öffnen heifst (vgl. 5, 41). Das gräcisirte aramäische אִתְפַּתַּח (Imp. Ethpael), das Marcus wie 3, 17 verdollmetscht, kann nur künstlich mit auf die Zunge (Myr.) bezogen werden; gerade darin, dafs Jesus den Tauben anredet, liegt, dafs er bereits genesen ist und an diesem Wort zuerst zum Bewufstsein davon erwachen soll. Darum heifst
V. 35 es auch zunächst, dafs seine Gehörwerkzeuge (bem. das ἀκοαί im Unterschiede von ὦτα V. 33 sich öffneten und dann erst, dafs sofort die Zunge, die in Folge der Unfähigkeit

des Tauben sich verständlich zu machen, nie zum Sprechen gebraucht und daher wie gelähmt war, von dem Bande, womit sie gleichsam gebunden, gelöst wurde. Aber wenn man dies auch etwa ein Oeffnen des Bandes nennen könnte, so doch gewifs nicht ein Oeffnen der Zunge. Das εὐθύς, das wie so oft den sofort wahrnehmbaren, vollen Erfolg der Heilung einführt, konnte natürlich garnicht vor ἠνοίγησαν stehen; denn dafs zugleich mit dem Worte Jesu seine Ohren geöffnet wurden, liegt ja schon in der Anrede Jesu, war aber für die Anwesenden nicht wahrnehmbar; dafs aber das Band seiner Zunge gelöst ward, konnten dieselben freilich wahrnehmen, da er in Folge dessen sofort redete und zwar wie Marcus, bei der Art seines Redens schildernd verweilend (bem. das Imp. und dazu 1, 31), sagt, ganz ordentlich, d. h. nicht etwa in stammelnden Lauten, wie es auch ein Taubstummer wohl versucht, sondern völlig normal.

Da von einer Rückkehr zu den Anwesenden nichts gesagt ist (Myr.) und Jesus V. 36
nach V. 33 nur zu dem ὄχλος zurückgekehrt sein könnte, für den das folgende Verbot sinnlos gewesen wäre, so kann dasselbe nur an den Geheilten und seine Begleiter (V. 32) gerichtet sein. Er gebot, sie sollten (bem. das ἵνα wie nach dem befehlenden εἶπεν 3, 9) Niemanden sagen, sc. dafs der Kranke von Jesu geheilt sei. Nach V. 33 bedarf dies keiner künstlichen Motivirung, wie sie Klst. giebt, und wie sie schon durch die unzweideutige Parallele 1, 44 verurtheilt wird. Jedes Weitererzählen der Heilthat konnte nur neue Ansprüche an die Heilthätigkeit Jesu herbeiführen, die er, wie Marcus immer aufs Neue hervorhebt, in dieser Zeit nicht wieder aufnehmen wollte. Nun begreifen wir auch, warum er so eingehend im Folgenden schildert (bem. die Imperff.), wie trotzdem, dafs Jesus Alles aufs Sorgfältigste vermied und zu verhindern suchte, was ihn wieder in die Volkswirksamkeit hineinziehen konnte, dennoch der Ruf seiner Heilwunder immer wieder die Massen entzündete und so abermals die Tausende herbeiführte, von denen wir ihn bei der Speisung umgeben finden. Dadurch tritt dieser Abschnitt in eine gewisse Parallele zu der Einleitung der ersten Speisungsgeschichte (6, 30—34), die auch zeigte, wie es ohne sein Zuthun, ja wider seinen Willen zu jener Volksversammlung kam. Im Gegensatze zu jenem Verbote (δέ) nämlich, das Marcus, wie das Imp. zeigt, als ein in allen ähnlichen Fällen wiederholtes betrachtet (vgl. 1, 44), schildert er nun, wie, soviel er ihnen auch (zu schweigen) gebot, eben sie, die auf dies Gebot hätten schweigen sollen (bem. das betonte αὐτοί), nur in um so viel überreicherem Mafse verkündigten (1, 45. 5, 20), was er ihnen zu verschweigen geboten und was sie überhaupt nach V. 32 schon vorher von ihm gehört haben mufsten. Das μᾶλλον steigert wie auch bei den Griechen den Comp., der schon an sich bei dem ein das Gewöhnliche übersteigendes Mafs bezeichnenden περισσόν etwas Hyperbolisches hat, und deutet in seiner Correlat. zu ὅσον an, dafs nicht nur in demselben, sondern in noch höherem Grade, als er das Gebot immer dringlicher wiederholte, sie ihren schon übermäfsigen Eifer nur noch immer mehr steigerten. Natürlich ist dies nicht in strengem Sinne zu nehmen, als ob wirklich das Verbot nur um so mehr zu seiner Uebertretung reizte, sondern es soll nur der Contrast seiner ernstlichen Bemühungen und ihres Thuns, das wie ein verdoppelter Eifer sie zu vereiteln erschien, farbenreich hervorgehoben werden. Der Erfolg konnte nicht ausbleiben. Wie sonst über seine Lehre (1, 22. 6, 2), so geriethen sie jetzt (die solches V. 37

hörten) vor Staunen aufser sich und zwar, wie der Verfasser mit einem hyperbolischen Compositum sagt, mehr als im Uebermafs. Wenn aber die Ausleger sich dabei beruhigen, dafs der Lobpreis, den Marcus ihnen in den Mund legt, auf die oben geschehene Heilung gehe, so widerstrebt dem das πάντα und die Thatsache, dafs die, denen nach V. 36 das Verbot gegeben war, weil sie ja selbst den Kranken zu Jesu gebracht hatten, noch vielerlei Anderes von seinen Helferthaten zu erzählen wissen mufsten. Als eine abgeschlossene Thatsache, die nunmehr dauernd und unumstöfslich gilt (bem. das Perf.), erscheint es ihnen nach Allem, was man jetzt von Jesu hört, dafs er Alles herrlich gemacht hat. Wenn man das aber inmitten der Dekapolis von ihm sagt, so ist doch kaum die Beziehung darauf zu verkennen, dafs man ihn dort einst, sein verderbliches Thun fürchtend, die Gegend zu verlassen nöthigte (5, 17). Dann erst blickt die Rede auf das Letzte, was man von ihm verkündigte, und zieht daraus das allgemeine Urtheil, dafs er auch die Tauben hören macht und Sprachlose, wie dieser einer war, reden.

Es lag für Matthäus sehr nahe, nachdem Jesus principiell erklärt, unter Heiden nicht wirken zu wollen (V. 24), da die ausnahmsweise vollzogene Heilung ihm im Heidenlande doch immer neue Ansprüche zuziehen mufste, ihn von der Grenze umkehren und so einfach wieder, nachdem er Galiläa bis zum äufsersten Nordwesten durchzogen, an den See zurückkehren zu lassen, dessen Bezeichnung als See Galiläas nun freilich für ihn keineswegs die Bedeutsamkeit hat, wie für Marcus, dem er sie entlehnt. Dann ist freilich durchaus kein Grund, die Localität der Speisung anderswo zu suchen, als auf der Berghöhe am Westufer (vgl. Vlkm.); vielleicht schien es dem Evangelisten gerade glaublicher, dafs die Wiederholung jener Geschichte auf einem ganz andern Terrain erfolgte. Das nämlich hat er unzweifelhaft klarer erkannt, als die meisten Ausleger, dafs Marc. 7, 32—37 nur die Einleitung zur Speisungsgeschichte sei; doch schien es ihm, der bereits Cap. 8. 9 ein reiches Tableau aller einzelnen Arten von Heilwundern gegeben (vgl. den κωφός 9, 32), angemessener, statt der einzelnen Heilungsgeschichte, welche den Volkszudrang zu Jesu veranlafste, diesen selbst zu schildern und Jesum wie vor der ersten Speisung (14, 14) die Kranken, die man zu ihm brachte, heilen zu lassen. Die Art aber, wie er V. 31 die Verwunderung der Volksmasse schildert, ist offenbar ein Nachklang von Marc. V. 37; denn hier, wo die Leute, in der Erwartung sie geheilt zu sehen, die Kranken zu Jesu bringen, und in einer Gegend, wo Jesus lange genug gewirkt und geheilt hat, ist dieselbe ungleich weniger am Orte, als bei Marcus, wo Jesus in diesem Landstrich noch nicht gewirkt hat. Dazu kommt, dafs die κωφοὶ λαλοῦντες, die V. 31 voranstehen, obwohl sie in der Aufzählung V. 30 keineswegs zuerst genannt sind, deutlich an den Ursprung dieser Schilderung erinnern. Dagegen ist es doch höchst unwahrscheinlich, dafs Marcus, der gerade dergleichen allgemeine Schilderungen besonders liebt, eine solche diesmal als zu quantitativ und massenhaft gemieden (Hlg. Br. S. 60) und durch eine einzelne, mehr das Qualitative und Specifische des Wunders hervorhebende Heilungsgeschichte ersetzt haben sollte, zumal er dieselbe so geflissentlich im Geheimen geschehen läfst. Wenn aber der Schlufs bei Marcus darauf hindeuten soll, dafs er eine Vielheit von Heilungen vorfand (Klst.), so verkennt man die Bedeutung desselben im Pragmatismus des Marcus und übersieht, wie gerade darin die allgemeine Schilderung des Matthäus ihren natürlichen Anknüpfungspunkt fand.

b) Die Erzählung.

Matth. 15, 32—39.	Marc. 8, 1—9.
	V. 1: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος καὶ μὴ ἐχόντων τί φάγωσιν, προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς λέγει αὐτοῖς·
V. 32: ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν· καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ.	V. 2: σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν.
	V. 3: καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ· καί τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν εἰσίν.
V. 33: καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον; V. 34: καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πόσους ἄρτους ἔχετε; οἱ δὲ εἶπον· ἑπτά, καὶ ὀλίγα ἰχθύδια (cf. Marc. V. 7).	V. 4: καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας;
	V. 5: καὶ ἠρώτα αὐτούς· πόσους ἔχετε ἄρτους; οἱ δὲ εἶπαν· ἑπτά.
V. 35: καὶ παραγγείλας τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, V. 36: ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις.	V. 6: καὶ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν· καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ.
	V. 7: καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι.
V. 37: καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων ἦραν ἑπτὰ σπυρίδας πλήρεις.	V. 8: καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν περισσεύματα κλασμάτων ἑπτὰ σπυρίδας.
V. 38: οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν τετρακισχίλιοι ἄνδρες χωρὶς παιδίων καὶ γυναικῶν. V. 39: καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους — —	V. 9: ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι· καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς.

V. 1: Das *παμπόλλου* ist Conjectur der Emendatoren, die sich wie 7, 14 an dem *πάλιν* stiefsen. Dafs es sonst im neuen Testament nicht vorkommt, ist garkein Grund für seine Ursprünglichkeit (vgl. zu 2, 4). — Das *αὐτοῦ* nach *μαθητάς* (obwohl schon in B) ist der üblichen Ausdrucksweise gemäfs hinzugefügt. Es fehlt auch 6, 41. — **V. 2**: Das *ἡμέραις τρισίν* (B) ist zwar wie das *ἡμέρας τρεῖς* (Δ) als Correctur des auffallenden Nominativ verdächtig; doch konnte auch der Dat. temp. von der Zeitdauer auffallen und *ἡμέραι τρεῖς* könnte sehr leicht aus Matthäus herrühren. Die Lesart bleibt unsicher. — Zur Weglassung des *μοι* nach B allein (Myr. Vlkm.) scheint mir kein Grund, da derlei Nachlässigkeiten in den ältesten Codd. so häufig sind. — **V. 3**: Das *γάρ* statt *καί* ist eine sehr naheliegende, in Wirklichkeit aber contextwidrige Näherbestimmung des Zusammenhangs. — Zur Weglassung des pleonastischen *ἀπό* vgl. zu 1, 44. — Das *ἥκασιν* (Ti. Myr. nach ℵAD) ist offenbar Correctur, da man hier ein Verbum des Kommens erwartete. Dafs die Form *ἧκα* sonst im neuen Testament nicht vorkommt, ist kein Zeichen ihrer Aechtheit (vgl. zu 2, 4); dafs aber das Verbum bei Marcus nie vorkommt, allerdings ein Prājudiz gegen sie. — **V. 4**: Zur Weglassung des *ὅτι* rec. vgl. zu 2, 17. — **V. 5**: Statt *ἠρώτα* hat der emendirte Text das bei Marcus ganz überwiegend häufige Compositum. Zur Vereinfachung der Wortstellung (*πόσους ἄρτους*) vgl. zu 2, 3. — **V. 6**: Zu *παρήγγειλεν*, das nach den umstehenden Aoristen conformirt ist, vgl. zu 2, 15; zu *παραθῶσιν* vgl. zu 6, 8. — **V. 7**: Für die Lesart von BLΔ (Myr.) spricht in der ersten Hälfte auch ℵ, dessen blofses *εὐλογήσας αὐτὰ παρέθηκεν* (Ti. Vlkm.) schon darum nicht aufgenommen werden kann, weil es die Varianten garnicht erklärt, in der zweiten der gleichaltrige Corrector von ℵ und C (der nur statt des Inf. den Imp. hat); für das *παρατιθέναι* sogar noch die sonst ganz freie Umschreibung in D. Die Emendatoren schrieben dem *εἶπεν* conform den Inf. aor. (vgl. A, der nur noch wie 6, 27 das Act. ins Pass. verwandelt) und setzten,

da sie sich an dem αὐτά — ταῦτα stiefsen, blofs καὶ αὐτά ganz an den Anfang (it. vg.) oder an den Schlufs (vgl. Rcpt.). Jene Emendation liegt noch in D zu Grunde, der statt αὐτὰ εὐλογήσας — εὐχαριστήσας schreibt und nun αὐτά, zu ἐκέλευσεν gezogen, in αὐτούς verwandelt; diese in A, der nur daneben das ταῦτα erhalten hat. — **V. 8**: Das attische σφυρίς (ℵAD) könnte wohl die älteste Schreibart sein, da B dieselbe auch Matth. 16, 10 erhalten hat. — **V. 9**: Der Zusatz οἱ φαγόντες ist aus 6, 44.

V. 1 In jenen Tagen (1, 9), wo sich das Gerücht von dem grofsen Wunderhelfer inmitten der Dekapolis verbreitete und Alle in das gröfste Erstaunen versetzte (7, 36. 37), war wiederum viel Volks da und sie hatten nicht, was sie essen sollten (6, 36)[1]). Der Genit. absol. vertritt also die imperfectische Schilderung der Situation, in welche das folgende Präsens einsetzt (vgl. 5, 35). In diesem so ausführlich wiedergegebenen Worte Jesu, das er zu den zu sich gerufenen (3, 13) Jüngern spricht, beruht der erste Unterschied der dem Marcus zugekommenen petrinischen Ueberlieferung von der Speisungsgeschichte, sofern hier Jesus selbst die Initiative ergreift und auf die Verlegenheiten der Situation
V. 2 aufmerksam macht. Ihn jammert des Volkes wie 6, 31, aber diesmal wegen seiner leiblichen Bedürftigkeit; denn schon sind es drei Tage her, dafs sie bei ihm verharren und in Folge dessen haben sie nichts zu essen. Jesus befindet sich eben auf der Wanderung durch die Dekapolis (7, 31) und der immer mehr anwachsende Volkshaufe, der ihm bereits drei Tage lang nachgezogen und darüber, was die Einzelnen etwa an Vorräthen bei sich geführt, aufgezehrt hat, hatte, da Jesus wohl die bewohnteren Gegenden vermied, keine Gelegenheit gefunden, dieselben zu ergänzen. Die drei Tage, die Vlkm. zu typologisiren sich abmüht, sind natürlich nur eine ungefähre Zeitangabe, welche
V. 3 begreiflich machen soll, wie alle Vorräthe ausgegangen waren. Wollte Jesus sie jetzt in ihr Haus (nach Hause) entlassen, so würden sie, da sie schon längere Zeit nichts gegessen haben (νήστεις), auf dem Wege vor Mattigkeit entkräftet (aufgelöst) werden. Da dies von Allen gesagt ist, kann es nun natürlich nicht, wie die Abschreiber wollten, dadurch begründet werden, dafs Einige von ihnen aus weiter Ferne her sind, sondern es kann nur dem von Allen gesagten hinzugefügt werden, dafs Einige noch dazu einen weiten Weg hatten, der, auch wenn sie nicht gerade nüchtern wären, es ihnen unmöglich machen müfste, vor dem Eintreten der Entkräftung vor Hunger die Heimath zu erreichen.

V. 4 Die Antwort der Jünger auf diese indirecte Aufforderung, für die Speisung der Menge zu sorgen, wie sie ihm die petrinische Ueberlieferung darbot, hatte Marc. bereits in die erste Speisungsgeschichte verflochten (vgl. zu 6, 37), weil ihr Hinweis auf die unerschwinglichen Kosten, die das erfordern würde, dort, wo noch eine gröfsere Zahl zu Speisender genannt war, noch besser zu passen schien. Darum begnügt er sich hier damit, eine ähnliche Antwort der Jünger frei zu formuliren (bem. das ὅτι rec.), welche nur von einer andern Seite her die völlige Rathlosigkeit der Jünger ausdrückt. Woher

---

[1]) Das πάλιν bezieht sich nicht blofs auf das Dasein des Volkes, sondern zugleich auf den Mangel an Mundvorrath (vgl. Klst. Vlkm.). Das εἶναι im Sinne von παρεῖναι erklärt sich bei dieser engen Zusammengehörigkeit beider Glieder um so leichter und soll vielleicht auf sie hinweisen, sofern bei ihr das näher bestimmende ἐχόντων es doch mehr zur Copula herabdrückt, als hiefse es ἦσαν οὐκ ἔχοντες. Zu dem auf das Collectiv bezüglichen Plural vgl. 3, 8. Die Klagen über mangelnde Motivirung (Illtzm. Klst.) sind ganz unberechtigt.

(d. h. aus welcher Quelle) wird einer diese hier mit Broden sättigen können auf wüstem Plan? Während dort der Nachdruck auf den unerschwinglichen Kosten lag, die Beschaffung selbst in den umliegenden Ortschaften (6, 36) als möglich gesetzt war, liegt hier, wie das an den Schluſs gestellte, das ὧδε näher bestimmende ἐπ' ἐρημίας zeigt, die Pointe darin, daſs in dieser Lokalität überall nichts zu haben ist, wobei es also auf die Gröſse der Menge weniger ankommt. Da Marc. noch garnicht erwähnt hat, daſs die Gegend, in der Jesus umherzog, unbebaut war (obwohl es V. 2 indirect vorausgesetzt wird), so war dieses Moment ihrer Antwort gewiſs auch in seiner Ueberlieferung gegeben, welche also ebenfalls die Speisung in eine ἐρημία versetzte. Mit der bloſsen Erwähnung des Anlas- V. 5
ses, welchen die Frage Jesu nach ihrem Vorrathe (vgl. 6, 38) bot (bem. das Imp.), eilt Marcus zu der Angabe der Jünger, daſs es sieben Brode waren, fort, weil hierin für ihn eine der wichtigsten Differenzen von dem älteren Speisungsberichte lag (bem. das εἶπαν und dazu 1, 41). Natürlich konnte hierin schon die Erinnerung der Augenzeugen leicht genug variiren, doch ist es sehr fraglich, ob hier eine wirkliche Variante der Ueberlieferung vorliegt, oder ob nicht bloſs die 5 und 2 (Matth. 14, 17. 19), die beide Ueberlieferungen boten, dem Marcus in der Erinnerung zusammengeflossen waren, da er diesmal (V. 7) die Zahl der Fische nicht nennt. Der zweite Theil der Erzählung be- V. 6
ginnt damit, daſs Jesus der Menge befiehlt, sich auf der Erde zu lagern. Die ordnungsmäſsige Lagerung, die bei der gröſseren Zahl nur um so nothwendiger war, hatte Marcus nach der petrinischen Ueberlieferung bereits bei der ersten Speisung geschildert; hier kann er sie daher einfach voraussetzen und dann mit denselben feierlichen Worten die Austheilung berichten. Während er aber Jesum diesmal einfach das Dankgebet sprechen läſst, behält er den absichtsvollen Wechsel des ἔκλασεν — καὶ ἐδίδου bei und be-
richtet nur am Schlusse ausführlicher, wie Jesus die wenigen Fischlein (bem. das dem V. 7
Marc. so beliebte Diminutiv), die sie auſser den Broden hatten, nachdem er sie durch ein Lobgebet gesegnet, ebenfalls auftragen hieſs (εἶπεν c. inf. wie 5, 43). Eine weitere Differenz seiner Ueberlieferung bestand darin, daſs der Gedanke, wie nach der Sättigung Aller doch noch mehr übrig blieb, als man gehabt hatte, in ihr so ausgedrückt war,
daſs man statt der sieben Brode an aufgesammelten Ueberbleibseln von Brodstücken V. 8
sieben Körbe voll aufhob[1]), und die ihm offenbar entscheidende darin, daſs diesmal etwa 4000 anwesend waren, obwohl diese Differenz lediglich auf eine etwas abweichende V. 9
Schätzung der natürlich nicht gezählten Volksmenge herausläuft. Zum Schlusse bemerkt Marcus, daſs Jesus nun that, was er nicht thun wollte, ohne das Volk gespeist zu haben (V. 3), und die Menge entlieſs.

Matth., der 15, 29—31 zur directen Einleitung gestempelt und die drei Tage bereits mit Heilwundern ausgefüllt hatte, muſs nun natürlich die Einleitung des Marc. streichen und gleich mit dem Worte Jesu beginnen; denn daſs Marc. V. 1 aus Matth. V. 32

[1]) Die Maſsbestimmung tritt nach griechischer Art als Apposition zum Objectsaccusativ hinzu. Marcus gebraucht statt des κοφίνους der Quelle hier das vielleicht von Petrus angewandte σπυρίς und scheint nach 8, 19. 20 darin verschiedene Arten von Körben zu sehen, die ihm einen neuen Unterschied zwischen beiden Geschichten indiciren. Doch läſst sich der Unterschied der Bedeutung schwerlich mehr nachweisen.

gebildet sei (Klst.), ist eine um so willkürlichere Unterstellung, als das προσκαλεσάμενος, σπλαγχνίζομαι (sogar mit ἐπὶ c. Acc., während Matthäus 14, 14. 9, 36 anders construirt), τὸν ὄχλον (vgl. dagegen die ὄχλοι Matth. V. 30) und τί φάγωσιν (Marc. 6, 36) dem Stil des Marcus angehört und die bloſse Erwägung Jesu (Marc. V. 3) sichtlich in die bestimmte Erklärung (οὐ θέλω) umgesetzt ist (bem. noch die Ergänzung des Subjects ὁ Ἰησοῦς, sowie das αὐτοῦ und die Weglassung des überflüssigen εἰς οἶκον αὐτῶν, womit dann auch der Schluſssatz fortfallen muſste, der auf die Entfernung ihrer Heimath reflectirte). Da nach dieser Fassung Jesus seine Bereitschaft zur Speisung eigentlich direct erklärt, so ist das Bedenken der Jünger nun vollends unbegreiflich, während sein Bedauern der Hilfsbedürftigkeit des Volks bei Marcus die Jünger wohl zu der Erwägung, ob derselben abzuhelfen sei, veranlassen konnte. Auch in dem Bedenken der Jünger klingt der Wortlaut des Marcus durch (bem. das erleichternde ἐν ἐρημ. statt ἐπ' ἐρ.), nur daſs hier noch aus der ersten Geschichte die Reflexion auf die für eine solche Menge nöthige Menge an Broden eingemischt wird, während es sich doch, wenn einmal überhaupt nichts zu haben ist, gleich bleibt, wie viel nöthig ist. Daſs V. 34 aus Marcus ist, zeigt die mit Marcus 6, 38 identische Frage (bem. die Zurechtstellung des ἄρτους) und die Anticipation der ὀλίγα (bem. die nachdrückliche Voranstellung) ἰχθύδια aus Marc. V. 7. Im Folgenden folgt Matth. bis auf den Schluſs und die Einschaltung der Fische (nach Matth. 14, 19, woher das ἰχθύας, während er V. 34 mit Marcus ἰχθύδια schrieb) dem Marcus, selbst in dem παραγγ., das er nur in Parallelen hat, dem τῷ ὄχλῳ, dem ἀναπεσεῖν (vgl. Marc. 6, 40), dem εὐχαριστήσας und ἐδίδου (bem. das periodischere παραγγείλας und das correctere ἐπί c. acc.). In V. 37. 38 restituirt er bis auf das nun um so auffallendere σπυρίδας den Ausdruck aus Matth. 14, 20. 21 und verbindet den Schluſssatz grammatisch mit dem Folgenden. Klst. will zwar gerade den Wechsel der Ausdrücke für die Körbe auf Matthäus zurückführen; aber derselbe erklärt sich doch nur daraus, daſs Marcus einmal von einer schriftlichen Quelle abhängig ist und einmal selbstständig schreibt. Alles, was Klst. sonst dafür anführt, daſs Marcus es ist, der die Matthäuserzählung seinem Gesichtspunkt (8, 20) unterstellt hat, kommt darauf heraus, daſs sie so kurz erzählt sei, während doch gerade Matthäus der abkürzende ist (vergl. V. 32. 36).

6. 8, 10—21. Die feindseligen Pharisäer und die unverständigen Jünger.

Wie der ersten Speisungsgeschichte, welche die Volksbegeisterung für Jesum auf ihrem Höhepunkte zeigt, ein Bild des Conflictes Jesu mit seinen Feinden folgte, so folgt auch der zweiten ein solches in der Erzählung von der Zeichenforderung (V. 10 bis 13). Daſs aber hiedurch der Schein zweier Parallelgruppen entsteht, die sich um die beiden Speisungen drehen, liegt einfach daran, daſs die gesteigerte Volksbegeisterung für Jesum und der gesteigerte Conflict mit der herrschenden Partei die beiden Hauptgesichtspunkte sind, die Marcus in diesem Theile von der einen Seite her verfolgt. Trotzdem bildet diese kurze Erzählung gewiſs nicht einen Abschnitt für sich, sondern nur die Einleitung zum Folgenden. Da nämlich unser Theil von der andern Seite auch die mangelhafte Ausbildung der Jünger ins Licht setzen will, so schlieſst sich, wie 7, 18 an die Perikope vom Händewaschen, auch hier ein gesteigerter Tadel über das mangelhafte Verständniſs der Jünger an (V. 17—21), der durch das Miſsverstehen einer Warnung vor den Pharisäern veranlaſst war (V. 14—16). Da dieser

aber V. 19. 20 ausdrücklich auf beide Speisungsgeschichten zurückblickt, so erhellt, dafs man diesen Abschnitt weder mit der zweiten Speisung allein zu einem Ganzen verbinden (Klst.), noch in ihm eine eigentliche Parallelgruppe zu 6, 53 — 7, 23 (Wzs. Vlkm) sehen kann, sondern dafs wir hier nur den Superlativ zu 6, 52 und 7, 18 haben, der auch nach dieser Seite hin die Darstellung unsers Theils steigernd abschliefst. Während aber in den früheren Abschnitten dieser Gesichtspunkt nur gelegentlich hinzutritt, wird in diesem Abschnitt der Tadel der Jünger geradezu zur Hauptsache. Ein sachlicher Zusammenhang zwischen der Speisung und der Zeichenforderung (Vlkm.) ist schon darum nicht indicirt, weil diese nicht als das Hauptmoment des Abschnitts hervortritt und die Verbindung der Warnung V. 15 mit der letzteren scheint lediglich durch die dargelegte Intention des Schriftstellers herbeigeführt zu sein.

a) Die Zeichenforderung.

Matth. 15, 39 — 16, 4.	Marc. 8, 10—13.	
V. 39: *καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια Μαγαδάν.*	V. 10: *καὶ εὐθὺς ἐμβὰς αὐτὸς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.*	
Matth. 12, 38: *τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινὲς τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες· διδάσκαλε θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.*	16, 1: *καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτων αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτοῖς.*	V. 11: *καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζοντες αὐτόν.*	(Luc. 11, 16: *ἕτεροι δὲ πειράζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ.* — — —
V. 39: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·* ΓΕΝΕΑ ΠΟΝΗΡΑ ΚΑΙ ΜΟΙΧΑΛΙΣ ΣΗΜΕΙΟΝ ΕΠΙΖΗΤΕΙ, ΚΑΙ ΣΗΜΕΙΟΝ ΟΥ ΔΟΘΗΣΕΤΑΙ ΑΥΤΗ ΕΙ ΜΗ ΤΟ ΣΗΜΕΙΟΝ ΙΩΝΑ *τοῦ προφήτου.*)	V. 2: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·* — — V. 4: ΓΕΝΕΑ ΠΟΝΗΡΑ ΚΑΙ ΜΟΙΧΑΛΙΣ ΣΗΜΕΙΟΝ ΕΠΙΖΗΤΕΙ ΚΑΙ ΣΗΜΕΙΟΝ ΟΥ ΔΟΘΗΣΕΤΑΙ ΑΥΤΗ ΕΙ ΜΗ ΤΟ ΣΗΜΕΙΟΝ ΙΩΝΑ. *καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν.* V. 5: *καὶ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν* — —	V. 12: *καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει· τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω [ὑμῖν] εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.* V. 13: *καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἐμβὰς ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν.*	V. 29: ΤΩΝ ΔΕ ΟΧΛΩΝ ΕΠΑΘΡΟΙΖΟΜΕΝΩΝ *ἤρξατο λέγειν·* Η ΓΕΝΕΑ ΑΥΤΗ *γενεὰ* ΠΟΝΗΡΑ *ἐστιν·* ΣΗΜΕΙΟΝ ΖΗΤΕΙ, ΚΑΙ ΣΗΜΕΙΟΝ ΟΥ ΔΟΘΗΣΕΤΑΙ ΑΥΤΗ ΕΙ ΜΗ ΤΟ ΣΗΜΕΙΟΝ ΙΩΝΑ.)

V. 10: Das *αὐτός* (B), welches D nur vor das Particip stellt, erschien, wie so oft, den Emendatoren (vgl. Ti.) als überflüssig oder unpassend (vgl. zu 2, 8). Doch setzten ℵL dafür *ὁ Ἰησοῦς* nach *ἦλθεν* und in AMjsc. ist das im emend. Text (D it.) ausgefallene *εὐθύς* (vgl. zu 1, 23) an der Stelle restituirt, wo dies *αὐτός* stehen sollte und *εὐθύς* nach der Weise des Marcus garnicht stehen kann. — **V. 12**: Obwohl das *ὑμῖν* leicht zur Vervollständigung der üblichen Formel hinzugefügt wurde, so ist doch der Wegfall des Pronominaldativs nach *λέγω* zu häufig in den ältesten Codd., um darauf kritischen Werth zu legen, dafs es in BL fehlt. Zu *σημεῖον ἐπιζητεῖ* vgl. zu 1, 37 und die Matthäusparallele. — **V. 13**: Die Umstellung des *πάλιν* nach *ἐμβάς* erklärt sich wohl daraus, dafs man seine Beziehung zu diesem Worte sicherstellen wollte, weshalb man auch noch das auf V. 10 zurückweisende *εἰς* [*τὸ*] *πλοῖον* hinzufügte (vgl. 5, 21).

Die Art, wie Marcus von der Speisungsgeschichte zu dem neuen Stück überleitet, V. 10 erinnert mit einer gewissen Absichtlichkeit an den Abschluſs der ersten Speisung. Hier wie dort wird sofort aufgebrochen, indem man in den Kahn steigt; sogar das

εἰς τὸ πλοῖον erinnert an 6, 45, um so mehr als hier von keinem Kahne die Rede gewesen war und von dem nach 3, 9 bereit gehaltenen in dieser Situation kaum die Rede sein kann. Hier aber steigt Jesus selbst (αὐτός), der das Volk bereits entlassen (V. 9), in den Kahn, um mit seinen Jüngern fortzufahren. So gerade hatte es nach S. 234 Anm. die apostolische Quelle dargestellt und nun benutzt Marcus diese Darstellung, um auch in diesem Punkte die vermeintliche zweite Speisung von der ersten zu unterscheiden, an welche er die nächtliche Ueberfahrt der von Jesu getrennten Jünger angeknüpft hatte, während hier Jesus mit seinen Jüngern beisammen bleiben muſs, da die folgende Erzählung auf ein Gespräch mit ihnen hinaus will (vgl. Klst.). Die Zeichenforderung der Pharisäer aber, mit der diese Erzählung anhebt, muſs die petrinische Ueberlieferung in eine ganz bestimmte Lokalität versetzt haben, welche Marcus als die Umgegend von Dalmanutha bezeichnet. Der Ort ist noch nicht mit Sicherheit aufgefunden, weil man ihn meist auf der Westseite des See's suchte; aber Marcus sagt von einer Ueberfahrt (εἰς τὸ πέραν wie V. 13) nichts (vgl. Vlkm.), und die Lage des Dorfes Delhemija (vgl. Caspari, chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi. Hamburg 1869, S. 91) würde sehr gut passen, wenn man nur festhält, daſs Jesus sich nur in der Gegend desselben aufhielt, also an der Südostecke des See's landete. Daſs wir ihn
V. 11 aber wirklich noch auf der Ostseite des See's (also auſserhalb Galiläas) zu denken haben, zeigt deutlich die Art, wie das Auftreten der Pharisäer eingeführt wird. Denn es hat gar keinen Sinn anzunehmen, daſs dieselben aus ihren Wohnungen (Myr.) oder aus ihrem Wohnort (de W.) ausgingen, wie die Verwandten Jêsu (3, 21). Wohl aber haben die Pharisäer als solche ihren Sitz im heiligen Lande und nicht in der stark mit heidnischer Bevölkerung versetzten Gegenden der Dekapolis, in denen wir also auch Dalmanutha zu suchen haben (vgl. auch Vlkm.). Gerade daſs sie jetzt sogar bis auf dieses von ihnen sonst aufs Sorgfältigste gemiedene Gebiet ihm nachschlichen, um mit ihm anzubinden, will Marcus hervorheben und in diesem Sinne hatte wohl auch Petrus die Localität der Zeichenforderung erwähnt.

Wenn nun Marcus erzählt, daſs sie mit ihm zu streiten begannen, so hebt das hier so wenig wie irgendwo den Anfang des Disputs im Verhältniſs zu seinem Fortgange hervor (Myr.), was ja auch garkeinen Zweck hätte, wohl aber, daſs sie, die bisher direct oder indirect allerlei Vorwürfe gegen ihn oder seine Jünger erhoben hatten, nun ausdrücklich mit ihm selbst zu disputiren beginnen und zwar indem sie ein Zeichen vom Himmel her von ihm verlangen. Wenn Marcus sagt, daſs sie ihn damit auf die Probe stellten, so ist klar, daſs sie ihm von vornherein die Fähigkeit dazu abstritten. Natürlich ist das nicht irgend ein Wunder, das sie aus bloſser Wundersucht verlangen (Klst.), auch nicht eines der groſsen Eliaswunder (Vlkm.), sondern, wie der Ausdruck deutlich sagt, eins der Himmelszeichen, welche von den Propheten als Vorzeichen der messianischen Zeit verheiſsen waren (vgl. 13, 24. 25). Nur wenn auf seine Veranlassung ein solches einträte, wollten sie seiner Verkündigung von der Nähe des Gottesreichs (1, 15) glauben. Es erhellt von selbst, wie völlig nichtig die Schlüsse sind, welche man aus dieser Forderung gegen die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu oder gar für ihre sinnbildliche Bedeutung im Sinne des Erzählers (Vlkm.) gezogen hat. Es erhellt aber auch,

wie dieses Vorgehen der Pharisäer nur in einer Zeit denkbar ist, wo neuere Ereignisse die messianischen Hoffnungen, die sich an Jesum knüpften, im Volke hoch entflammt und die Pharisäer veranlafst hatten, ihnen durch den Nachweis, dafs Jesus die nächstliegende Vorbedingung solcher Erwartungen nicht erfüllen könne, ein kräftiges Dementi zu geben. Insofern kann das Ereignifs sehr wohl im geschichtlichen Zusammenhange mit der Speisung gestanden haben, obwohl von Marcus dasselbe nur als ein gesteigerter Beweis von der Feindseligkeit der herrschenden Partei dem neuen Beweis der Volksbegeisterung für ihn angereiht wird.

Matthäus hat bereits die beiden Fahrten Marc. V. 10. 13 als Ueberfahrten genommen und läfst, weil ihm dies zwecklose Hin- und Herfahren auffallend war, 15, 39 Jesum allein vorausfahren und 16, 5 die Jünger εἰς τὸ πέραν nachfolgen. Da er die Speisung an das Westufer versetzt, so liegt das Gebiet von Magadan am Ostufer, und mufs wohl in der Gegend von Dalmanutha gesucht werden, dessen Namen er durch den eines ihm und seinen Lesern bekannteren Orts in jener Gegend ersetzt. Mit den Pharisäern verbindet er wie 3, 7 sicher ungeschichtlich die Sadducäer (bem. das ihm geläufige προσελθόντες statt des ihm schon nicht mehr verständlichen ἐξῆλθον), schickt gleich den versucherischen Zweck vorauf und erläutert das ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ durch ἐπηρώτων αὐτὸν — ἐπιδεῖξαι αὐτοῖς. Die apostolische Quelle erzählte diese Zeichenforderung nicht; denn Matth. 12, 38. Luc. 11, 16 sind Reminiscenzen an unsern Marcusbericht. Wohl aber enthielt sie nach Luc. 11, 29 eine Rede an die wundersüchtige Menge, nach welcher Marcus im Folgenden die Abweisung dieser pharisäischen Forderung formulirt hat, ohne es doch ganz verdecken zu können, dafs die von ihm herübergenommenen Worte ursprünglich nicht als Antwort auf eine solche Forderung berechnet waren. (Vgl. Jahrb. 1864, S. 84.)

Wie 3, 5, wo Jesus zum ersten Male der positiven Feindseligkeit der Pharisäer entgegentrat, er erst von Zorn und dann von Mitleid bewegt wurde, so seufzt er hier auf, nicht äufserlich hörbar, sondern in seinem Geist (2, 8) vor tiefem Schmerz über ihre ungläubige und böswillige Gesinnung, der gegenüber jedes Wort der Belehrung und Ermahnung fruchtlos wäre. Das Aufseufzen ist hier also ein ganz anderes wie 7, 34. Hier gilt es nur noch eine kurze und energische Abweisung. Die Worte nun, in welche Marcus diese Abweisung kleidet, sind aus einer Rede der apostolischen Quelle entlehnt, welche von der Thatsache ausging, dafs die gegenwärtige Generation des Volkes ein Zeichen verlangt[1]). Marcus verwandelt diese Aussage, die nach der eben erzählten Zeichenforderung natürlich bedeutungslos wurde, in die verwunderte Frage, warum doch Leute dieser Art ein Zeichen verlangen. Darin liegt aber nicht etwa, dafs sie trotz der bisherigen Zeichen nicht geglaubt haben und daher zu solcher Forderung nicht berechtigt sind (Klst.), oder dafs jedes weitere doch ebenso erfolglos bleiben V. 12

[1]) Es wäre wohl möglich, dafs die Reminiscenz an Marcus, die Matth. 12, 38. Luc. 11, 16 hervortritt, auch den Eingang der Rede bei beiden Evangelisten umgestaltet hätte, so dafs dort wirklich von Zeichen in der Mehrheit die Rede war. Denn keinesfalls handelt es sich in jener Rede wie hier um ein Himmelszeichen, als Vorboten der messianischen Zeit, sondern jedenfalls um eine göttliche Legitimation Jesu, da er nur so auf das Jonaszeichen verweisen konnte. Die Bezeichnung ἡ γενεὰ αὕτη, die Klst. vergeblich in ihrem ursprünglichen Sinne festzuhalten sucht, mufste Marcus bei Herübernahme dieses Wortes auf diese Menschenart, wie sie in den Pharisäern vor Jesu steht, beziehen (vgl. Myr.).

würde (Myr.), da sie ja ein Zeichen, wie sie es verlangen, noch nicht gesehen haben, sondern es liegt darin, daſs sie es ja doch nicht thun, um sich durch solch ein Zeichen zum Glauben führen zu lassen. Schon das *πειράζοντες αὐτόν* deutete an, daſs sie es nur thun, um in der zu constatirenden Unfähigkeit Jesu einen Vorwand für ihren Unglauben zu finden. Dann aber folgt, mit dem feierlichen *ἀμὴν λέγω* [*ὑμῖν*] eingeleitet (3, 28), ein förmlicher Schwur, welcher in hebräischartiger Weise (*εἰ* = אִם bei den LXX) seine Wahrhaftigkeit verpfändet, wenn (was nie geschehen soll) diesem Geschlecht ein Zeichen gegeben wird. Hier liegt also der Nachdruck auf dem voranstehenden *δοθήσεται*, das dem voranstehenden *ζητεῖ* entspricht, während in der Rede der Quelle dem (oder den) geforderten Zeichen das einzig gewährte gegenübertritt. Marc. hat keineswegs durch Weglassung des Jonaszeichens die eigentliche Pointe des Wortes übergangen (Myr.); denn die Hinweisung auf dieses hätte ja zu der Forderung eines Himmelszeichens in keiner Weise gepaſst, die Jesus nur kategorisch verweigern konnte. Aber der einem andern Context entlehnte Ausdruck ist selbst in dieser neuen Wendung nicht ganz treffend, da diese Weigerung offenbar noch andre Gründe hatte als die bösartige Ge-
V. 13 sinnung der Forderer. Jesus aber besiegelt dieselbe sofort dadurch, daſs er die Pharisäer, ohne sich irgend weiter mit ihnen einzulassen, stehen läſst (vgl. 4, 36), und, nachdem er wieder (wie V. 10) eingestiegen, auf das jenseitige (westliche) Ufer überfährt.

Matthäus hat richtig erkannt, daſs die Worte Jesu im Wesentlichen der apostolischen Quelle entlehnt sind und daher den Text derselben einfach hergestellt; allein die so entstandene Doublette, die er, wenn V. 2. 3 echt, durch eine Einschaltung aus einer andern Rede seiner Quelle (vgl. Luc. 12, 54—56) zu verdecken gesucht hat, zeigt deutlich seine Abhängigkeit von Marcus. Am Schlusse muſste das *πάλιν ἐμβάς* natürlich wegfallen, da nur die Jünger noch zu Schiffe nachkommen (V. 5) und zwar auf das Ostufer, von wo es nun V. 13 direct nach Cäsarea Philippi geht.

b) Der Tadel der Jünger.

Matth. 16, 5—12.	Marc. 8, 14—21.
V. 5: *καὶ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν.*	V. 14: *καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους, καὶ εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ.*
V. 6: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.*	V. 15: *καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων· ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρῴδου.* (Luc. 12, 1: — — *ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον· προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις.*)
V. 7: *οἱ δὲ διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν.*	V. 16: *καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν.*
V. 8: *γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν* [*αὐτοῖς*]*· τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε;* V. 9: *οὔπω νοεῖτε,*	V. 17: *καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς· τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;*
οὐδὲ μνημονεύετε τοὺς πέντε	V. 18: *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε καὶ οὐ μνημονεύετε,*

ἄρτους τῶν πεντακισχιλίων καὶ πόσους κοφίνους ἐλάβετε; V. 10: οὐδὲ τοὺς ἑπτὰ ἄρτους τῶν τετρακισχιλίων καὶ πόσας σπυρίδας ἐλάβετε; V. 11: πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. V. 12: τότε συνῆκαν ὅτι οὐκ εἶπεν προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Σαδδουκαίων καὶ Φαρισαίων.

V. 19: ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἤρατε; λέγουσιν αὐτῷ· δώδεκα.

V. 20: ὅτε τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἤρατε; καὶ λέγουσιν [αὐτῷ]· ἑπτά.

V. 21: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς οὐ νοεῖτε;

V. 16: Der emendirte Text hat nach Matthäus *λέγοντες* zugesetzt und die directe Ausdrucksweise gewählt (*ἔχομεν*); ℵ (Ti. Vlkm.) hat letzteres aufgenommen, aber ersteres nicht. D hat nur das *εἶχαν* dem *διελογίζοντο* conformirt. — **V. 17**: Zu dem ergänzten Subject vgl. zu 1, 41. — Dem *οὔπω* entsprechend schalten die Emendatoren ein *ἔτι* ein, das daher sicher nicht aus *συνιετε* (Vlkm.) entstanden ist. — **V. 19**: Das *καί* vor *πόσους* (Ti. Vlkm. nach ℵCDΔ), ohnehin ein gangbarer Verbindungszusatz (vgl. zu 1, 9), ist aus Matthäus, wie das *ἄρτους* V. 20. — Die Emendatoren verbanden das *κλασμάτων* mit *πλήρεις* und setzten es daher hinter dies Wort; es gehört aber zu *κοφίνους*. — **V. 20**: Das *καί* nach *ὅτε* (Ti. nach ℵΔ) scheint mir ein ursprünglich übergeschriebener und fälschlich nach statt vor *ὅτε* aufgenommener Verbindungszusatz, wie ihn der emendirte Text (AD) durch sein *δέ* erzielt. C combinirt beides, indem er *καί* im Sinne von etiam nimmt. — Das *αὐτῷ* (BCLΔ) halte ich, obwohl es nach V. 19 conformirt sein könnte, doch für ursprünglich, da ohnehin die emend. Lesart (ADMjsc.: *οἱ δὲ εἶπον*) sich am natürlichsten aus dem Streben erklärt, die Monotonie des Ausdrucks zu heben. In ℵ (Ti.) ist es ausgefallen, wie so oft der Pronominaldativ nach den Verb. dicendi (vgl. ℵ: 8, 4; B: 8, 12). — **V. 21**: Obwohl die Lesart von B, die ich aufgenommen, der Conformation nach Matthäus verdächtig scheint, so ist sie doch ohne den dort hinzugefügten Objectssatz die schwerere Lesart, für die Matthäus durch jenen Zusatz zeugt. Das *οὔπω συνίετε* (Ti. Vlkm. nach ℵCLΔ) ist Erleichterung nach V. 17. Eine Mischlesart, bei der aber offenbar die von B zu Grunde liegt, zeigt noch A (*πῶς οὔπω συνίετε*) und am deutlichsten D (*πῶς οὔπω συννοεῖτε*), während die jüngeren Majuskeln (Rcpt.) blofs das *συνίετε* aufnehmen, das eher ohne Objectssatz stehen bleiben konnte.

Der Aorist ist weder plusquamperfectisch zu nehmen (Fr.), noch will er etwas V. 14
nachholen (Klst.), sondern er knüpft an den Ausgangspunkt des *ἀπῆλθεν* an, und die ganze Scene spielt auf der Ueberfahrt, was Myr. vergeblich leugnet, da man ja erst V. 22 am jenseitigen Ufer ankommt. Bei der Abfahrt also vergessen die Jünger Brode mitzunehmen. Das Subject ist zwar wie so oft nicht genannt, aber eben noch (V. 10) war ja so ausdrücklich die Jüngerbegleitung erwähnt, dafs, wenn erzählt wird, er sei abgefahren und sie hätten (dabei) etwas vergessen, man nur an die Jünger denken kann, denen selbstverständlich die Fürsorge für die äufseren Reiserüstungen oblag. So entstand die Situation, wie sie Marcus nun sofort im Imp. schildert; man hatte aufser einem Brode, das noch von dem bisherigen Vorrath übrig geblieben war, nichts (von Proviant) im Schiffe mit sich. Nicht also um ihre Vergefslichkeit handelt es sich eigentlich, sondern um den dadurch herbeigeführten Brodmangel; der geringe Proviantbestand, der sie hätte veranlassen sollen, Brod mitzunehmen, war es eben, Angesichts dessen sie sich durch ein Wort Jesu getroffen fühlten, obwohl gerade er sie hätte an die beiden Erlebnisse erinnern sollen, wo Jesus mit ebenso unzureichenden Mitteln Tausende sättigte. Getroffen aber fühlten sie sich, als Jesus eine Warnung aussprach, die sie meinten auf den (unterlassenen) Brodeinkauf beziehen zu müssen. Dafs ihnen Jesus eine solche Warnung gab und dafs sie dieselbe mifsverstanden, gehört ebenso noch wie jenes *οὐκ εἶχον* zur Voraussetzung des Wortes, auf dessen Mittheilung es dem Er-

zähler allein ankommt, und er setzt daher seine Situationsschilderung in Imperfectis
V. 15 fort. Die Warnung aber, die ihnen Jesus während der Ueberfahrt gab, bestand nach einer dringlichen Ermahnung zu ihrer Beachtung (ὁρᾶτε, wie 1, 44) in dem Befehl (5, 43. 7, 36), sich vorzusehen vor dem Sauerteig der Pharisäer. Wie erst durch dieses βλέπετε ἀπό (eigentl. von wegen) der Befehl als Warnung charakterisirt wird, so wird auch dadurch erst der Sauerteig, der an sich nur Bild eines Alles, womit er in Berührung kommt, rasch und umfassend durchdringenden Elementes ist (Matth. 13, 33), zum Bilde einer ansteckenden, verderblichen Macht. Gemeint ist aber nicht die Lehre (vgl. Myr. Klst. und schon Matth. 16, 12), sondern das ganze sittlich verkehrte Wesen der Pharisäer. Zu speciell denken de W. Bl. (vgl. schon Luc. 12, 1) an die Heuchelei derselben; denn zwar ist die Zeichenforderung gewifs nicht blofs vorausgeschickt, weil in ihr sich jenes böse Wesen der Pharisäer offenbart hatte (Klst.), aber der Erzähler, welcher das Gespräch auf die Ueberfahrt nach jenem Rencontre verlegt, kann allerdings nur an das tiefverderbte Wesen der Pharisäer denken, wie es sich in jenem Auftreten zeigte und um deswillen sie Jesus mit jener kategorischen Abweisung bestrafte. Als etwas durchaus Anderes wird schon durch die Wiederholung von τῆς ζύμης der daneben genannte Sauerteig des Herodes qualificirt. Hier kann nun erst recht nicht an politische Lehren oder unsittliche Grundsätze (Myr.), an List (de W.) oder Wollust (Bl.) in specie gedacht werden, sondern nur an die weltliche Leichtfertigkeit des üppigen, charakterlosen Fürsten, die allerdings als Ausdruck unfrommen Sinnes einen gewissen Gegensatz gegen die prätendirte Frömmigkeit des Pharisäismus bildet (Klst.), aber mit dem
V. 16 Gegensatz von reactionärer Orthodoxie und Libertinismus (Vlkm.) garnichts zu thun hat. Diese Warnung hatten nun die Jünger, die nur mit dem Gedanken an den durch sie verschuldeten Brodmangel erfüllt waren, so arg mifsverstanden, dafs sie an wirklichen Sauerteig dachten, vielleicht an vergifteten, den ihnen die Feinde Jesu oder gar der Mörder des Täufers in die Hände zu spielen versuchen könnte (vgl. Klst.). Darum erwogen sie miteinander, dafs sie (in Folge jenes Vergessens V. 14) kein Brod haben und also doch wohl genöthigt sein würden, am westlichen Ufer Brod oder Sauerteig zum Brodbacken zu kaufen, wobei sie sich kaum genügend davor sichern konnten, derartigen Nachstellungen in die Schlinge zu fallen.

Bei Matth. hängt es mit dem veränderten Arrangement zusammen, dafs die aufs andere Ufer nachgekommenen Jünger (vgl. S. 271) ausdrücklich als Subject genannt werden und nun zur Weiterreise Brod mitzunehmen vergessen. Das Eine Brod wird weiter nicht erwähnt, weil es an der Sache nichts ändert. Das scheinbar tautol. ὁρᾶτε βλέπετε verwandelt Matth. in ὁρᾶτε καὶ προσέχετε und fügt zu der (einheitlichen) ζύμη der Pharisäer aus V. 1 die Sadducäer hinzu, was dann die Harmonisten bewogen hat, den Herodes flugs zum Sadducäer zu machen (bem. noch das hinzugefügte Subject und den conformirten Aorist). Das dem Marc. so eigenthümliche διαλογίζεσθαι (bei Matth. nur noch 21, 25) faſst er als rein innerliches, das Jesus als der Herzenskündiger merkt (cf. Marc. V. 17), und giebt den Inhalt ihrer Erwägungen in directer Rede, wobei das ἐλάβομεν nach V. 5 conformirt ist. Auch Luc. 12, 1 ist eine Reminiscenz aus Marc. V. 15, die dort zum Thema eines Redestücks aus der apost. Quelle gemacht ist. Weder das dem Luc. so geläufige προσέχετε, noch die Weglassung des Herodes, der zu seiner Erklärung nicht paſst, weisen (obwohl beides auch Matth. hat) auf eine gemeinsame Quelle hin.

Während sie so miteinander verhandeln (V. 16), spricht nun Jesus, der wohl ge- V. 17
merkt hat, wie sie ihn mifsverstanden (vgl. zu dem objectlosen γνούς 6, 33), das Wort, auf welches es dem Erzähler vor Allem ankommt und dessen Verständnifs er so ausführlich vorbereitet hat. Jesus fragt zunächst verwundert, warum sie doch darüber sich Gedanken machen, dafs sie kein Brod haben, weil dies eben voraussetzt, dafs sie sein so leicht verständliches Wort darauf bezogen und somit gröblich mifsverstanden haben. Das führt ihn zu einer ähnlichen Klage wie 7, 18, nur durch das οὔπω gesteigert, da sie ja inzwischen immer neue Gelegenheit gehabt haben, sich im Verstehen seiner Lehrweise zu üben. Merkt ihr noch nicht und versteht auch nicht? Das wie so oft fehlende Object bestimmt sich von selbst nach dem Begriff der beiden Verba; das Merken geht auf die Beziehung, das Verstehen auf den daraus sich ergebenden Sinn der Bilderrede. Aber dafs es ihnen am Merken und Verstehen überhaupt fehlt, hebt der objectslose Ausdruck um so stärker hervor. Es ist darum eine völlig grundlose Behauptung, bei Marcus fehle die Beziehung auf das Mifsverständnifs der Worte Jesu (Baur S. 62), da gerade hier der Tadel von dem Mangel an Verständnifs für seine Redeweise ausgeht. Erst die dritte Frage weist auf den Grund dieses Mangels hin, den Marcus von sich aus 6, 52 auch als Grund für ihr mangelndes Verständnifs der Selbstoffenbarung Jesu anführte, wie es schliefslich auch hier in Betracht kommt, so dafs dieser Vorwurf die steigernde Zusammenfassung der beiden früheren enthält. Verhärtet (eigentl. als ein verhärtetes) haben sie ihr Herz und befinden sich so im Wesentlichen noch auf dem Standpunkt des Volkes (4, 12), da sie, obwohl sie Augen haben, nicht sehen und, ob- V. 18
wohl sie Ohren haben, nicht hören, nur dafs die sinnbildliche Rede hier ausdrücklich hervorhebt, dafs es ihnen an den Organen zum wirklichen (geistigen) Vernehmen (βλέπειν, ἀκούειν = νοεῖν, συνιέναι) nicht fehlt, dafs sie also hätten verstehen können. Deshalb ist es gewifs nicht richtig, gegen den Parallelismus die Worte als Aussage zu nehmen (Klst.), während gerade die verwunderte Frage das Auffallende der Thatsache noch stärker markirt.

An diese vier asyndetisch sich drängenden Fragen schliefst sich mit καί noch V. 19. 20
eine letzte, welche den Punkt aufdeckt, welcher ihnen nach ihren bisherigen Erfahrungen in der Gemeinschaft Jesu den Schlüssel zum Verständnifs seiner Rede hätte darbieten müssen. Er, der mit wenig Broden die Tausende gespeist, so dafs noch reichlich übrig blieb, kann bei seinen Worten nicht ihren Brodmangel (V. 17) im Sinne gehabt haben, dem er nöthigenfalls in wunderbarer Weise abhelfen könnte. Darum fragt er, ob sie sich denn nicht der beiden Speisungen erinnern. Nicht als ob sie dann sich keine Gedanken mehr über Brodmangel machen könnten (Myr. Klst.); denn gewifs will sie Jesus nicht anleiten, die Befriedigung ihrer täglichen Bedürfnisse von seiner Wundermacht zu erwarten. Aber hätten sie jener Erfahrungen gedacht, so hätten sie gewufst, dafs er sich nicht um diese Dinge bemühen werde, dafs also sein Wort bildlich geredet sein müsse[1]). Da sie nun gestehen müssen, dafs sie sich dieser Ereignisse noch wohl

[1]) Die beiden asyndetisch an οὐ μνημονεύετε sich anreihenden Fragen, die dadurch noch enger verbunden sind, dafs das Verbum des ersten Vordersatzes (ἔκλασα) im Vordersatz der zweiten ergänzt werden mufs, werden von der parenthetisch eingeschalteten Antwort der

erinnern, so ist damit constatirt, dafs es nur an ihnen liegt, wenn diese Selbstoffenba-
V. 21 rung Jesu sie nicht zum richtigen Verstehen seiner Redeweise angeleitet hat. Darum
mufs Jesus schliefslich in die verwunderte Frage ausbrechen: Wie ist es möglich, dafs
ihr (nach solchen Erfahrungen) nicht merkt, nämlich dafs ich nicht von leiblichen Din-
gen reden kann, sondern etwas Geistiges meinen mufs? Unmöglich nämlich kann sich
diese Frage auf die Katechese V. 19. 20 beziehen (Myr.), an der nichts zu verstehen
war, und bei der die Antworten der Jünger durchaus auf kein Mifsverständnifs deuten.
Eigenthümlich aber ist, dafs mit dieser Frage nicht einfach die Rede schliefst, sondern
dafs dieselbe mit einem *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* von den mit *λέγει αὐτοῖς* (V. 17) eingeleiteten
Worten getrennt wird. Dies kann nach der Weise des Marcus nur bedeuten, dafs Jesus
das in dieser Frage liegende Urtheil keineswegs blofs in diesem Falle, sondern über-
haupt in dieser Zeit über seine Jünger fällen mufste; es soll geschildert werden, wie
er sich über den Mangel an Verständnifs für die eigentliche Beziehung seiner Worte
bei ihnen beklagen mufste (vgl. Klst.).

Bei Matthäus wird, wie das eingeschaltete *ὀλιγόπιστοι* zeigt, die erste Frage gleich
auf die in seiner Gemeinschaft unnöthige Sorge um den Brodmangel bezogen, und nun
kann die Erinnerung an die Speisungen nur besagen, dafs sie in der etwa eintretenden
Noth auf seine Hülfe hätten vertrauen sollen. Das nun nicht mehr recht passende *οὔπω
νοεῖτε* aus Marc. (vgl. auch das *ἔχετε* aus Marc., das nun dem vorhin geänderten *ἐλά-
βομεν* nicht entspricht) wird daher im Anschlufs an Marc. V. 21 in V. 11 noch einmal auf-
genommen und nun erst auf das Verständnifs seines Wortes bezogen. Die Sache ver-
hält sich also gerade umgekehrt, wie sie Br. S. 62 darstellt. Gerade Matthäus ist es,
bei dem die Sorge um den Brodmangel in den Vordergrund tritt, weshalb er auch den
Theil von V. 17. 18, der sich direct auf ihr Nichtverstehen bezieht und der ohnehin
nach Matth. 14, 33 (vgl. Marc. 6, 52) ihm zu stark erschien, ganz wegläfst. (Bem. noch
die Hinzufügung des Subjects und des *ἐν ἑαυτοῖς*, das *δέ* statt *καί*, den nach V. 6 con-
formirten Aorist in V. 8, die Vereinfachung der Hinweisung auf die beiden Speisungen
durch Entfernung der dem Marcus so eigenthümlichen dialogisirenden Form und das
verbindende *οὐδέ* in V. 10.) Darum läfst er auch Jesum seine Warnung noch einmal wie-
derholen und fügt beruhigend hinzu, dafs die Jünger sie nun verstanden hätten. Die
Deutung aber, die er bei dieser Gelegenheit giebt, entspricht dem ursprünglichen Sinne
derselben nicht und ist nur dadurch hervorgerufen, dafs er an die Stelle des Herodes
die Sadducäer setzt und nun bei dem Sauerteig der beiden jüdischen Secten natürlich
nur an ihre Sectenlehren denken kann. Dafs Marcus diesen Schluss nur weggelassen
habe, um den Unverstand der Jünger greller hervortreten zu lassen (Klst.), erweist sich
schon dadurch als eine unmotivirte Unterstellung, dafs aus dieser Tendenz sich die
Weglassung der (angeblich) richtigen Deutung immer nicht erklärt.

Jünger unterbrochen, welche sich noch sehr wohl erinnern, dafs sie zwölf volle Körbe mit Brod-
stücken aufhuben, als er die fünf Brode für die Fünftausend brach. Während der Ausdruck
V. 19 sich mehr an den der apost. Quelle (Matth. 14, 20: *κλασμάτων — κοφίνους πλήρεις*)
als an die Wiedergabe desselben durch Marcus (6, 43) anlehnt, klingt sein dortiger Ausdruck
(*κοφίνων πληρώματα*) in V. 20 an, nur dafs dort das *σπυρίδες* aus V. 8 wiederkehrt, wenn Je-
sus fragt, wie vieler Körbe Füllungen mit Brocken sie aufgehoben haben. Daraus, dafs Marc.
dies Wort Jesu seiner Annahme zweier Speisungen gemäfs gestaltet, folgt natürlich ebenso
wenig für die Geschichtlichkeit der wiederholten Speisung, wie gegen die Geschichtlichkeit
dieses Wortes nach seinem wesentlichen Inhalt, welcher jedenfalls den wunderbaren Charakter
der Speisung voraussetzt. Als ein Ueberliefertes wenigstens schwebt es dem Evangelisten
offenbar schon 6, 52 vor.

7. 8, 22—26. Eine Blindenheilung.

Wie an den dritten Abschnitt, so schliefst sich auch an den vorigen noch eine einzelne Erzählung an, welche zunächst aufs Neue zeigt, wie Jesus alles Aufsehen mit seinen Heilwundern, wo er noch zu solchen genöthigt wurde, vermieden habe (V. 23. 26), um nicht aufs Neue in die Volkswirksamkeit hineingezogen zu werden. Die Parallele zu der Taubstummenheilung (Wzs.) kann dieselbe garnicht bilden, da jene ja garkein selbstständiges Stück bildet, sondern nur als Einleitung zu der zweiten Speisung erzählt ist. Dagegen legt hier allerdings die enge Verbindung mit der vorigen Geschichte sehr nahe, dafs Marcus auf eine symbolische Bedeutung dieser Geschichte hinweisen wollte (vgl. Hilg. Klst. Vlkm.). Der dem leiblich Blinden die Augen aufthut, wird allein auch fähig sein, endlich die geistige Blindheit von den Augen der Jünger (vgl. V. 18) zu nehmen. So bildet sie treffend den Uebergang zum folgenden Theile, wo Jesus sich, nachdem er gerade auf dem Höhepunkt der Volksbegeisterung für ihn sich immer mehr von aller Volkswirksamkeit zurückgezogen, nunmehr ganz der Unterweisung der Jünger widmet. Dagegen ist alle allegorisirende Deutung des Einzelnen willkürliche Spielerei. Auch hier ergreift der Erzähler nur die Gelegenheit, wie bei der Taubstummenheilung, das Heilverfahren Jesu bis in alle Details vorzuführen, und schliefst also die um die zweite Speisung sich bildende Erzählungsgruppe ab, wie er sie begonnen.

Marc. 8, 22—26.

V. 22: *καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν. καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἅψηται.*

V. 23: *καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης, καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἐπηρώτα αὐτὸν εἴ τι βλέπεις.*

V. 24: *καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν· βλέπω τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας.*

V. 25: *εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη, καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα.*

V. 26: *καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων· μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς.*

V. 22: Der emendirte Text hat *ἔρχεται* wegen des folgenden *αὐτῷ* (vgl. zu 5, 1). — **V. 23**: Die Emendatoren schrieben das gewöhnlichere *ἐξήγαγεν* (vgl. 11, 2. 7. 15, 1. 22) und *βλέπει* (Ti. nach ℵAL Mjsc.), da das *εἰ* vor der directen Frage auffiel. — **V. 24**: Das unverstandene *ἔλεγεν* ward von ℵC in den Aorist, von D it. ins Präsens verwandelt (vgl. zu 1, 18). — **V. 25**: Die Emendatoren, offenbar die pragmatische Bedeutung der einzelnen Momente verkennend, stellen mit ihrem *καὶ ἐποίησεν αὐτὸν ἀναβλέψαι* zwei doppelgliederige Parallelsätze her, von denen der erste Jesum, der zweite den Blinden zum Subject hat. D sucht mit seinem *καὶ ἤρξατο ἀναβλέψαι* wenigstens die Beziehung des zweiten Gliedes auf den Kranken festzuhalten. Das *ἀπεκατεστάθη* (AD Mjsc.) ist aus 3, 5, das *ἐνέβλεψεν* (ℵAC Mjsc.) Conformation nach den vorigen Aoristen (vgl. zu 2, 15), das *ἅπαντας* entstand durch Reflexion auf V. 24. Bem. noch, dafs ℵ das *ἐν—* in *ἐνεβλ.* übersieht, wie B das *ἐπ—* in *ἐπέθηκεν*. — Das *σηλαυγῶς* (Ti. nach ℵCLΔ) erklärt sich leicht daraus, dafs man das Wort mit dem naheliegenden *σῆλος* zusammenbrachte. — **V. 26**: Das *μηδὲ εἰπῇς τινι ἐν τῇ κώμῃ* (Myr. nach ACΔ Mjsc., vgl. D) ist eine erläuternde Glosse (vgl. zu 1, 42), welche den Zweck des Verbots erklären soll. Das erste *μηδέ*, das noch der emendirte Text beibehält, obwohl es in ihm unpassend, ist aber dadurch so sicher bezeugt, dafs das *μή* in ℵ (Ti.) offenbar als Correctur erscheint.

V. 22 Jetzt erst wird die Ankunft an dem Orte berichtet, nach welchem man V. 13 abgefahren war. Es ist also kein Zweifel, dafs ein Bethsaida am Westufer gemeint ist, und nicht Bethsaida Julias (Myr. Klst.), das ohnehin kein Flecken (V. 23. 26) sondern eine Stadt war und nach der Beschreibung des Josephus (bell. jud. III, 10, 7) schwerlich am See lag, während hier doch von einer Ankunft am jenseitigen Ufer die Rede ist. Auch konnte kein Leser, da jede nähere Bezeichnung fehlt, an ein anderes Bethsaida denken als an das 6, 45 genannte. Uebrigens sehen wir nur aufs Neue, wie dem Erzähler die beiden von ihm so sorgfältig auseinander gehaltenen Speisungen doch immer wieder zusammenfliefsen. Bei der Rückkehr von der ersten war Bethsaida als Reiseziel ursprünglich in den Blick gefafst (6, 45), man wurde aber nach der Genezarethebene verschlagen (vgl. zu 6, 53); jetzt, wo man von der Speisung am Ostufer wieder zum Westufer zurückkehrt, läfst Marcus die Reisenden wirklich bei Bethsaida landen, weil ihm einmal ein Besuch in dieser Stadt im Zusammenhange mit der Speisung überliefert war. Im Präsens berichtet Marcus die Ankunft und den Anlafs zur Blindenheilung, die er in diese Localität versetzt. Die Stelle der Situationsschilderung, in welche sonst ein solches Präsens einzusetzen pflegt, vertritt aber diesmal das ἔλεγεν V. 21, d. h. wir sollen das hiermit eingeführte Ereignifs in die Zeit hineinversetzen, wo Jesus sich immer wieder über den unbegreiflichen Verständnifsmangel seiner Jünger zu beklagen hatte. Damit ist aber die Beziehung der Blindenheilung zu demselben, d. h. ihre symbolische Bedeutung im Sinne des Erzählers, hinlänglich constatirt, und man braucht schwerlich ausdrücklich auf das die Jünger einschliefsende ἔρχονται zu verweisen (Klst.), das doch keineswegs gegen die Weise des Marcus ist (vgl. 5, 1. 6, 53).

Ganz wie 7, 32 heifst es nun, dafs man ihm einen Blinden bringt und ihn bittet, denselben anzurühren, wie er etwa den Aussätzigen berührte (1, 41), wobei man wohl an eine heilkräftige Berührung der erblindeten Augen dachte. Man hatte auf die Kunde von seiner Ankunft den Blinden, der nicht dort wohnte (V. 26), nach dem Flecken ge-
V. 23 bracht; Jesus aber, der dort kein Aufsehen durch die Heilung erregen will, weil dasselbe nur neue Ansprüche an seine Heilthätigkeit zur Folge haben würde, ergriff die Hand des Blinden und brachte ihn wieder heraus (bem. das dem φέρουσιν correspondirende ἐξήνεγκεν) aufserhalb des Fleckens. Dies kann nur denselben Zweck gehabt haben, wie das gleiche Verfahren mit dem Taubstummen, zeugt aber für die richtige Auffassung des letzteren, weil, wenn es sich aus irgend einem anderen Grunde um ein Alleinsein mit dem Blinden gehandelt hätte, Jesus ihn ja nicht vor den Flecken, sondern nur in ein Haus zu führen brauchte. Vollends darin, dafs Jesus selbst ihn führt, irgend eine besondere Bedeutung zu finden (Klst. Vlkm.), ist garnicht indicirt. Diesmal nimmt Jesus nicht einmal die Begleiter des Blinden mit, um auch sie nicht zu unwillkommenen Verkündern seiner Heilthat (vgl. 7, 36) zu machen. Auch hier bedient sich Jesus des Speichels, wie 7, 33, was um so mehr auf eine wirkliche Vermittelung der Heilung durch denselben hindeutet, als der Speichel für ein Augenheilmittel galt, und der Handauflegung, die, entsprechend der Berührung des kranken Organs mit den Fingerspitzen (7, 33), wohl als Auflegung der Hand auf die Augen zu

denken ist. Gewifs ist aber auch hier nicht auf eine natürliche Wirkung dieser Mittel gerechnet, sondern auf die göttliche Wunderhülfe, welche sie dem Blinden zum Segen setzen werde.

Ehe nun Marcus die Fortsetzung des Heilverfahrens Jesu berichtet (V. 25), erläutert er nach seiner Weise in Imperfectis (vgl. 5, 9—11. 30—32), was ihn zu einer Wiederholung seiner Manipulation veranlafste. Nachdem er nämlich in seine Augen gespieen, befragte er den Blinden unter Auflegung der Hände (bem. das zwiefache Particip wie 1, 41. 5, 30), ob er etwas sehe[1]), worauf er erfährt, dafs die Herstellung zwar begonnen, aber noch keineswegs vollendet ist. Der Blinde nämlich, nachdem er die Augen V. 24
aufgeschlagen, erklärte, er sehe die Menschen; denn er gewahre umherwandelnde Gestalten, die sich grofs wie Bäume ausnehmen, und also wohl Menschen sein müssen. Nach seiner Fähigkeit zu sehen ist gefragt, und er begründet seine Behauptung, dafs dieselbe begonnen habe, durch Angabe dessen, was er gewahre (bem. den Unterschied von βλέπειν und ὁρᾶν wie 4, 12. 5, 32) und woraus er schliefst, dafs sie sich bereits auf die Menschen um ihn erstrecke. Er scheint also nicht blindgeboren gewesen zu sein, da er in diesen Gestalten, die er noch in unförmlicher Gröfse und unklaren Umrissen erblickt, sofort Menschen vermuthet. Die Frage, weshalb Jesus diesmal den Blinden nicht gleich völlig heilte, wird nicht nur ganz willkürlich durch Reflexionen auf den Glaubensstand (Pttr.) oder gar den Krankheitszustand des Blinden (Olsh.) beantwortet, sondern sie ist auch durchaus unberechtigt, da wir nur von dieser einen Blindenheilung eine detaillirte Beschreibung besitzen und daraus nur schliefsen können, dafs Jesus durch sein Heilverfahren wirklich einen Heilungsprocefs einleitete, der durch die göttliche Wunderhülfe einen zwar raschen und des vollen Erfolgs sicheren, aber doch naturgemäfs allmäligen Verlauf nahm (vgl. zu 1, 43). Dafs Marcus bei dieser Gelegenheit nur seine physiologischen Kenntnisse über die Theorie des Sehens auskramen wollte (Br. S. 85) oder allegorische Anspielungen auf die allmälige Hebung der geistigen Blindheit (vgl. Klst. Vlkm.) intendirte, wird um so willkürlicher angenommen, als Marcus selbst auf diesen Zug garkein selbstständiges Gewicht legt, sondern dadurch nur die Fortsetzung des Heilverfahrens Jesu motivirt.

Diese bestand nun darin, dafs Jesus noch einmal die Hände auf die Augen des V. 25
Kranken legte, und nun blickte der Kranke scharf oder, wie das ausdrucksvolle Compositum sagt, er blickte gleichsam hindurch durch den Nebel, der ihm die Gegenstände noch verschleierte und sie unförmlich vergröfsert erscheinen liefs (V. 24), und war so vollkommen wiederhergestellt (vgl. zu 3, 5). Erst im dritten Gliede schildert nun Marc. ganz wie 7, 35, um den völligen Erfolg der Heilung anschaulich zu machen, wie er nunmehr (dauernd) Alles von fernher (eigentl. so, dafs es ihm von fernhér in die Augen

---

[1]) Das abundirende εἰ in directer Frage findet sich schon in den LXX für das hebräische ה (vgl. Jud. 13, 11. 1. Sam. 10, 24) und ist in der neutestamentlichen Gräcität garnicht selten. Analog ist das sogenannte ὅτι rec. und es ist auch gerade wie dieses sonst (vgl. 1, 15) bei Marcus gebraucht, wo es trotz des Gebrauchs der directen Rede doch nur auf den wesentlichen Inhalt einer Aussage und nicht auf den Ausdruck als solchen ankommt.

V. 26 leuchtete) erschaute (bem. das Imp.), ohne daſs er etwa näher zu treten brauchte. Daſs Jesus den Geheilten unmittelbar in sein Haus entsendet und ihn auch nicht einmal in den naheliegenden Flecken, in dem er eben noch gewesen, hineingehen läſst, beweist deutlich, wie er auch mit dem Herausführen (V. 23) lediglich bezweckte, daſs die Heilung nicht in dem Flecken ruchbar werde, und schneidet damit jede allegorisirende Ausbeutung dieses Zuges ab.

Fünfter Theil.

8, 27 — 10, 45.

Wie schon der vorige Theil es als nothwendig geschildert und durch das immer entschiedenere Sichzurückziehen Jesu von seiner Volkswirksamkeit vorbereitet hatte, so zeigt nun dieser Theil, wie Jesus sich ganz der Unterweisung seiner Jünger widmet, theils ausschliefslich, theils so, dafs er jede neue Berührung mit dem Volke zur Unterweisung der Jünger verwerthet. Die äufsere Situation bleibt im Wesentlichen dieselbe, Jesus setzt sein Wanderleben fort. Er durchwandert incognito noch einmal die Nordprovinzen bis an die äufsersten Enden (8, 27. 9, 30) und kehrt zum letzten Mal in den Mittelpunkt seiner dortigen Wirksamkeit zurück (9, 33), um endlich die südlichen Landestheile aufzusuchen (10, 1). Dort, wo er noch nicht gewirkt, nimmt er noch einmal seine Lehrthätigkeit auf (10, 1), aus der aber Marcus auch nur berichtet, was zu besonderen Belehrungen der Jünger Veranlassung gab, die er offenbar rein sachlich zusammenordnet, bis der Theil mit einem Gespräche, das der Aufbruch nach Jerusalem veranlafst, schliefst. Die in diesen geschichtlichen Rahmen gespannte Unterweisung beginnt und schliefst mit der Belehrung der Jünger über den Jesu bevorstehenden Ausgang, die auch inzwischen als fortgesetzt gedacht werden soll (9, 30—32).

1. 8, 27 — 9, 1. Die erste Leidensverkündigung.

Den Mittelpunkt dieses deutlich sich abgrenzenden Abschnitts bildet die erste Leidensverkündigung (V. 31—33). Dieselbe hat aber ihre Bedeutung nur darin, dafs das Leiden als der gottgewollte Ausgang der irdischen Wirksamkeit des Messias erkannt wird; sie setzt also voraus, dafs die Jünger die Messianität Jesu anerkennen, und so geht ihr voraus das Bekenntnifs des Petrus (V. 27—30). Ebenso schliefst sich an sie die Weissagung des gleichen Leidensschicksals für die Jünger, welche auf die Wiederkunft Jesu als den Abschlufs desselben hinweist (8, 34 — 9, 1).

a) Das Bekenntnifs des Petrus.

Matth. 16, 13—20.	Marc. 8, 27—30.	Luc. 9, 18—21.
V. 13: ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων· τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;	V. 27: καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;	V. 18: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί, καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων· τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι;
V. 14: οἱ δὲ εἶπαν· οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλίαν, ἕτεροι δὲ Ἱερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν.	V. 28: οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν.	V. 19: οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπαν· Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη.
V. 15: λέγει αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; V. 16: ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. (V. 17—19.)	V. 29: καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ Χριστός.	V. 20: εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.
V. 20: τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.	V. 30: καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.	V. 21: ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο, — —

V. 28: Statt des tautologischen *εἶπαν — λέγοντες* hat der emendirte Text (AMjsc.) das auch sonst von ihm vorgezogene bestimmtere *ἀπεκρίθησαν* (vgl. zu 5, 9), woneben D it. noch das ursprüngliche *λέγοντες* beibehalten. — Zur Weglassung des *ὅτι* rec. vgl. zu 2, 17. — Das *ἕνα* der Emendatoren entfernt den Structurwechsel. — **V. 29**: Das *λέγει αὐτοῖς* (AMjsc.) aus Matthäus soll wohl die monotone Wiederholung des *ἐπηρώτα* aus V. 27 (vgl. zu V. 20) vermeiden. — Das auffallende Asyndeton ward theils durch *καί* (A it.), theils nach Matth. durch *δέ* (CDΔMjsc.) gehoben, letzteres schon in ℵ, der auch im Folgenden nach Matthäus conformirt. — **V. 30**: Zu *εἴπωσιν* (DCG) vgl. zu 6, 8.

V. 27 Ganz wie 3, 7 hebt Marcus durch die Nennung des Hauptsubjects und die ausdrückliche Erwähnung der Jüngerbegleitung hervor, dafs es sich ihm im Folgenden um Vorkommnisse zwischen Jesu und seinen Jüngern handelt. Jesus setzt sein unstetes Wanderleben fort; denn er verläfst Bethsaida (V. 22), um nach den zu Cäsarea Philippi gehörigen Flecken zu kommen, d. h. er unternimmt aufs Neue eine Reise hoch in den nordöstlichen Zipfel des Landes hinauf, der sich in die Thäler des Hermon hineineinzieht und den Jesus auf der Reise 7, 31 wohl im weiten Bogen umgangen hatte. Nach der Stadt Paneas selbst, die der Tetrarch Philippus ausgebaut, verschönert und zu Ehren des Kaisers (Tiberius) Cäsarea (*ἡ Φιλίππου* im Unterschiede von Cäsarea Stratonitis am Mittelmeer) genannt hatte, wollte Jesus wohl nicht, da der Evangelist blofs von den Flecken in ihrem Gebiete redet. Da Jesus in dieser Zeit wiederholt das ganze Land nach allen Richtungen durchzieht, kann die nähere Lage des östlichen Bethsaida (Julias) natürlich nicht beweisen, dafs dieses V. 22 gemeint sei.

In diesen entlegenen Gegenden also, wo Jesus wohl noch wenig bekannt war, und vollends auf dem Wege, wo er mit seinen Jüngern sich ganz allein befand, that er die Frage an sie: Wer sagen die Leute, dafs ich sei? Die Einführung dieser wie der folgenden Frage (V. 29) im Imperfect deutet nach der Weise des Marcus an, dafs

die Aussage der Jünger über die Meinung des Volkes (bem. auch den Aorist εἶπαν V. 28 und dazu 1, 41) und das Bekenntnifs des Petrus die eigentliche Hauptsache ist, die er erzählen will, während er mit den beiden Fragen Jesu nur den Anlafs beschreibt, bei welchem diese Aeufserungen gethan sind. Er scheint anzunehmen, dafs Jesus schon V. 28 durch die erste Frage ein Bekenntnifs der Jünger provociren wollte; denn mit dem gegensätzlichen δέ läfst er sie, wenn auch nur mit kurzer Hinweisung auf den wesentlichen Inhalt ihrer Worte (bem. das ὅτι rec.), auf den allein es hier ankommt, die verschiedenen Vermuthungen aufzählen, die nach 6, 14. 15 im Volke umgingen[1]), und hebt dann mit dem betonten αὐτός (vgl. 6, 45. 47) hervor, wie Jesus seinerseits (im Gegensatz V. 29 zu ihnen) sich bei dieser Antwort nicht beruhigte, sondern nun seine Frage mit bestimmter Beziehung auf ihre Ansicht im Gegensatz zu der des Volkes (ὑμεῖς δέ) wiederholte. Dafs sie, die er erwählt hat und die seither in beständiger Gemeinschaft mit ihm gelebt haben, eine andere Ansicht über ihn haben müssen als die Leute, setzt er als selbstverständlich voraus, ohne dafs man gerade an die seit 6, 14. 15 von ihnen erlebten Selbstbezeugungen Jesu zu denken braucht (Klst.), die ja meist auch viele Andre miterlebt hatten. Die Antwort des Petrus, die mit einem raschen Asyndeton einfällt, bezeichnet ihn als den Gesalbten schlechthin, d. h. als den gottgesalbten König Israels, der die Vollendung der Theokratie herbeiführen wird. Die Parallelisirung dieser Antwort mit der des Blinden V. 24 (Klst.) ist höchst unpassend, da sie durchaus keine halbwahre und undeutliche, sondern eine volle und klare Erkenntnifs seiner Bestimmung enthält. Auch wenn Jesus nun unter der Voraussetzung, dafs die Andern diese Ueber- V. 30 zeugung theilten, ihnen mit ernstlicher Bedrohung verbietet (3, 12) irgend einem von ihm zu sagen, sc. dafs er der Christ sei, so geschieht das nicht, weil ihre Erkenntnifs noch eine unvollkommene war (Klst.), sondern weil die directe Verkündigung seiner Messianität, die er selbst stets vermieden, in dem sinnlich gerichteten Volke nur eitle Hoffnungen erwecken oder erhöhte Opposition hervorrufen konnte. Dieses Verbot scheint allerdings vorauszusetzen, dafs es nach der Vorstellung des Marcus eine den Jüngern erst kürzlich aufgegangene Erkenntnifs war, welche Petrus in seinem Bekenntnifs aussprach.

Da bei Matth. Jesus ebennoch mit seinen Jüngern verhandelt hat, so war die Erwähnung der Jüngerbegleitung; und da bei ihm gar kein bestimmter Ort genannt war, wo Jesus sich aufhielt, das ἐξῆλθεν überflüssig geworden. Dafs aber Marcus den Satz des Matthäus zertheilt haben sollte, um sein ἐν τῇ ὁδῷ anzubringen (Klst.), ist schon darum ganz unwahrscheinlich, weil nur der Evangelist, welcher dies Gespräch auf dem Wege spielen läfst, ein Interesse haben konnte, die Lokalität desselben näher anzugeben, zumal er ja auch sonst das Wanderleben Jesu durch Erwähnung gerade solcher weiten Ausflüge anschaulich zu machen sucht. Bem. noch das dem Matthäus so geläufige μέρη statt des auffallenden κώμας und δέ statt καί in V. 13; die Einschaltung des οἱ μέν, dem dann das ἄλλοι δέ aus Marcus nicht einmal ganz entspricht, die Erwäh-

---

[1]) Ergänze οἱ ἄνθρωποι λέγουσίν σε εἶναι, dann nach καὶ ἄλλοι wieder: λέγουσίν σε εἶναι und nach ἄλλοι δέ: λέγουσιν, wo dann durch einen Structurwechsel der Objectssatz mit ὅτι, in welchem εἶ zu ergänzen, an die Stelle des Acc. c. Inf. tritt. Die dritte Ansicht als specifisch verschieden von den beiden anderen (vgl. zu 6, 15) tritt ihnen mit δέ gegenüber.

nung des dem Matthäus besonders bekannten (2, 17. 27, 9) Jeremias unter den Propheten des Alterthums, mit denen man Jesum identificirte, und die Abglättung des Structurwechsels in V. 14, den volleren Namen des Petrus und die vollere Messiasbezeichnung in V. 15, endlich die Erläuterung des Verbots in V. 20. Das *διεστείλατο*, wie das in wichtigen Zeugen dargebotene *ἐπετίμησεν* sind beides Ausdrücke des Marcus (vgl. noch das hinzugefügte *τότε*, die Näherbestimmung des *αὐτοῖς* und das *εἴπωσιν* nach dem Aorist, das schon die Abschreiber bei Marcus verlangten). Lucas, der nach einer umfangreichen Auslassung erst hier wieder in den Text des Marcus einlenkt, giebt eine ganz neue Einleitung, erklärt das *ἄνθρωποι* vielleicht mit Beziehung auf die eben gespeiste Menge (V. 11) durch *οἱ ὄχλοι*, erläutert die dritte Ansicht nach 9, 8, bezeichnet ebenfalls den Gesalbten feierlicher und bestimmt den Gegenstand des Verbotes (*τοῦτο*) und das dem Marcus eigenthümliche *ἐπιτιμᾶν* selbst (durch *παρήγγειλεν*) näher. Bem. noch die durchweg in Aoristen fortschreitende Erzählung, das *ἀποκριθέντες*, die Hebung des Asyndeton und den der Frage conformirten Accus. *Χριστόν*[1]).

b) Der göttliche Rathschluſs.

Matth. 16, 21—23.	Marc. 8, 31—33.	Luc. 9, 22.
V. 21: *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.*	V. 31: *καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν, καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.*	V. 22: — — *εἰπὼν ὅτι δ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπ πολλὰ παθεῖν καὶ ἀπ δοκιμασθῆναι ἀπὸ τ πρεσβυτέρων καὶ ἀ χιερέων καὶ γραμμ τέων καὶ ἀποκτανθ ναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέ ἐγερθῆναι.*
V. 22: *καὶ προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ λέγων· ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο.* V. 23: *ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.*	V. 32: *καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ.* V. 33: *ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.*	

V. 31: Der emendirte Text (A) hat nach den Parallelen *ἀπό* (nach *ἀποδοκ.*) und die drei Glieder unter einen Artikel verbunden, wie 14, 43 (vgl. 14, 33). Bem. wie D das *ὑπό* zwar erhalten, aber (wie 14, 43) das *ἀπό* vor dem zweiten Gliede wiederholt hat, und wie

---

[1]) Sind hiernach unsere Parallelen unzweifelhaft von Marcus abhängig, so schliefst das nicht aus, dafs auch diesem bereits eine Darstellung des Petrusbekenntnisses in der apostolischen Quelle vorlag. Darauf führt, dafs die Volksmeinungen über Jesum, die Marcus bereits 6, 14. 15 erwähnt hat, hier wohl nur noch einmal aufgeführt werden konnten, wenn sie Marcus in seiner schriftlichen Quelle fand, ferner das hier handschriftlich ganz gesicherte *βαπτιστής* (während Marcus nach 1, 4. 6, 24. 25 *ὁ βαπτίζων* schreibt) und das *οἱ ἄνθρωποι*, ein jener Quelle sehr geläufiger Ausdruck (vgl. zu Matth. 8, 27). Aus dieser Quelle mag denn auch das *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* bei Matthäus stammen, das allerdings leichter in das einfache *με* verwandelt ward als umgekehrt, und die Seligpreisung des Petrus (Matth. V. 17. 18), die allerdings ganz den sprachlichen Typus dieser Quelle trägt. Seine Weglassung in unserem Evangelium beweist dann freilich, dafs der Petrinismus desselben mit Parteitendenzen nichts zu thun hat, und hat ihren Grund darin, dafs hier das Petrusbekenntnifs überhaupt keine selbstständige Bedeutung hat, sondern nur das Vorhandensein der Vorbedingung für die nun beginnende Unterweisung der Jünger constatiren soll.

L das zweite τῶν streicht, aber das dritte beibehält. — **V. 32**: Zur Vereinfachung der Wortstellung durch Heraufnahme des αὐτόν zum Verbum vgl. zu 2, 3. — **V. 33**: Der Artikel vor Πέτρῳ ist wie bei Matthäus zugesetzt, weil Πέτρος V. 32 den Artikel hat (vgl. zu 1, 16). — An der Verbindung des Präsens mit dem Aorist nahmen die Emendatoren Anstofs und verwandelten ersteres in λέγων.

Nachdem die Jünger so bewiesen, dafs sie im Unterschiede von dem Volke ihn V. 31
für den Messias halten, beginnt nun Jesus, was er bisher nicht gethan, sie darüber zu belehren, welches Schicksal dem Messias bestimmt sei. Denn nicht um ihm persönlich bevorstehende Erlebnisse (Klst.) handelt es sich zunächst, aber auch nicht etwa um den Unterschied seiner Messiasvorstellung von der populären jüdischen, sondern um das für den Menschensohn, d. h. für den durch seine Salbung zum messianischen Könige (V. 29) mit einem einzigartigen Beruf bekleideten Menschen nothwendige Schicksal (δεῖ). Aber nicht aus dem Begriffe des Menschensohnes soll diese Nothwendigkeit entwickelt werden (Klst.), sondern, da die Jünger von diesem Menschensohn nur wissen aus der Schrift, welche die göttlichen Rathschlüsse über die Heilszukunft verkündet, so kann auch von einem solchen δεῖ nur die Rede sein, sofern nicht nur sein Beruf, sondern auch sein Schicksal bereits im göttlichen Rathschlusse bestimmt ist. Nachdem die Jünger erkannt, dafs Jesus der Messias ist, sollen sie nun lernen, welches Schicksal dieser Rathschlufs für den Messias bestimmt hat, damit sie sich nicht ärgern, wenn es sich einst an Jesu erfüllt.

Zunächst nämlich mufs er viel leiden. Dies Allgemeinste wird vorangeschickt, weil sich an ihm sofort der grellste Contrast zeigt mit dem, was das Volk von dem Entwicklungsgange des messianischen Werkes erwartete, wenn es von den Siegen und der Herrlichkeit eines weltlichen Messias träumte. Während sodann der Messias scheinbar seinen Beruf nur erfüllen kann, wenn er vom ganzen Volke anerkannt wird, mufs er vielmehr von allen Autoritäten desselben verworfen werden, die daher (bem. den dreifachen Art.) einzeln aufgezählt werden, wie sie die höchste geistliche Behörde Israels bilden, von den Aeltesten, den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten. Und nicht nur zur Verwerfung, sondern sogar zur gewaltsamen Tödtung mufs es kommen und damit scheinbar jede Hoffnung auf die Vollendung der Theokratie durch ihn zu Grabe getragen werden. Aber dabei wird es nicht bleiben. Das Letzte, was der göttliche Rathschlufs ihm bestimmt, löst zugleich diesen scheinbar unlösbaren Widerspruch zwischen seiner Berufsbestimmung und seinem Schicksal. Er wird auferstehen und so einem vollen wirkungskräftigen Leben zurückgegeben werden und zwar nicht am Ende der Tage, wo die Entschlafenen überhaupt auferstehen (vgl. 12, 23) — denn diese Todtenerweckung soll ja der Messias eben herbeiführen —, sondern nach drei Tagen, d. h. in kürzester Frist (vgl. Hos. 6, 2), ohne dafs also diese drei Tage als die bestimmte Frist gedacht sind, innerhalb derer ihn die Verwesung ergriffen haben müfste, wenn er eine rechtmäfsige Beute des Todes wäre (Klst.), da sie ja nur den Gegensatz zu der Fortdauer des Todeszustandes bis zum jüngsten Tage bilden.

Während Matthäus offenbar den Eingang umschreibt (bem. das ἀπὸ τότε, die Ergänzung des Subjects, die Näherbestimmung des αὐτούς und das δεικνύειν statt διδάσκειν), knüpft Lucas die Weissagung mit dem motivirenden εἰπών an das vorige Verbot an.

In der Weissagung behalten beide das dem Marc. eigenthümliche *πολλά* und die ihnen sonst fremde Dreitheilung der obersten Behörde bei, nur dafs sie die drei Theile unter einen Artikel zusammenfassen, um ihre Zusammengehörigkeit zu betonen. Matth. aber bezieht die Weissagung gleich auf das persönliche Geschick Jesu (bem. das *αὐτόν*), schickt daher den Gang nach Jerusalem vorauf (vgl. Marc. 10, 33) und läfst das *ἀποδοκιμασθῆναι* fort, da er das *πολλὰ παθεῖν* auf die der Verurtheilung folgenden Leiden im engeren Sinne bezieht. Daher mufste er auch das *ὑπό* in *ἀπό* verwandeln, während Lucas dasselbe wie die Abschreiber bei Marcus nach der Präposition im Verbum conformirt. Für die Auferstehung nach drei Tagen setzen beide den offenbar in der späteren Ueberlieferung gangbar gewordenen, ex eventu umgebildeten Ausdruck, der so offenbar secundärer Natur ist, dafs er nicht auf einen gemeinsamen älteren Text zurückgeführt werden kann.

V. 32 Ausdrücklich schildert Marcus, wie Jesus bei diesem Lehren (V. 31) offen, d. h. ohne Rückhalt, frank und frei die Heilsbotschaft verkündete (2, 2. 4, 33), die ja auch in dem lag, was er über das gottgeordnete Schicksal des Messias lehrte. Er deutet damit an, dafs Jesus wohl sonst schon andeutend oder bildlich dergleichen verkündigt hatte (vgl. 2, 20), aber jetzt erst frei heraussagte, was mit solchen bildlichen Andeutungen gemeint sei. Offenbar unrichtig ist es, wenn Klst. dies darauf bezieht, dafs Jesus öffentlich vor dem Volke Dinge geredet habe, die jeden Keim der Erkenntnifs von seiner Messianität ersticken mufsten. Denn abgesehen von der jedenfalls zweifelhaften Bedeutung, die somit dem *παῤῥησίᾳ* beigelegt wird, ist von einer Volksbegleitung nicht nur keine Rede gewesen, sondern die V. 27 geschilderte Situation hat ja offenbar den Zweck, hervorzuheben, dafs wir uns Jesum bei diesem Gespräch mit seinen Jüngern ganz allein denken sollen, was denn auch V. 30 aufs Ausdrücklichste vorausgesetzt wird. Auch steht nicht da, dafs Petrus sich an Jesum heranmacht (Klst.), sondern vielmehr, dafs er ihn zu sich, d. h. auf die Seite nimmt (vgl. das *ἀπολαβ.* 7, 33, *ἐπιλαβ.* 8, 23), weil er doch wohl nicht vor den Ohren aller Jünger zu sagen wagt, was er sagen will. Das Subject steht dem Object mit Nachdruck voran, weil hervorgehoben werden soll, wie derselbe, der eben noch das Bekenntnifs der Jünger aussprach (V. 29), sich nun durch den Anstofs, den ihm dieses Lehren bereitete, zu so verwegenem Thun verleiten läfst. Auch hier bezieht sich das *ἤρξατο* nicht darauf, dafs Jesus ihn nicht zu Ende kommen liefs (Myr. Klst.), sondern darauf, dafs erst das unverhüllte Reden Jesu von diesen Dingen ihn zu solcher Einsprache bewog. Erst jetzt, wo es ihm klar werden mufste, was Jesus meinte, begann er ihm Vorwürfe zu machen, dafs er an einen so
V. 33 schrecklichen Ausgang überhaupt denke. Jesus aber, ohne defshalb seine Ansicht zu ändern, machte nun vielmehr dem Petrus Vorwürfe, und zwar wird dies dadurch motivirt, dafs er sich umwandte (5, 30), natürlich nicht zu Petrus (Klst.), sondern zu den ihnen nachfolgenden Jüngern, von denen es ja in der Motivirung weiter heifst, dafs er sie erblickte. Sie sollten es alle hören, dafs er sich von keinem etwas wollte dreinreden lassen, wenn er sich den Weg, den ihm der göttliche Rathschlufs vorzeichnete, sehr anders vorstellte, als sie alle. Es klingt wie eine Reminiscenz an die Versuchungsgeschichte der apostolischen Quelle (Matth. 4, 10), wenn Marcus ihn in dem Jünger, der ihn von seinem Leidenswege zurückhalten will, ausdrücklich den Satan, der ihn

auch dort auf falsche Wege verlocken wollte, sehen und ihm zu weichen befehlen läfst, so dafs er ihm nicht mehr vor Augen kommt (*ὀπίσω μου*). Jesus begründet diesen starken Ausdruck dadurch, dafs Petrus nicht die göttlichen Interessen im Sinne hat, sondern die menschlichen. Mochte es mehr die persönliche Liebe sein, die sich gegen den Gedanken seines Leidensschicksals sträubte, oder die irdische Messiashoffnung, die damit verloren schien; immer waren es menschliche Interessen, auf die sein Trachten gerichtet war, während der göttliche Rathschluſs dem Messias einen andern Weg vorzeichnete. Dagegen ist von einer Beschönigung des Widerspruchs zwischen seiner Erscheinung und seiner Christuswürde (Klst.) nicht die Rede.

Indem Matthäus den Anfang von V. 32 wegläfst, verliert das aus Marcus entlehnte *ἤρξατο* seine contextmäfsige Beziehung. Dafs er den Vorwurf des Petrus in directe Worte kleidet, das wohl nicht recht verstandene *ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδών* in ein entrüstetes Abwenden verwandelt und das erläuternde *σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ* einschiebt, zeigt deutlich den Bearbeiter. Bem. noch die Zurechtstellung des *αὐτόν* und die Articulirung des *Πέτρῳ*, wie bei den Abschreibern des Marcus, dem auch das ihm eigenthümliche *ἐπιτιμᾶν* entlehnt ist. Würde Marcus den Mattthäus und Lucas combiniren, so würde er V. 32. 33 jenem folgen und dem aus Lucas entlehnten V. 31 doch die Einleitung aus Matthäus vorsetzen!

c) Das Leidensschicksal der Jünger.

Matth. 10, 37: ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, V. 38: καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος. V. 39: ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.)

Matth. 16, 24—28.

V. 24: *τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω* τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω *μοι.*

V. 25: *ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ *σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν.

V. 26: *τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;*

Marc. 8, 34 — 9, 1.

V. 34: *καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς· εἴ τις θέλει* ὀπίσω μου *ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω* τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω *μοι.*

V. 35: *ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ *σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ *καὶ τοῦ εὐαγγελίου, σώσει* αὐτήν.

V. 36: *τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;*

V. 37: *τί γὰρ δοῖ* [*ὁ*] *ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;*

Luc. 9, 23—27.

V. 23: *ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας· εἴ τις θέλει* ὀπίσω μου *ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω* τὸν σταυρὸν αὐτοῦ *καθ' ἡμέραν* καὶ ἀκολουθείτω *μοι.*

V. 24: *ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ *σῶσαι*, ἀπολέσει αὐτήν· *ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, *οὗτος σώσει* αὐτήν.

V. 25: *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον, ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς;*

(Luc. 14, 25: συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ *στραφεὶς* εἶπεν πρὸς αὐτούς· V. 26: εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, *ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. V. 27: ὅστις οὐ *βαστάζει* τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ *ἔρχεται* ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.)

(Luc. 17, 33: *ὃς ἐὰν ζητήσῃ* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ *περιποιήσασθαι*, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ *ὃς ἐὰν ἀπολέσῃ, ζωογονήσει* αὐτήν.)

(Matth. 12, 39. 16, 4: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ.)

(Matth. 10, 33: ὅστις δ' ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου *τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*.)

(Matth. 25, 31: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, *τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ*.)

V. 27: *μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.*

V. 28: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.*

V. 38: *ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ* καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.*

9, 1: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.*

V. 26: *ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον* ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *ἐπαισχυνθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων.*

V. 27: *λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσίν τινες τῶν αὐτοῦ ἑστηκότων οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

(Luc. 11, 29: ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν.)

(Luc. 12, 9: ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.)

V. 34: Das *εἴ τις* (Vlkm. nach ℵBCDLΔ), dem Marcus eigenthümlich (4, 23. 9, 35), ist gewifs nicht aus Matthäus, der es sonst nie hat, es also hier bei Marcus las; dagegen kam das bei Matthäus so häufige *ὅστις* (Ti. nach AMjsc.), das Marcus in dieser Weise nie hat, um so leichter ein, da V. 35 ein *ὃς γὰρ ἐάν* folgt. Ebenso ist das *ὀπίσω μου ἐλθεῖν* dem Marcus eigenthümlich (vgl. 1, 17. 20) und von Matthäus aus ihm entlehnt (vgl. auch das *ἔρχεσθαι* bei Lucas), während das *ἀκολουθεῖν* (Ti. nach CDMjsc.) aus Matth. 10, 38 oder nach dem folgenden *ἀκολουθείτω* conformirt ist. — **V. 35**: Die Verwandlung des *αὐτοῦ* ins Reflexivum (B) ist gerade in den ältesten Majuskeln zu häufig (vgl. ℵ: V. 34, B: V. 37), um kritisch von Gewicht zu sein. — Das *ἀπολέσῃ* (ALMjsc.) könnte zwar Conformation nach dem parallelen *θέλῃ* sein, allein die mechanische Wiederholung des *ἀπολέσει* aus dem vorigen Gliede (Ti. nach ℵBCΔ) ist ganz im Charakter der ältesten Majuskeln (vgl. das *ὑπό* 4, 21). — **V. 36. 37**: Der emendirte Text, der das *ἐὰν κερδήσῃ — ζημιωθῇ* aus Matthäus aufnimmt, ändert nach ihm auch das Fut. (*ὠφελήσει*); dagegen nehmen ℵLΔMjsc. aus ihm den Nom. *ἄνθρωπος* auf. Gewifs ist aber nicht in B, der sonst gar keine Conformation nach Matthäus zeigt, blofs der Artikel vor *ἄνθρωπον* (Myr. nach ACD) in Erinnerung an ihn weggelassen, zumal B V. 37 vielmehr gegen alle Majuskeln den Artikel vor *ἄνθρωπος* zusetzt trotz der Parallele. Eher könnte dieser Artikel ächt und nur mit der Conformation nach Matthäus (ACDMjsc.: *ἢ τί δώσει ἄνθρωπος*) untergegangen sein. — **9, 1**: Der emendirte Text zieht das *ὧδε* zu *ἑστηκότων* und stellt es darum hinter *τῶν*. Dieselbe Wortstellung hat ℵ, weil er nach Matthäus conformirt: *τῶν ὧδε ἑστώτων*.

V. 34 Wenn nun Jesus das Volk zu sich ruft (vgl. 7, 14) sammt seinen Jüngern, so kann er nicht mehr auf dem Wege (V. 27) gewesen sein (Myr. Klst.), wo er nach V. 30 mit seinen Jüngern allein war, sondern er mufs in einem der Flecken (V. 27), wohin sein Weg ging, angelangt gedacht werden. Es kommt aber dem Erzähler hier auf diesen Wechsel der Lokalität garnichts an, da ja die Anreihung dieser Belehrung an die vorige offenbar sachlichen Grund hat. Wie der göttliche Rathschlufs für Jesum Leiden und Tod bestimmte, so müssen auch seine Jünger auf gleiches Leiden sich gefafst machen. Wenn aber jenes einstweilen nur der engste Kreis seiner Jünger hören durfte, so sollen dies Alle hören; die, welche etwa noch seine Jünger werden wollen, damit

sie vorher wissen, was es damit auf sich hat, die, welche schon seine Jünger sind, damit sie in der Prüfungszeit als solche sich bewähren[1]).

Die Urgestalt des ersten Spruches redete einfach von dem Kommen zu Jesu, wodurch sich zunächst der Anschluſs an ihn vollzieht und gab dem, welcher denselben sucht, zu verstehen, wozu er sich entschlieſsen müsse, wenn er wirklich ein Jünger Jesu werden wolle. Marc. markirt von vornherein ausdrücklicher, daſs es sich um das Verhältniſs der Jüngerschaft handelt, welches unter den geschichtlichen Verhältnissen des Lebens Jesu darin zur Erscheinung kam, daſs man mehr oder weniger bleibend hinter Jesu herging (1, 17. 20). Dabei ist also Jesus nicht als Führer zu einem bestimmten Ziele gedacht (Klst.), sondern als der, dem man auf seinen Wanderzügen folgt, um stetig um ihn zu sein, von ihm zu hören und zu lernen. Wer also sein wahrer Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nämlich thatsächlich, indem er sich zu seinem eigenen Selbst verhält, als sei es ein fremdes. Dieser kurze allgemeine Ausdruck tritt bei Marcus an die Stelle der Ausführung in der Quelle, wie der Jünger Jesu selbst auf die Liebe zu den ihm von Natur am nächsten stehenden verzichten muſs und steigert sie dahin, daſs er auch seinem eigenen Selbst die Rücksicht versagt, die ihm sonst jeder von Natur zollt. Die Jüngerschaft Jesu schlieſst also zunächst die Pflege aller selbstischen Interessen aus; sie fordert aber auch, daſs man die in diesem Verhältniſs nothwendig erwachsenden Leiden willig auf sich nehme (ἀράτω wie 2, 9. 11. 12 statt des λαμβάνει, das wohl ursprünglicher ist, als das dem Lucas so geläufige βαστάζει). Wenn dieses Leiden als sein (sc. des ihm nachfolgenden Jüngers) Kreuz beschrieben wird, so ist es ganz willkührlich, darin eine Anspielung auf den Kreuzestod Jesu zu sehen, mag man dieselbe nun für geschichtlich wahrscheinlich (Myr.) oder für ex eventu eingetragen halten (Bl.). Das Kreuz ist auch nicht als die Vollziehung eines Gottesgerichts gedacht (Klst.), sondern die dem alttestamentlichen Gesetze fremde, aber auf jüdischem Boden durch die Römer bekannt gewordene Kreuzesstrafe wird das Symbol der höchsten Qual und Schmach und das Tragen des Kreuzes zur Richtstätte bildet nur die plastische Veranschaulichung des willigen Aufsichnehmens aller Schmach und Qual d. h. aller Arten von Leiden, die dem Jünger Jesu aus diesem Verhältniſs erwachsen. In dieser Selbst-

[1]) Allerdings fällt das unmotivirte Erscheinen des ὄχλος bei Marcus immer auf, da für ihn doch der Hauptgesichtspunkt die Unterweisung der Jünger ist und in den folgenden Sprüchen an sich keine Nothwendigkeit liegt, den ὄχλος als Publicum zu denken. Aus den Parallelen kann derselbe nicht entlehnt sein, weder aus Matthäus, der nicht wie ein minder deutlicher Text erscheint (Klst.), sondern ganz unzweideutig den hier auffallenden ὄχλος entfernt (bem. auch den Zusatz τότε ὁ Ἰησοῦς), noch aus Lucas, dessen πρὸς πάντας von Marcus garnicht miſsverstanden werden konnte, da es nach seinem Context (V. 18) nur auf alle Jünger gehen kann. Der Ausdruck des Lucas, welcher einen Gegensatz zu einzelnen Jüngern involvirt, ist vielmehr nur zu erklären durch eine Reminiscenz an das Gespräch Jesu mit Petrus allein (Marc. V. 32. 33), das er nicht mitgetheilt hat (Vlkm.); denn schwerlich hat er den ihm aus Marcus vorschwebenden ὄχλος so unklar und in seinem Context nothwendig miſsverständlich bezeichnet (Hlg.). Der Grund, weshalb Marcus den ὄχλος herbeizieht, kann also nur darin liegen, daſs die apostolische Quelle diese Sprüche an den ὄχλος gerichtet sein lieſs, wie sie noch Luc. 14, 25 erscheinen, während sie Matth. 10 bereits in den Context der Instructionsrede an die Zwölf verflochten sind. Wie der Eingang, so scheint bei Lucas auch der Ausdruck der beiden Sprüche V. 26. 27 ursprünglicher als bei Matth. 10, 37. 38 erhalten zu sein; Marcus hat davon nur den zweiten, aber mit einer Reminiscenz an den Eingang des ersten, frei reproducirt (vgl. Jahrb. 1864, S. 77).

verleugnung und Leidenswilligkeit soll also der Jünger Jesu nachfolgen, d. h. seine
V. 35 Jüngerschaft bethätigen[1]). — Als Begründung der Aufforderung zur Erfüllung der Jüngerpflicht folgt nun eine andre Gnome der apostolischen Quelle, welche dort wahrscheinlich sich unmittelbar an die vorige anschloſs (vgl. Mtth. 10, 39 und dazu Jahrb. a. a. O. S. 77)[2]). Wer nämlich nicht bereit ist sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz zu nehmen, der wird, wenn Trübsal oder Verfolgung hereinbricht (4, 17), vor Allem seine Seele erretten, damit sie nicht dem (leiblichen) Tode verfalle. Wer aber irgend das wollen sollte, wird damit nur das Gegentheil dessen erreichen, was er erstrebt hat; er wird seine Seele verlieren, weil sie (im Endgericht) der ewigen ἀπώλεια verfällt, von welcher nur die rechten Jünger Jesu errettet werden. Umgekehrt, so oft einer, indem er den Märtyrertod stirbt, seine Seele verlieren wird[3]) um Jesu willen, d. h. weil er ihn als den Messias bekennt, oder um des Evangeliums willen, d. h. weil er die frohe Botschaft von dem Anbruch der Heilszeit verkündigt, der wird in Wahrheit seine Seele erretten. Denn der (leibliche) Tod ist nicht das wahre (definitive) Verderben der Seele, das überall erst im Gerichte eintreten kann (vgl. m. bibl. Theolog. § 29*d*), und von diesem werden gerade die Seelen der Jünger Jesu errettet, also auch die Seele dessen, der sich im Märtyrertode als ein wahrer Jünger Jesu bewährt hat.

V. 36 Der indirect in der Begründung des V. 34 durch V. 35 liegende Gedanke, daſs die Selbstverleugnung und Leidenswilligkeit der Jünger Jesu bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehen muſs, wird nun durch die Frage begründet, was es einem Menschen hilft (zu ὠφελεῖν τινά τι vgl. 7, 11), die ganze Welt zu gewinnen und (d. h. wenn er in Folge dessen dazu verurtheilt wird) seine Seele einzubüſsen (zum Accus. beim Passiv vgl. 7, 11). Die nach V. 35 intendirte Lebenserrettung kann doch nur den

---

[1]) Das ἀκολουθείτω μοι am Schlusse ist nichts anders als die Realisirung des ἐλθεῖν ὀπίσω μου (vgl. 1, 17 mit 2, 14), das der Jünger nach dem Eingange anstrebt. Die gangbare Vorstellung einer Nachahmung der Leidenswilligkeit Jesu ist dem Ausdrucke völlig fremd. Schon in der Quelle hieſs es: Wer nicht sein Kreuz nimmt und so mir nachfolgt (vgl. Matth., während Luc. das ἀκολουθεῖ nach dem Eingange in ἔρχεται verwandelt), der kann nicht mein (rechter) Jünger sein (vgl. Luc., während Matth. den Schluſs nach V. 37 conformirt). Das ὀπίσω μου klingt noch bei Marcus im Eingange nach und das μαθητής εἶναι am Schlusse hat er durch das der geschichtlichen Situation entlehnte Bild für die Jüngerschaft umschrieben.

[2]) Dafür spricht, daſs auch Luc. 14, 26 sich in dem eingeschalteten ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν offenbar eine Reminiscenz an dieselbe zeigt und daſs die Anwendung, welche diese Gnome in dem Context von Luc. 17, 33 gewinnt, unmöglich ihrem ursprünglichen Sinne entspricht. Dann aber wird auch die Form, die sie Matth. 10, 39 hat, die ursprüngliche sein und in der That ist das σῶσαι — σώσει bei Marcus nur die Erklärung des änigmatischen εὑρών — εὑρήσει, das doch den correcten Gegensatz gegen das hier im Sinne von Verlieren gebrauchte ἀπολέσας — ἀπολέσει bildet, während Marc. den techn. Gegensatz der Errettung von der ἀπώλεια substituirt, obwohl sich weder das erste ἀπολέσει mit dem techn. Begriff der ἀπώλεια genau deckt, noch das σώσει ein ganz correcter Ausdruck ist, da die definitive Errettung nicht durch den Menschen selbst effectuirt wird. Der offenbare Zusatz καὶ τοῦ εὐαγγελίου (im Munde Jesu anachronistisch wie 1, 15) ist nicht um der Heidenchristen willen gemacht, die nur um des Evangeliums willen sich verleugnen konnten (Klst.), sondern gerade um der Jünger willen, deren specifische Aufgabe die Verkündigung Jesu war, woraus folgt, daſs Marcus nicht zu den Jüngern (Matth. 16, 24) den ὄχλος, sondern zu dem ὄχλος, an den die Rede gerichtet war (Luc. 14, 25), die Jünger hinzugebracht hat (V. 34). Vgl. S. 289 Anm.

[3]) Unmöglich wäre der absichtliche Wechsel des θέλῃ und ἀπολέσει (s. d. textkrit. Anm.) nicht; denn jenes θέλειν ist nur ein hypothetischer Fall, während dies ἀπολέσει factisch oft genug eintreten wird und das ἄν also nur die ungewisse Vielheit der Fälle hervorheben könnte (vgl. zu 6, 56).

Zweck haben, die irdischen Güter zu gewinnen, für deren Genuſs das leibliche Leben die Voraussetzung ist, und um gleich den scheinbar höchsten Gewinn in den Blick zu fassen, wird der Fall gesetzt, wo einer (mit der Errettung vom Tode) gleich den ganzen κόσμος d. h. den Inbegriff aller irdischen Güter gewönne. Da nun aber nach V. 35 in Folge jener (mit der Verleugnung erkauften) Errettung vom Tode der Mensch dem Gericht verfällt, wird er jenen scheinbaren Gewinn mit dem Verlust seiner Seele bezahlen. Das ζημιοῦσθαι setzt einen Gerichtsspruch voraus, durch welchen er an der Seele gestraft wird, sofern dieselbe der ἀπώλεια verfällt. Also nicht, daſs der Seele als dem Organ jedes Genusses, wenn es leidend (?), die ganze Welt als Object des Genusses nichts hilft (Vlkm.), will die Frage sagen, sondern daſs selbst der denkbar höchste Gewinn kein (wahrer) Gewinn ist, wenn er mit dem denkbar höchsten (weil unersetzlichen) Verlust erkauft wird. Denn daſs der Verlust der Seele ein unersetzlicher sei, V. 37 begründet die analog gebildete Frage: Was soll ein Mensch (besser vielleicht mit Bezug auf V. 36: der Mensch) geben (Conj. delib.) als Entgelt für seine Seele, eigentlich als Tauschmittel, wogegen die im Endgericht zum Verderben verurtheilte und damit verlorene Seele wieder eingetauscht werden könnte. Auch hier versteht sich von selbst, daſs es ein solches Aequivalent nicht giebt, weil die Strafe im Endgericht eine unwiderrufliche ist. Das wird dann aber schlieſslich nochmals begründet durch einen Blick auf den Zeitpunkt, in welchem entschieden wird, ob die Seele errettet wird oder verloren geht.

Wer nämlich irgend sich Jesu und seiner Worte geschämt haben wird d. h. aber V. 38 nicht sie anzunehmen (Myr.) oder zu befolgen (Bl.), sondern ihn den verworfenen und getödteten (V. 31) als den Messias zu bekennen (Vlkm.) und die Botschaft, die er verkündigt (= τὸ εὐαγγέλιον: V. 35), weiter zu verkündigen, der wird, wenn er nicht einmal die Schmach, die deshalb über ihn kommt, tragen kann, noch viel weniger im Stande sein, Leiden und Tod auf sich zu nehmen. Wenn die gegenwärtige Generation (vgl. zu V. 12), in deren Mitte er sich dessen schämt, als eine abtrünnige (die nach alttestamentlichem Ausdruck den Ehebund mit ihrem Gott gebrochen hat) und als eine sündhafte charakterisirt wird, so geschieht das nicht, um von der Gemeinschaft mit ihr abzuschrecken (Myr.), sondern, da ja die Gröſse des Vergehens hervorgehoben werden soll, um anzudeuten, wie schmählich es ist, um eines solchen Geschlechts willen, dessen Schmähung ja dem Frommen nur eine Ehre sein kann (vgl. Klst.), Jesum und sein Wort zu verleugnen. Daſs aber auf diesen äuſsersten Grad des Mangels an Selbstverleugnung und Leidenswilligkeit zurückgegangen wird, während es sich doch V. 35—37 um die höchste Bewährung derselben handelte, hat seinen Grund darin, daſs die Gerechtigkeit der für den Mangel dieser Bewährung gedrohten Strafe dadurch anschaulich gemacht werden soll, daſs sie nun als die äquivalente Vergeltung für das Verhalten des untreuen Jüngers charakterisirt wird. Wer sich schämt ein Jünger Jesu zu heiſsen und als ein solcher durch das Bekenntniſs seiner Messianität oder die Verkündigung seiner Heilsbotschaft erkannt zu werden, dessen wird sich auch (in entsprechender Weise — denn das καί ist so wenig wie irgendwo Einführung des Nachsatzes (Vlkm.) — der Menschensohn schämen, so daſs auch er ihn nicht als seinen

Jünger anerkennen wird[1]). Wenn das Sichschämen Jesu auf das Schicksal hinweist, das dem Menschensohn nach V. 31 bevorsteht, so weist der nun eintretende Name des Menschensohnes auf den Zeitpunkt hin, wo der, dessen jene sich um seiner zeitweisen Erniedrigung willen geschämt haben, als das was er ist zur tiefsten Beschämung derselben offenbar werden wird. Diesen Zeitpunkt aber bezeichnet der folgende Zeitsatz näher dahin, dafs er dann gekommen sein wird in göttlicher Herrlichkeit, begleitet von den heiligen (d. h. Gott angehörigen, vgl. 6, 20) Engeln, deren Umgebung hier gewissermafsen der unheiligen Umgebung der gottlosen γενεά, um deretwillen jene ihn verleugnet haben, gegenübersteht. Da diese Herrlichkeit als die Herrlichkeit seines Vaters bezeichnet wird, so erhellt nun, dafs jener einzigartige Menschensohn kein anderer ist als der Gottessohn, d. h. der zum Vollstrecker aller göttlichen Heilsrathschlüsse oder zum Messias erkorene Gegenstand der göttlichen Liebe (1, 11. 3, 11), welcher, obwohl er durch Leiden und Tod hindurchgehen mufs, doch nicht nur sofort ins Leben zurückkehrt (V. 31), sondern einst in seiner vollen Herrlichkeit, welche schon das Geleit der göttlichen Dienerschaft als göttliche qualificirt, wiederkehrt. Dabei kann er nur beabsichtigen, sein messianisches Werk zu vollenden und die definitive Heilsvollendung zu bringen. Von dieser Heilsvollendung bleiben aber Alle, deren er sich schämen mufs und die er darum nicht als seine rechten Jünger anerkennt, ausgeschlossen und damit verfallen sie dem Verderben, welches bei jenem definitiven Abschlufs der ganzen Entwicklung nur ein unwiderrufliches sein kann[2]).

9, 1 Wie sehr aber es dem Evangelisten hier nur darauf ankommt, die Unterweisung der Jünger über diesen wichtigen Punkt zusammenzustellen, erhellt daraus, dafs er,

[1]) Dafs wir hier nur eine leichte Umgestaltung des Spruches Matth. 10, 33 haben, den schon Lucas nach 12, 9 in der apostolischen Quelle las, liegt auf der Hand; denn jenes Sichschämen führt eben zur Verleugnung Jesu. Der einzige Unterschied ist, abgesehen von dem Zusatz καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, der ganz dem Zusatz in V. 35 entspricht, dafs aus dem oben angegebenen Motiv an die Stelle des einfachen ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων ein Ausdruck gesetzt wird, der offenbar eine Reminiscenz an eine andere Stelle der apostolischen Quelle involvirt (Matth. 12, 39), weshalb ihn Scholten S. 159 einfach streicht. Und während in der Urgestalt Gott es ist, vor dessen Angesicht Jesus den Verleugner verleugnet, d. h. ihn nicht als seinen Jünger anerkennt, um ihn dem höchsten Richter und seinem Gericht, dem nur die echten Jünger entrinnen, zu überlassen, während bei Lucas nur der consessus der Engel genannt wird und also wenigstens vorbehalten bleibt, dafs der Menschensohn selbst der Richter ist, tritt hier ganz klar hervor, dafs von einem Zeitpunkt die Rede ist, wo jede Seele dieser γενεά der Strafe verfällt, wenn nicht Jesus einen als seinen Jünger anerkennt, dafs also von ihm allein die Errettung von dem der ganzen Generation drohenden Verderben abhängt.

[2]) Auch diese Wiederkunftsschilderung ist wahrscheinlich einer der Parusiereden der apostolischen Quelle entlehnt, und dürfte sich am ursprünglichsten Matth. 25, 31 erhalten haben. Marcus aber ist es, der sie mit dieser Rede vom Jüngerschicksal verbunden hat, weil für das Evangelium vom Gottessohne (1, 1) die Weissagung dieser Wiederkunft das unentbehrliche Correlat zur Todesweissagung ist, obwohl sie natürlich eigentlich in einer Rede an den ὄχλος (V. 34) nicht pafst, da sie die Todesweissagung voraussetzt, die Jesus nur im engsten Jüngerkreise gegeben. Allein wir sehen daraus nur aufs Neue, wie Marcus, obwohl er V. 34 den ὄχλος aus seiner Quelle aufgenommen hat, doch im Grunde überall nur die Belehrung der Jünger im Blicke hat. Ganz mit Unrecht aber krittelt Klst., um Matth. 16, 27 als ursprünglicher erscheinen zu lassen an der Gedankenfolge, als ob das Wiederkommen in Herrlichkeit hier nur „nachträglich“ berührt werde. Vielmehr steigt die Rede in höchst affectvoller Steigerung zu diesem Höhenpunkte auf, an welchem es ganz klar werden mufs, wie die Entscheidung, auf welche wiederholt warnend provocirt war (V. 35—37), eine unwiderrufliche ist.

ohne die Rede fortzusetzen, nur noch erläuternd hinzufügt, was Jesus anderweitig hinsichtlich der Nähe des Zeitpunktes, auf welchen er V. 38 provocirt, gesagt habe (vgl. das καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς und dazu 2, 27). Mit feierlicher Versicherung (3, 28. 8, 12) erklärt er, dafs einige hier (anwesend) sind und zwar unter den Dastehenden (bem. den gen. partit. und das ἵστημι, analog gebraucht wie εἶναι 8, 1), die ja (4, 20) — woraus dann die Nähe der Katastrophe von selbst erhellt — sicherlich nicht (οὐ μή, elliptisch für οὐ δέδοικα μή) den Tod schmecken werden, bis dafs sie das Gottesreich mit Macht gekommen gesehen haben werden. Gemeint ist damit aber sicher nicht die weltbezwingende Macht des Gottesreichs (Klst.), sondern das Gekommensein des 1, 15 angekündigten vollendeten Gottesreichs, dessen volle Machtentfaltung erst der wiederkehrende Messias (V. 38) bringen kann. So gewifs freilich Marcus in diesem Zusammenhange nur an die Zeitnähe der in V. 38 verheifsenen Wiederkunft gedacht haben kann, so gut kann an sich das überlieferte Wort Jesu, das er hier anfügt, sich ursprünglich auf den irdischen Sieg des Gottesreiches bezogen haben.

Wenn Matthäus und Lucas diese Spruchreihe, obwohl sie ihre Elemente grofsentheils anderwärts nach der apostolischen Quelle bringen, dennoch auch hier reproduciren, so ist damit ihre Abhängigkeit von Marcus von vornherein constatirt. Die beiden ersten Sprüche bringen sie dazu wörtlich in seiner Fassung nur mit Weglassung des anachronistischen καὶ τοῦ εὐαγγελίου, mit welcher Matth. völlig in den Schlufs der Quelle zurücklenkt (bem. das εὑρήσει statt σώσει), während Luc. ein nachdrückliches οὗτος einschaltet, wie V. 23 das καθ' ἡμέραν. Das ὠφελεῖ V. 36 wenden beide passivisch, doch so dafs Lucas das Präsens beibehält, während es Matthäus conform mit V. 25 ins Futurum verwandelt, und jener den Inf. in einen Participialsatz umsetzt, dieser in einen Bedingungssatz. Während Matthäus nur das monotone vierfache γάρ in V. 37 durch ἢ τί δώσει (bem. die Futt. in V. 25. 26) unterbricht, läfst Lucas diesen Vers ganz fort, weil mit dem dem κερδήσας entsprechenden ἑαυτὸν ἀπολέσας in V. 25 die Unersetzlichkeit dieses Verlustes bereits constatirt ist. Umgekehrt folgt Luc. V. 26 dem Marcus genauer nur mit Weglassung der γενεά, mit nachdrücklicher Voranstellung des τοῦτον und mit der Hervorhebung, dafs die Herrlichkeit des Vaters eben seine Herrlichkeit und die der heiligen Engel ist. Dagegen vereinfacht Matth., der den zu Grunde liegenden Spruch 10, 33 schon gebracht hat (während ihn Lucas erst später bringt), die Begründung dadurch, dafs er nur mit den Worten des Marcus (bem. die Erhebung der Engel zu seinen Engeln) an die Wiederkunft des Messias zur Vergeltung erinnert. Die Erwähnung der Wiederkunft tritt also bei ihm gar nicht früher ein und V. 27b kann nicht von Marcus wegen seiner Umdeutung des Spruches weggelassen sein (Klst.), da bei ihm die Erwähnung der Wiederkunft ganz denselben Zweck hat. Den Schlufsspruch haben beide unmittelbar der Rede angefügt (bem. die erleichternde Umstellung des ὧδε = αὐτοῦ bei Lucas), und um die eschatologische Beziehung desselben ganz sicher zu stellen, hat Matthäus das Kommen des Menschensohns in seinem Reiche substituirt, Lucas das allenfalls auf eine relative Machtentfaltung deutende ἐν δυνάμει ἐληλυθ. gestrichen; denn dafs Marcus dem Matthäusspruch die Beziehung auf die Parusie genommen habe (Br.), ist einfach contextwidrig. Auch der Wechsel des με (das immerhin aus Matthäus 10, 33 herrühren kann) und des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. in V. 38 ist so ausreichend motivirt bei Marcus, dafs alle Schlüsse, die Klst. S. 361. 62 daraus für seine Abhängigkeit von Matth. V. 27 zieht, hinfällig sind. Hätte Marcus die beiden Parallelen combinirt, so würde er V. 34—37 bis auf das σώσει und die Stellung des κερδ. (vgl. Luc.) dem Matthäus, V. 38. 9, 1 bis auf das μετά, ὧδε, οἵτινες und ἐληλυθ. (vgl. Matth.) dem Lucas folgen.

2. 9, 2—29. Die Verklärung Jesu.

Die Anknüpfung der Verklärungsgeschichte (V. 2—8) an die erste Wiederl
weissagung ist, wie wir zeigen werden, zeitlich wie sachlich gleich natürlich gere
tigt. Dagegen erklärt sich die Verbindung derselben mit der Heilung des epilepi
Knaben (V. 14—27), obwohl diese Geschichte von dem Unvermögen der Jünger zı
lung desselben ausgeht, doch, weil der Grund davon nicht in ihrem, sondern i
Unglauben der Hülfsbedürftigen aufgewiesen wird und die Pointe derselben daru
den leitenden Gesichtspunkten dieses Abschnitts in keiner unmittelbaren Verbi
steht, nur daraus, dafs sie bereits in der älteren Quelle mit der Verklärungsges
verbunden war, wie ich aus anderen Gründen schon Jahrb. 1865, S. 350 ff. n
weisen versucht habe. Im Anschlufs an sie hat Marcus sie aber nicht nur mit
nommen, sondern sie auch nach eigener Ueberlieferung aufs Farbenreichste ausg
Charakteristisch aber ist es, wie er beide Geschichten in eine Unterweisung de
ger auslaufen läfst (V. 9—13. — V. 28. 29) und sie so dem leitenden Hauptge
gesichtspunkte dieses Abschnitts unterstellt.

a) Auf dem Verklärungsberge.

Matth. 17, 1—8.	Marc. 9, 2—8.	Luc. 9, 28—36
V. 1: *καὶ μεθ' ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν.*	V. 2: *καὶ μετὰ ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους, καὶ μετεμορφώθη* ἔμπροσθεν αὐτῶν.	V. 28: ἐγένετο δὲ μετὰ τ τούτους, ὡσεὶ ἡμέραι παραλαβὼν Πέτρον ννην καὶ Ἰάκωβον τὸ ὄρος *προσεύξασθαι.* *ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχε*
V. 2: *καὶ μετεμορφώθη* ἔμπροσθεν αὐτῶν, *καὶ ἔλαμψεν* τὸ πρόσωπον αὐτοῦ *ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ* ἱμάτια αὐτοῦ *ἐγένετο* λευκὰ ὡς τὸ φῶς.	V. 3: *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκάναι.*	*τὸ εἶδος* τοῦ προσώπου *ρον* καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτ *ἐξαστράπτων.* V. 30: κα *δρες δύο* συνελάλουν αὐτ *ἦσαν* Μωϋσῆς καὶ Ἠλία *οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔ ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλε ἐν Ἱερουσαλήμ.* V. 32: *τρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦ ρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγ δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτο δύο ἄνδρας τοὺς συνεστώ*
V. 3: καὶ ἰδοὺ ὤφθη αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας συνλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ.	V. 4: καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλίας *σὺν* Μωϋσεῖ, *καὶ ἦσαν* συνλαλοῦντες *τῷ Ἰησοῦ.*	V. 33: *καὶ ἐγένετο ἐν ρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐ* ὁ Πέτρος *πρὸς* τὸν Ἰησ *στατα, καλόν ἐστιν ἡ εἶναι, καὶ ποιήσωμε*
V. 4: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ· κύριε, *καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι· εἰ θέλεις,* ποιήσω ὧδε τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν.	V. 5: *καὶ* ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος *λέγει* τῷ Ἰησοῦ· *ῥαββί, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ* ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν.	τρεῖς, μίαν σοι καὶ μία καὶ μίαν Ἠλίᾳ, *μὴ εἰδὼ*
	V. 6: *οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ· ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.*	

V. 5: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ γιός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ.

V. 6: καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα. V. 7: καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἁψάμενος αὐτῶν εἶπεν· ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε. V. 8: ἐπάραντες δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν οὐδένα εἶδον εἰ μὴ τὸν Ἰησοῦν μόνον.

V. 7: καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ γιός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.

V. 8: καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον εἰ μὴ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν.

V. 34: ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην. V. 35: καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ γιός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε. V. 36: καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος.

V. 2: Während ℵCDL (Ti.) auch vor das dritte Nomen den Artikel setzen, läfst ihn Δ nach 5, 37 (vgl. Matth.) auch vor dem zweiten fort; die inconforme Lesart (ABMjsc.) wird die ursprüngliche sein, da an eine Correctur nach den Parallelen (Ti.), die bei den beiden letzten Namen keinen Artikel haben, nicht zu denken ist. — **V. 3**: Obwohl das *ἐγένετο* durch ℵBCΔMjsc. bezeugt ist, so sieht doch der Plural (ADLMjsc.) gar nicht den Emendatoren ähnlich. Freilich wäre der Sing. in den ältesten Mjsc. nicht aus Matthäus (Myr.), sondern wegen des Ntr. plur. eincorrigirt, was in B nicht selten der Fall (vgl. zu 4, 8). — Das glossematische *ὡς χιών* (Myr.) ist aus Matth. 28, 3. Zur Entfernung des abundanten *οὕτως* vgl. zu 1, 44. — **V. 4. 5**: Da das *Μωϋσεῖ* V. 5 vollkommen gesichert, so wird das *Μωϋσῇ* V. 4 (ℵBC) Versuch einer Correctur sein, welche die Quelle der ältesten Mjsc. schon, als sie die Dativform zum zweiten Male traf, selber aufgab. Vgl. zu 1, 16. — Zur Umstellung des Zahlworts vgl. zu 1, 13. — **V. 6**: Die Emendatoren schrieben *λαλήσει*, weil Petr. ja gar nicht gefragt war und *ἦσαν*, weil nur dies sein unbesonnenes Sprechen zu motiviren schien. — **V. 7**: Das *ἐγένετο* ist gewifs nicht aus Lucas (Myr.), wo es nicht einmal an gleicher Stelle steht, sondern das *ἦλθεν* (ADMjsc.) soll die Wiederholung des *ἐγένετο* vermeiden. Das *λέγουσα* ist aus den Parallelen; dagegen bedarf es für die nachdrückliche Voranstellung des *αὐτοῦ* der Reminiscenz an die Lucasparallele kaum (vgl. zu 1, 37). — **V. 8**: Das dem Marcus so eigenthümliche *εἰ μή* ist schwerlich aus Matthäus, sondern das *ἀλλά* (Myr. Ti. Vlkm. nach ACLΔMjsc.) durch das *οὐκέτι* hervorgerufen. B hat das *μετὰ ἑαυτῶν* (vgl. V. 2) nach *εἶδον*; es scheint, dafs das Auge des Abschreibers von *εἶδον* auf *μονον* abirrte und er nachher erst die ausgefallenen Worte nachbrachte. Eine Absicht liegt der Verschiedenheit dieser Wortstellung wohl auf keiner Seite zu Grunde.

Die bei Marcus ganz ungewöhnliche genaue Zeitangabe zeigt nicht nur, dafs sich V. 2 in der Erinnerung seines Gewährsmanns die Verklärungsgeschichte eng mit der ersten Leidensverkündigung Jesu verband, sondern dafs sie auch der Erzähler in eine ausdrückliche Beziehung zu ihr oder zu der von ihm damit verbundenen ersten Wiederkunftsweissagung setzen will. Offenbar erschien sie ihm, ganz wie es 2. Petr. 1, 16 dargestellt wird, als eine Bürgschaft für die 8, 38 angekündigte Wiederkunft in Herrlichkeit, deren Hoffnung den Jüngern über den entmuthigenden Eindruck der Todesweissagung hinüberhelfen sollte. Das Präs. versetzt den Leser unmittelbar in eine neue Scene (vgl. 1, 12). Nach sechs Tagen nimmt Jesus (der wohl neben den drei benannten Jüngern ausdrücklich namhaft gemacht wird) seine drei Vertrauten (vgl. 5, 37) zu sich (vgl. 4, 36. 5, 40), von denen das Brüderpaar, das nicht wie 5, 37 als solches bezeichnet wird, als zusammengehörig unter einen Artikel befafst ist, und führt sie hinauf (bem. das Compos. von *φέρειν* wie 8, 23) auf einen hohen Berg. Dafs Jesus noch in der Gegend von Caesarea Philippi weilt und wir also an einen der dortigen Berge, den mons Panius oder den Hermon zu denken haben, wird allerdings aus 9, 30 wahrscheinlich. Das *κατ' ἰδίαν* bezieht sich wohl darauf, dafs sie dort in völliger Einsam-

keit waren (vgl. 7, 33: *ἀπὸ τοῦ ὄχλου*), während das *μόνους* noch einmal hervorhebt, dafs selbst keiner der andern Jünger zugegen war. Dort nun geschah es, dafs Jesus vor ihren Augen verwandelt ward. Offenbar meint Marcus die Verwandlung der irdischen Leibesgestalt in die himmlische Lichtgestalt, in welcher man den vom Himmel wiederkehrenden Messias zu schauen hoffte. Angesichts ihrer kann diese Verwandlung nur so vor sich gegangen gedacht werden, dafs sie sein Angesicht von dem Lichtglanz der gött-
V. 3 lichen Herrlichkeit (8, 38) umflossen sahen. Dieser Glanz theilte sich aber seiner ganzen Gestalt derartig mit, dafs seine Kleider strahlend wurden und zwar sehr weifs, wie sie ein Walker auf Erden so nicht weifs machen kann. Es war also eine überirdische Weifse, in der sie leuchteten, wie der himmlische Lichtglanz selbst, von dem sie erzeugt ward[1]).

V. 4 In den Tenor der Urrelation einlenkend, berichtet nun auch Marcus das zweite Moment des Hergangs in einer Weise, dafs über den visionären Charakter desselben kein Zweifel sein kann. Denn nicht, dafs zu dem so verwandelten Jesus jemand kam, erzählt er, sondern dafs den Jüngern die beiden Gröfsen der Vergangenheit erschienen, mit ihm redend. Marcus stellt den Elias voran, weil ihm seine Erscheinung wegen des von ihm eingeschalteten, auf Elias bezüglichen Gesprächs (V. 11—13) von besonderer Wichtigkeit ist; dafs derselbe aber nicht als Vorläufer des Messias, sondern als Repräsentant des alttestamentlichen Prophetenthums in Betracht kommt, wird daraus klar, dafs ihm Moses, der Repräsentant des Gesetzes, zur Seite steht. Erscheinen beide dem in göttlicher Herrlichkeit strahlenden Jesus gegenüber, so soll den Jüngern die Erhabenheit des Mittlers der Heilsvollendung über die Organe der vorbereitenden Heilsoffenbarung Gottes klar werden. Es ist also nur eine andere Seite, von welcher her ihnen die Messiasherrlichkeit Jesu zum Bewufstsein kommen soll. Nicht was sie mit ihm redeten, sondern dafs sie mit ihm redeten, kommt für den Erzähler in Betracht; denn die in die Schilderung übergehende und im Präsens wieder aufgenommene Dar-
V. 5 stellung will nur die Situation fixiren, welche das folgende Wort des Petrus, das aus-

---

[1]) Da Matthäus im Eingange offenbar ganz dem Marcus folgt (bem. den Zusatz *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* und die Weglassung des überflüssigen *μόνους*, dagegen das dem Marcus eigenthümliche *ἀναφέρειν* und *κατ' ἰδίαν*), so scheint die Einleitung der Urerzählung nur noch bei Lucas erhalten zu sein, obwohl auch er, wenn auch freier, die Details des Marcus und aufserdem das bei ihm so häufige Beten Jesu einschaltet. Danach scheint es, dafs die Quelle nach einem längeren Redestück (vgl. a. a. O. S. 350) Jesus einfach die Berghöhe besteigen liefs, so dafs erst Marcus aufser der Zeitbestimmung, die nur für seinen Pragmatismus Bedeutung hat, und aufser der Erwähnung der drei Vertrauten, die in seinem Evangelium besonders hervortreten und deren Nennung hier die Berufung auf seinen Augenzeugen involvirt, die Scene auf einen bestimmten hohen Berg (vgl. 2. Petr. 1, 18) verlegt hat. Das offenbar zum term. techn. für den Hergang auf dem Berge üblich gewordene *μετεμορφώθη*, das nur Matthäus aus Marcus aufgenommen, stand sicher nicht in der Urrelation, wohl aber das *ἔμπροσθεν αὐτῶν*, das sonst dem Marcus ebenso fremd wie der apostolischen Quelle geläufig ist. In ihr war also von einem Gesicht der Jünger die Rede, welches, wie die Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Lucas zeigt, damit begann, dafs vor ihren Augen Jesus stand mit leuchtendem Angesicht, wenn sich auch der Ausdruck nicht mehr im Einzelnen constatiren läfst. Dagegen dürfte die Art, wie Matthäus das Leuchten der Kleider beschreibt, bis auf das *ἐγένετο* des Marcus im Wesentlichen der Darstellung der Quelle entsprechen, deren Ausdruck Lucas verkürzt, Marcus in umständlich schildernder Umschreibung wiedergiebt. Wie das reinste Licht keine Farbe mehr zeigt, so erschienen die vom himmlischen Lichtglanz strahlenden Gewänder nur noch in leuchtendem Weifs.

drücklich mit dem in weiterem Sinne gebrauchten ἀποκριθείς eingeführt wird, veranlafste (vgl. Klst.). Dafs Jesus mit seinen beiden grofsen Vorgängern zu reden hat, bringt ihn auf den Gedanken, den drei Genossen zu bleibendem Verkehr dort Hütten (aus Buschwerk) zu bauen. Sowohl der stehende Gebrauch des καλόν ἐστιν (7, 27), wie das Voranstehen des ἡμᾶς beweist, dafs Petrus nicht den Aufenthaltsort als einen schönen preisen (Bl.), sondern hervorheben will, wie gut es sich treffe, dafs die drei Jünger zu diesem Behufe anwesend seien (vgl. Myr. Klst.). Marcus erklärt sich das V. 6
offenbar ungehörige Wort dadurch, dafs Petrus (als er so sprach) nicht wufste, was er zu der ganzen Erscheinung sagen sollte (ἀποκρίνεσθαι, wie V. 5) und begründet diese Verwirrung des Redenden dadurch, dafs sie (d. h. er und die beiden andern Jünger) voll Schreckens wurden über diese wunderbaren Erscheinungen und in Folge dessen wohl nicht überlegten, dafs die nur im Gebiete des Schauens anwesenden Gestalten keine Wohnstätte auf dieser Erde brauchen konnten[1]).

Endlich erschien (vgl. 1, 4) eine Wolke, welche sie (d. h. die drei Gestalten) über- V. 7
schattete und so den Blicken verbarg. Die Beziehung des αὐτοῖς auf das Subject von

---

[1]) Der Typus der Urrelation blickt hier noch deutlich in dem καὶ ἰδού (Matth. Luc.) hindurch und wird im Uebrigen bei Matthäus treu erhalten sein, da sich sowohl die Voranstellung des Elias bei Marcus als die Verwandlung des Particips in eine selbstständige Situationsschilderung aus seiner sonstigen Weise einfach erklärt. Lucas dagegen, der schon V. 29 das ἔμπροσθεν αὐτῶν entfernte und so den Hergang ganz objectiv darstellte, läfst auch jetzt zunächst ganz objectiv (vgl. zu Luc. 3, 21) zwei Männer mit ihm reden, die er als Moses und Elias bezeichnet (bem. die Ordnung der Urrelation), und nennt sogar den Inhalt des Gesprächs. Dann erst erklärt er, wie die Jünger zur Wahrnehmung dieser Scene kamen, indem er, offenbar in Erinnerung an die Gethsemanescene (vgl. Marc. 14, 40), sie vom Schlafe erwachend Jesum in seiner Verklärung und die beiden Männer in seiner Gesellschaft sehen läfst. Auch das Wort des Petrus stand seinem wesentlichen Inhalte nach jedenfalls schon in der Urrelation, die es im Fortgang der Erzählung voraussetzt (vgl. das ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος Matth. V. 5 mit Luc. V. 34) und zwar wohl auch schon mit dem ἀποκριθείς (vgl. 3, 33) und dem τῷ Ἰησοῦ eingeführt, das bei Marcus neben dem eben dagewesenen τῷ Ἰησοῦ (V. 4) doppelt auffällt. Das κύριε der Anrede (vgl. zu 1, 40) hat Marcus in ῥαββί verwandelt wie wie 4, 38 in διδάσκαλε (Lucas wie 8, 24 in ἐπιστατα); dagegen scheint das καλόν ἐστιν (bem. den dem Marcus eigenen Ausdruck und dazu 7, 27) ἡμᾶς ὧδε εἶναι sein Zusatz, den Matth. und Luc. aufgenommen haben; denn trotz der Verwandlung des Sing. in den Plur. will sich der Conj. delib. mit καί immer nicht recht an das καλόν ἐστιν anschliefsen. Matth. hat durch Einschiebung des εἰ θέλεις geschickt geholfen; allein bei ihm stöfst nun das ὧδε der Urrelation, das Marcus entfernt, sehr abundant mit dem ὧδε des Marcuszusatzes zusammen. Von der entschuldigenden Bemerkung, die nicht auf dem Petrinismus des Marcus (Hlg.), sondern auf seiner Alles so sorgfältig motivirenden Weise beruht, hatte die Urrelation noch nichts. Lucas motivirt den Ausruf des Petrus dadurch, dafs die Männer im Begriff waren, sich von Jesu zu trennen, legt also bereits den Wunsch hinein, die Erscheinung festzuhalten, entschuldigt sie dann aber ebenso wie Marcus, nur dafs er die Verwirrung des Petrus lieber unerklärt läfst, als sie durch die Furcht der Jünger zu erklären, die er mit der Urrelation (vgl. Matth.) erst später eintreten läfst, und die auch wirklich in diesem Moment schwerverständlich ist und die Verwirrung des Petrus kaum genügend erklärt. Hat Baur so weit Recht, so ist doch sein Versuch, hieraus nun die doppelte Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas zu erweisen (S. 67—70), völlig mifslungen; er beruht auf der wegen des διαγρηγορήσαντες durchaus contextwidrigen Behauptung, dafs Lucas die Verwirrung des Petrus auf Schlaftrunkenheit zurückführe und übersieht, dafs das Motiv der Furcht ja ebenso aus Luc. V. 34 anticipirt werden konnte, um das unmotivirte μὴ εἰδώς zu begründen, wie aus Matthäus herübergenommen, dafs wir also keinesfalls einer Combination zwei verschiedener Relationen zur Erklärung bedürfen. Uebrigens würde Marcus aufserdem nur noch den Dativ nach συνλαλ. V. 4, das ποιήσωμεν V. 5 und das doppelte ἐγένετο V. 7 aus Lucas entlehnt haben.

ἐγένοντο (V. 6) scheint zwar sprachlich am nächsten liegend; allein die drei Gestalten sind doch entschieden für Marcus das Hauptsubject und der Zweck der Wolke ist offenbar, das Verschwinden der wunderbaren Erscheinung zu verhüllen. Die Wolke ist aber nichts anderes als die in den alttestamentlichen Theophanien so oft erscheinende Hülle der göttlichen Gegenwart; denn aus ihr erschallt Jehova's Stimme, der Jesum wie bei der Taufe (1, 11) als seinen geliebten Sohn proklamirt. Damit wird den Jüngern aber nicht eine neue Offenbarung über das Wesensverhältniſs Jesu zu Gott gegeben (Klst); denn daſs der Gesalbte (8, 29) kein Anderer als der Sohn Gottes d. h. der höchste Gegenstand seiner Liebe ist, wissen sie ja schon aus Ps. 2, 2. 7. Aber wie sie das Schauen seiner (zukünftigen) Herrlichkeit und seiner Erhabenheit über Moses und die Propheten stärken soll in dem Glauben an seine Messianität für die schwere Glaubensprobe, die ihnen mit seinem Leidensgange bevorsteht, so thut es hier die Gottesstimme selbst, die ihnen mit Beziehung auf die schwersten Eröffnungen desselben zuruft ihn zu hören, wie es einst Moses für den groſsen Propheten nach ihm gefordert hat (Deut. 18, 15). Er ist es also, von dem schon Moses geweissagt und in dem sich die durch Elias repräsentirte Prophetie erfüllt. Was er von der gottgeordneten Bestimmung des Messias sagt (8, 31) und noch zu sagen vorhat, das sollen sie hören, wie
V. 8 sehr es auch all ihren Erwartungen und Hoffnungen zuwiderläuft. Das ἐξάπινα bezieht sich, wie sonst das εὐθύς (vgl. 1, 10) auf das Hauptverbum, da das Part. nur die von diesem vorausgesetzte Handlung schildert. Nicht daſs sie sich urplötzlich umsahen, soll gesagt werden, sondern daſs auf einmal, als sie sich umblickten (3, 5), die ganze Erscheinung verschwunden war, so daſs sie keinen mehr sahen (bem. die doppelte Negation) als Jesum allein bei sich[1]).

---

[1]) Die Urrelation hob hervor, daſs die neue Erscheinung eintrat, als Petrus noch redete (Matth. Luc.) und so jeden Gedanken an die Ausführung seines Vorschlages von selbst abschnitt, was natürlich über der Entschuldigung des Wortes bei Marcus wegfiel. Sonst ersetzt Marcus das doppelte ἰδού der Quelle durch ἐγένετο (wie 1, 11), das auch Lucas aufnimmt, obwohl derselbe in dem ἐπεσκ. αὐτούς (vgl. dagegen 1, 35. Act. 5, 15, wo Lucas selbstständig schreibend den Dativ hat) und λέγουσα noch den Ausdruck der Urrelation zeigt (bem. übrigens das umschreibende ἐκλελεγμένος und die nachdrückliche Voranstellung des αὐτοῦ). Die Bezeichnung der Wolke als einer (von der Herrlichkeit Jehova's durchstrahlten) Lichtwolke und die Wiederholung des ἐν ᾧ εὐδόκησα aus Matth. 3, 17 ist wohl Zusatz des ersten Evangelisten. Zweifelhaft kann sein, ob das ἐφοβήθησαν, das Marc. V. 6 anticipirte (s. o.) und das von Matthäus und Lucas verschieden motivirt wird, in der Quelle auf das Erscheinen der Wolke (Luc.) oder auf die Himmelsstimme (Matth.) folgte. Da aber die Motivirung des Matthäus mit dem ihm eignen Zusatz (V. 7) zusammenhängt, so wird Lucas das Ursprüngliche haben, nur daſs im Sinne der Quelle die Furcht natürlich nicht durch das Verschwinden der Gestalten, sondern durch die Nähe Jehova's veranlaſst war. Da die schildernde Art, wie Marcus das Verschwundensein der Erscheinung constatirt, eine der ihm eignen Ausmalungen ist und Matthäus sich sichtlich an ihn anlehnt, so dürfte Lucas den Schluſs der Urrelation am treuesten erhalten haben.

b) Die Jüngerunterweisung.

Matth. 17, 9—13.	Luc. 9, 36.	Marc. 9, 9—13.
V. 9: καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων· μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῇ.	(V. 37: — — κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους — —) V. 36: καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν.	V. 9: καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους, διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἃ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.
V. 10: καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες· τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;		V. 10: καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν, πρὸς ἑαυτοὺς συνζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.
V. 11: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ἠλίας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. V. 12: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν. οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν. V. 13: τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.		V. 11: καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες ὅτι λέγουσιν [οἱ Φαρισαῖοι καὶ] οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον.
		V. 12: ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα. καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ;
		V. 13: ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.

V. 9: Das ἐκ ist nicht aus Matthäus, der sonst ἀπό schreibt (8, 1. 14, 29) und, da er den ganzen gen. absol. mit Marcus gemein hat, auch das ἐκ aus ihm entlehnt haben wird. Vielmehr ist das ἀπό (Ti. Vlkm. nach ℵACLΔ Mjsc.), wenn nicht aus Lucas, so jedenfalls Erleichterung des Ausdrucks. — Zu der Nachstellung des Objects vgl. zu 1, 37. — **V. 11**: Das οἱ Φαρισαῖοι καί (Ti. nach ℵL) könnte leicht per hom. ausgefallen sein; aber ebenso nahe lag es, die so oft in den Evangelien verbundenen Gegner Jesu auch hier zusammen zu nennen, und daſs Matthäus sie entfernt haben sollte, wenn er die Pharisäer bei Marcus fand, ist mir sehr unwahrscheinlich. — **V. 12**: Das ἔφη, das allerdings nur in der zweiten Hälfte des Evangeliums vorkommt, haben die Emendatoren überall entfernt (vgl. 9, 38. 10, 20. 29. 12, 24. 14, 29). Zu der Hinzufügung des ἀποκριθείς vgl. 5, 9. — Das μέν ist sicher nicht aus Matthäus eingekommen (Ti.), da ihm dort ein δέ folgt, dessen Fehlen leicht genug auch seine Streichung herbeiführte. Das καθώς (AΔ) ist aus V. 13 (vgl. zu 2, 9). — Statt des bei den LXX ganz seltenen ἐξουδενεῖν (Myr. nach BD) schrieben die Emendatoren das dort gangbare ἐξουδενοῦν (ACMjsc.); ℵ änderte, dem dort ebenso häufigen ἐξουθενεῖν entsprechend, ἐξουθενωθῇ (Ti.), und aus ihm hat L das θ aufgenommen, aber die richtige Endung (—νηθη) beibehalten. — **V. 13**: Das ἠθέλησαν ist dem ἐποίησαν conformirt (vgl. zu 1, 18).

Während Jesus mit seinen drei Vertrauten (V. 2) vom Berge her, den das ἐκ nur als Ausgangspunkt, nicht als Höhenpunkt markirt, herabstieg (das part. prs. steht imperfectisch wie 5, 35. 8, 1), gebot er ihnen, sie sollten (vgl. 7, 36) Niemanden, was sie gesehen, erzählen (vgl. 5, 16). Nicht also das Geheimniſs seiner Beziehung zu Gott (Klst.), auch nicht die Erscheinung beider Männer, weil dieselbe als Inauguration des Messiasreichs im politischen Sinne gefaſst werden konnte (Bl.), sondern die Herrlichkeit des Messias, die sie geschaut, sollten sie nicht verkündigen, es sei denn, wenn der Menschensohn aus dem Todtenreich (vgl. 6, 14) auferstanden sein werde (vgl. 8, 31). Erst dann nämlich konnte man die wahre Bedeutung des Gesichts als einer Weissagung auf die Wiederkunft des Messias in Herrlichkeit verstehen und darin, daſs das Verbot auf diese Bedeutung hinweist, liegt das nächste Interesse desselben für unsern Erzähler, der das Ereigniſs von vornherein unter diesem Gesichtspunkt betrachtete (vgl. zu V. 2). Das κρατεῖν τὸν λόγον kann nach 7, 3. 4. 8 nur bedeuten, daſs sie an Jesu Verbot festhielten V. 9 V. 10

(Fr. Bl.), d. h., wie schon Lucas erklärt, daſs sie von dem Ereigniſs schwiegen, was man freilich nicht dadurch herausbringen darf, daſs man es mit πρὸς ἑαυτούς verbindet (Vlg. Lth. Ew. de W.: sie behielten die Rede bei sich). Ganz unnöthig ist die künstliche Erklärung von Klst. (sie rafften das Wort von der Auferstehung als einzig der Beachtung werth auf) und die farblose von Myr. (sie lieſsen es nicht los aus ihrer Erwägung); denn das nachfolgende Particip soll ja nicht das ἐκράτησαν erklären, sondern nur hervorheben, daſs sie auch die Erwägungen, zu welchen dieses Wort sie veranlaſste, nur im Verkehr mit einander anstellten (bem. das voranstehende πρὸς ἑαυτούς). Der Gegensatz dazu ist natürlich nicht, daſs sie Jesum nicht darüber befragten (Myr.), sondern daſs sie nicht im Verkehr mit Anderen diese Erwägungen anstellten, weil sie sonst ja mit dem Worte Jesu leicht auch die Sache, worauf es sich bezog, verrathen hätten. Der Gegenstand ihrer Erwägungen aber war, was das Aufstehen von Todten sei, wovon Jesus V. 9 gesprochen. Ein ἀναστῆναι, wie es Jesus 8, 31 geweissagt, konnten sie sich allenfalls im bildlichen Sinne zurechtlegen, wie Scholten S. 71 heute noch thut; aber daſs Jesus selbst dem Todtenreich verfallen und so von Todten auferstehen sollte, das blieb der dunkle Punkt, in den sie sich noch immer nicht finden konnten, und gab ihnen viel zu denken. Es ist ganz in der Weise des Marcus, auch hier wieder das mangelhafte Verständniſs selbst der drei Vertrauten hervorzuheben.

Matthäus giebt den Befehl Jesu in directen Worten und vereinfacht den Ausdruck (bem. das ergänzte Subject, das εἴπητε = διηγήσωνται, τὸ ὅραμα = ἃ εἶδον, ἕως οὗ = εἰ μὴ ὅταν, ἐγερθῇ wie 16, 21 = ἀναστῇ). Während er die Befolgung des Befehls nicht weiter erzählt, hat Lucas sie allein, so daſs die Freunde der Combinationshypothese hier sagen können, Marcus habe den Befehl aus Matthäus, seine Befolgung aus Lucas. Wenn nur Marcus V. 10 eine Spur des Lucastextes zeigte und Lucas nicht vielmehr deutlich den Marcustext erklärte!

V. 11 So ist die Grundfrage dieses Theils, die nach dem Leidensschicksal des Messias, wieder einmal zur Sprache gebracht und Marcus beschreibt nun mit dem Imperfect (vgl. 8, 27. 29) den Anlaſs, bei welchem sich Jesus abermals darüber aussprach, indem er den Jüngern damit den rechten Leitfaden für ihre Erwägungen (V. 10) an die Hand gab. Darum wird auch der Gegenstand, worüber ihn die Jünger befragten, nur seinem allgemeinen Inhalt nach mit ὅτι recit. eingeführt, das man weder ὅ, τι (Myr.) schreiben, noch gleich τί ὅτι (de W.) nehmen darf. Schon Ew. Klst. erkannten richtig, daſs die Worte der Jünger keine Frage enthalten, sondern lediglich eine Aussage (vgl. 2, 16), daſs also nur der Zusammenhang, in welchem sie an die Lehre der Schriftgelehrten von der auf Grund der Weissagung (δεῖ) bevorstehenden Ankunft des Elias erinnern (λέγοντες), das Urtheil Jesu über dieselbe herausfordert und insofern eine Frage involvirt. Unmöglich aber kann dieselbe sich auf das Verbot Jesu beziehen (Myr.), das ja mit dieser Lehre nichts zu thun hat, oder auf den Widerspruch der Weissagung von dem Wiederhersteller und dem Todesleiden des Messias (Klst.), da sie ja nur von dem Kommen des Elias und nicht von seinem Werke reden, sondern nur auf die so eben geschaute Erscheinung des Elias. Freilich können sie auch nicht andeuten wollen, daſs dieser zwar erschienene, aber wieder verschwundene Elias, von dem sie nicht einmal

reden sollen, nicht der Elias sein könne, welcher der Reichserrichtung vorhergehen solle (Fr. Olsh. Bl.); denn von dieser ist ja garnicht die Rede gewesen, auch nicht in dem ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, das ja nicht auf die allgemeine Todtenerweckung (Hltzm. S. 88) geht; auch würde daraus nur folgen, daſs diese Eliaserscheinung mit jener Lehrmeinung nichts zu thun hat. Allein sie meinen eben jene von den Schriftgelehrten aus Maleach. 3, 23 gefolgerte Eliaserscheinung so eben (V. 4) gesehen zu haben und nun scheint das so nachdrücklich an den Schluſs gestellte πρῶτον dem zu widersprechen, daſs sie Jesum für den gekommenen Messias halten (8, 29). Entweder also irren die Schriftgelehrten hinsichtlich dieses πρῶτον oder sie haben ein Recht zu bestreiten, daſs der längst aufgetretene Jesus der Messias sei (vgl. Vlkm.).

Die Einführung der Aussage Jesu mit einem δέ läſst von vornherein vermuthen, V. 12
daſs er die Bedenken der Jünger gegen jene Lehre nicht theilt, und er kann sie nicht theilen, weil er die Voraussetzung derselben, daſs die Erscheinung des Elias auf dem Berge die geweissagte Eliaserscheinung sei, für so offenbar verkehrt hält, daſs er sie nicht einmal einer Bestreitung würdigt. Er setzt vielmehr einfach voraus, daſs es sich bei jener Weissagung um ein geschichtliches Auftreten handelt, das dem des Messias vorhergehen müsse. Er ergreift daher die Gelegenheit, um die Jünger auf einen anderen Widerspruch aufmerksam zu machen, der in der Schriftweissagung von Elias wirklich zu liegen scheint, zwar nicht mit der bereits erfolgten Erscheinung des Messias, aber mit dem, was er von dem Leidensschicksal des Messias auf Grund der Schrift verkündet hat (8, 31), und in der Lösung desselben den Jüngern indirect zu sagen, in welcher geschichtlichen Erscheinung er den verheiſsenen Vorläufer des Messias gesehen habe. Er concedirt nämlich die aus der Schrift gezogene Lehre von Elias (μέν), indem er aber zugleich aus Maleach. 3, 24 die demselben dort zugewiesene Aufgabe hinzufügt, weil in ihr dieser Widerspruch sich aufzuthun scheint. Schon das Präsens zeigt, daſs es sich um einen Lehrsatz handelt und der Anschluſs an das δεῖ V. 11, daſs derselbe besagt, was nach der Schriftweissagung ordentlicher Weise geschieht, d. h. geschehen muſs. Elias, zuerst aufgetreten, stellt Alles wieder her, führt Alles in Israel zu dem normalen Zustande zurück, den es mit seinen Sünden verlassen und verkehrt hat. Man erwartet nun dem μέν entsprechend ein δέ; statt dessen folgt aber mit einem einfachen καί angeknüpft die Frage, wie es dann möglich sei (vgl. 8, 21), daſs mit Bezug auf den Menschensohn (d. h. den einzigartigen Menschen, dessen Vorläufer jener sein soll und der kein anderer als der Messias ist) geschrieben steht, derselbe solle (ἵνα wie 5, 23) viel leiden und für nichts geachtet werden. Diese scheinbare Incorrectheit hat aber nur den Zweck, die Unvereinbarkeit dieser Schriftaussage mit jenem concedirten Lehrsatz, die ja für Jesum nicht vorhanden ist, nicht selbst auszusprechen, sondern durch den Uebergang in eine Frage, welche die Hörer nur dahin beantworten können, daſs (nach der gangbaren Auffassung jener ersten Weissagung) die Schrift unmöglich solches vom Menschensohne aussagen kann, den Jüngern als in ihrer Anschauung gegeben zum Bewuſstsein zu bringen. Soll nämlich der Vorläufer das Volk in den normalen Zustand versetzen, so scheint es unmöglich, daſs dasselbe den nach ihm kommenden Messias verfolgen und nichtachten kann. Dieser scheinbaren Unmöglichkeit, die in der V. 13

durch die Frageform den Jüngern suppedirten Antwort ausgedrückt wäre, setzt nun Jesus mit seinem ἀλλά eine Aussage gegenüber, welche zeigt, dafs die Schrift doch solches über den Menschensohn aussagen könne, sofern die Erfüllung jener ersten Weissagung nicht ausschliefst, vielmehr weitere Weissagungen der Schrift voraussetzen, dafs der Vorläufer seinen ihm bestimmten Beruf zu erfüllen gehindert worden ist[1]). Er sagt ihnen nämlich, dafs auch Elias gekommen ist, natürlich in dem ihm vorangegangenen Täufer (vgl. 1, 2), und sein Schicksal darin dem für den Menschensohn geweissagten ähnlich geworden, dafs man (bem. den impers. Ausdruck wie 1, 30) ihm gethan hat, was man irgend wollte. Das Volk hat ihn also nicht an sich thun lassen, was er wollte und sollte, hat sich nicht in den normalen Zustand wiederherstellen lassen, sondern man hat mit ihm nach eignem Belieben verfahren, d. h. nach bekannter Litotes den unbequemen Bufsprediger aus dem Wege geschafft. Wenn er aber dadurch verhindert ist, den ihm zugewiesenen Beruf zu erfüllen, so ist auch das kein Widerspruch mit der Weissagung; denn es ist nur geschehen dem entsprechend wie (vgl. 1, 2) mit Bezug auf ihn geschrieben steht, wobei wahrscheinlich an die typische Weissagung durch das Schicksal des Elias gedacht ist, der auch durch einen willkührlichen Despoten auf Anstiften seines gottlosen Weibes leiden mufste (vgl. Klst.)[2]). Ist sonach das Volk nicht in den normalen Zustand versetzt, so ist es wohl begreiflich,

---

[1]) So erledigen sich die Schwierigkeiten der Stelle, welche Scholten S. 72 aufs Neue mit exegetischen, Vlkm. S. 458 zugleich mit textkritischen Gewaltstreichen gemartert hat. Ich folge der gangbaren Auffassung derselben, welche die Worte καὶ πῶς — ἐξουδενηθῇ als eine Frage liest (vgl. de W. Bl. Klst.). Dafs dann eine Adversativpartikel stehen müfste, ist ein seltsamer Einwand, da ja auch Myr. ein anakoluthisches Uebergehen in die conjunctive Redeform annimmt und diese Schwierigkeit sich bei jeder Erklärung gleichbleibt, da nun einmal auf das μέν kein δέ folgt. Aber bei unserer Erklärung ist dieser Uebergang nicht nur wohl motivirt, sondern geradezu nothwendig, da die in der Frage liegende Aussage, dafs die Schrift neben der Weissagung über Elias, wenn man die ihm zugewiesene Berufsbestimmung in den Blick fafst, unmöglich von dem Leiden des Menschensohnes weissagen könne, gar nicht mehr (wie etwa die Aussage, dafs diese als unbezweifelt angenommene Schrift damit unvereinbar sei) adversativ angeknüpft werden konnte. Es ist nur eine incorrecte Analyse (aber wie verträgt sich damit, dafs etc. statt: und wie ist es dann möglich, dafs etc.), welche den Schein erweckt, als sei die Adversativpartikel unentbehrlich. Setzt man dagegen mit mit Myr. das Fragezeichen nach ἀνθρώπου, so ergiebt sich die einfache Aussage, dafs nach der Schrift der Menschensohn leiden müsse und diese konnte nur in einen Gegensatz zu der damit scheinbar unvereinbaren ersten Schriftaussage gestellt werden. Das ἐξουδενεῖσθαι im Sinne von Vernichtetwerden (Myr.) ergiebt nur einen sehr ungeschickten Ausdruck für den Tod des Menschensohnes, während die völlige Nichtachtung Seitens der Menschen, die ihm das viele Leiden bereitet, eben der Hauptpunkt ist, welcher mit dem ἀποκαθιστάνει in unauflöslichem Widerspruch zu stehen scheint. Das ἀλλά ist nun natürlich nicht syllogistisch (Myr.: atqui), sondern bildet den einfachen Gegensatz zwar nicht gegen den Schlufs, dafs Elias gekommen sei (Klst.), aber gegen die (scheinbare) Unmöglichkeit, dafs dergleichen vom Menschensohn könne geschrieben stehen, welche den Jüngern gleichsam als Antwort in den Mund gelegt war.

[2]) Die beiden καί mit de W. correspondirend zu nehmen (et — et) verbietet die Wortstellung, da das erste dann vor ἐλήλυθεν stehen müfste. Da aber nicht von dem Kommen, sondern nur von dem Leiden des Menschensohns die Rede gewesen ist, so kann das καί nur in dieser Beziehung den Elias ihm gleichstellen. Das ἐλήλυθεν ist nur vorangeschickt, um hervorzuheben, dafs er an den Elias denkt, dessen Gekommensein im Täufer (bem. das Perf. wie 6, 14) die Jünger nur darum verkannten, weil sie auf eine Vereinbarkeit seines Erfolgs und Ausgangs mit Mal. 3, 23. 24 auch nicht einmal als eine denkbare reflectirten. Die Thatsache aber, auf welche das καὶ Ἠλίας hinleitete, ist das aoristisch ausgedrückte ἐποίησαν, dessen Art das imperfectische ὅσα ἤθελον charakterisirt.

wie dasselbe dem Menschensohn ein gleiches Schicksal bereiten wird. So kommt die Antwort Jesu schliefslich wieder darauf hinaus, den Jüngern den Gedanken an das ihm nach der Schrift bevorstehende Leidensschicksal nahe zu bringen.

Matthäus legt die Frage den Jüngern in den Mund — obwohl dies mifsverständlich ist, da ja nur die drei Vertrauten gemeint sein können — und gestaltet sie durch *τί οὖν* zu einer mit ausdrücklicher Beziehung auf die Eliaserscheinung gebildeten directen Frage nach dem Grund (oder Ungrund) jener Lehrmeinung der Schriftgelehrten. Ebenso gestaltet er das Wort Jesu zu einer directen Antwort (*ἀποκριθείς*), worin derselbe zunächst den Lehrsatz concedirt, der durch das Futurum noch deutlicher als auf der Weissagung beruhend charakterisirt wird, und ihm dann sofort mit *δέ* die bereits eingetretene, aber durch das Verhalten der Menschen modificirte Erfüllung gegenüberstellt (bem. das zugefügte *ἤδη*, das motivirende *οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν*, das erläuternde *ἐν* und den conformirten Aor. *ἠθέλησαν*), wodurch die Meinung der Schriftgelehrten, sofern sie das Gekommensein des Messias leugnen will, direct als irrig widerlegt wird. Dagegen läfst er die ganze im Ausdruck etwas schwierige Reflexion auf die scheinbare Unvereinbarkeit des Leidensschicksals des Messias mit der Eliasweissagung fallen und bewahrt doch den Grundgedanken ihrer Lösung, indem er das Leiden des Menschensohns einfach als Folgerung aus dem analogen Schicksal des Vorläufers anknüpft, fügt dann aber noch eine Schlufsreflexion hinzu, die wie die ganze erleichternde und verdeutlichende Umbildung des Gesprächs klar genug den Bearbeiter zeigt. Es ist also völlig unnöthig, mit Ew. S. 275 und Hltzm. S. 88 einen aus Matthäus und Marcus willkürlich gemischten Text als ursprünglichen zu diviniren und die angeblichen Mifsverständnisse und Selbstwidersprüche des Matthäus bei Scholten S. 72 und Vlkm. S. 461 sind Einbildungen seiner Kritiker.

c) Am Fufse des Berges.

Matth. 17, 14—18.	Marc. 9, 14—27.	Luc. 9, 37—43.
V. 14: *καὶ ἐλθόντων πρὸς τὸν ὄχλον, προσῆλθεν αὐτῷ* ἄνθρωπος γονυπετῶν αὐτὸν	V. 14: *καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συνζητοῦντας πρὸς αὐτούς.*	V. 37: *ἐγένετο δὲ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους συνήντησεν αὐτῷ ὄχλος πολύς.*
V. 15: καὶ λέγων· κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει· πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ. (cf. Marc. V. 22.)	V. 15: *καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.*	V. 38: καὶ ἰδοὺ *ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ὄχλου* ἐβόησεν λέγων· *διδάσκαλε, δέομαί σου, ἐπιβλέψαι ἐπὶ* τὸν υἱόν μου, *ὅτι μονογενής μοί ἐστιν,*
V. 16: καὶ προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεῦσαι. V. 17: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετέ μοι αὐτὸν ὧδε.	V. 16: *καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· τί συνζητεῖτε πρὸς αὐτούς;*	
	V. 17: *καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου· διδάσκαλε,* ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρός *σε, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον,*	V. 39: *καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτὸν καὶ ἐξαίφνης κράζει καὶ σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ, καὶ μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ συντρῖβον αὐτόν.* V. 40: *καὶ ἐδεήθην* τῶν μαθητῶν σου *ἵνα ἐκβάλωσιν αὐτό,* καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν.
	V. 18: *καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα* τοῖς μαθηταῖς σου *ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν,* καὶ οὐκ *ἴσχυσαν.*	V. 41: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε ἔσομαι *πρὸς ὑμᾶς καὶ* ἀνέξομαι *ὑμῶν; προσάγαγε ὧδε τὸν υἱόν σου.*
	V. 19: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς *αὐτοῖς λέγει·* ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε *πρὸς ὑμᾶς* ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν *πρός με.*	

V. 20: *καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς ἐσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων.*

V. 21: *καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ· πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; ὁ δὲ εἶπεν· ἐκ παιδιόθεν·*

V. 22: *καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα, ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν· ἀλλὰ εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ ἡμᾶς.*

V. 23: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.*

V. 24: *εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.*

V. 18: *καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον,* καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

V. 25: *ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος, ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ· τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.*

V. 26: *καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν· καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρὸς, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.*

V. 27: *ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη.*

V. 42: *ἔτι δὲ προσε*
τοῦ ἐρρήξεν αὐτὸν
καὶ συνεσπάραξ
μησεν δὲ ὁ Ἰησοῦ
ματι τῷ ἀκαθάρ
σατο τὸν παῖδα κ
αὐτὸν τῷ πατρὶ α

V. 43: *ἐξεπλήσσοντ*
ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι

V. 14: Die Emendatoren haben wegen des V. 15 folgenden *αὐτόν*, vielle
wegen der neben dem Subject genannten *μαθηταί*, den Singular gesetzt: *ἐλθὼν*
(ACDMjsc., vgl. zu 8, 22) und nach *συνζητεῖν* den Dativ wie 8, 11. — **V. 15**: Zu
nach dem Collect. (*ἰδών — ἐξεθαμβήθη*) vgl. zu 4, 1. — **V. 16**: Zu der (übrigens
widrigen) Näherbestimmung des *αὐτούς* durch *τοὺς γραμματεῖς* vgl. zu 5, 14. Noch
ist die Emendation des *πρὸς αὐτούς* in *πρὸς ἑαυτοὺς* (D: *ἐν ὑμῖν*), obwohl dieselbe
aufgenommen hat. — **V. 17**: Statt *ἀπεκρίθησαν* hat der emendirte Text das ihm so
(vgl. zu 5, 9) vollere *ἀποκριθεὶς — εἶπεν*. Das darüber verloren gegangene *αὐτῷ* h
erhalten. — **V. 18**: Von den pleonastischen beiden *αὐτόν* haben ℵD (Ti.) das zwei
das erste weggelassen (vgl. 15, 20 und ähnlich 12, 8. 34), während AMjsc. noch
zu *ὀδόντας* hinzufügen (vgl. zu 1, 18). — **V. 20**: Die Stellung des *εὐθύς* vor *τὸ πνεῦμ*
sonst bei Marcus gewöhnliche. Die Emendatoren übersahen das Absichtsvolle der u
lichen Stellung, als sie dem vielleicht ursprünglich ausgefallenen Worte (vgl. D it.) s
lung anwiesen. Dagegen läfst sich die Verwandlung des Compositums ins Simplex
ἐσπάραξεν, vgl. D) im emendirten Texte kaum erklären (doch vgl. 9, 16) und dür
das *συνεσπάραξεν* der ältesten Mjsc. (Ti.) Reminiscenz an Luc. 9, 42 sein. — **V.**
schwierige *ἕως* in B, das ganz wie 6, 45 im Sinne von „während" stände, ist sehr b
werth. — Zu dem fehlenden *ἐκ* vor *παιδιόθεν* vgl. zu 1, 44. — **V. 22. 23**: Der A
πῦρ kann zwar in den ältesten Mjsc. ausgefallen sein; allein seine Zusetzung
Matth. 17, 15 sehr nahe. Die Umstellung des *αὐτόν* nach *πολλάκις* (ADMjsc.) sc
Absicht zu haben, die (übrigens nicht beabsichtigte) Correspondenz des *καὶ εἰς πῦρ*
ὕδατα (vgl. Bl.) hervortreten zu lassen (vgl. zu 6, 30). — Zu der Form *δύνῃ* vgl. zu
Das *πιστεῦσαι* des emendirten Textes ist eine offenbar verfehlte Glosse (vgl. zu 1
V. 24: Das Asyndeton mifsfiel, wie so oft, den Abschreibern; während aber ℵC
durch *καί* ersetzen (vgl. zu 1, 9), haben es ADMjsc. neben dem *καί* erhalten. — **V.**
Artikel *ὁ* vor *ὄχλος* (Ti. nach ℵALD) konnte zwar leicht ausfallen, aber ebenso
Beziehung auf V. 14 zugesetzt werden und ist aus exegetischen Gründen zu verwe
der Nachstellung des Adj., die hier nach *τ. πν. τ. ἀκαθ.* besonders nahe gelegt wa
1, 13. — Zu der Umstellung des *σοι* vgl. zu 1, 37, zu der Verwandlung des *ἐξ* in
vgl. zu 7, 15. — **V. 26**: Die Emendatoren entfernten die Constr. ad syn. und
κρᾶξαν — σπαρᾶξαν (vgl. zu 3, 11), zu letzterem ergänzten sie das Object nach V
Mjsc.: *αὐτόν*). — Zu der Weglassung des nicht verstandenen *τούς* vor *πολλούς* vgl
V. 27: Das *αὐτὸν τῆς χειρός* war durch das folgende *αὐτόν* nahe gelegt und ist s
nach 5, 41 in den ältesten Mjsc. geändert (Myr.). C verbindet beide Lesarten.

Als Jesus und seine drei Vertrauten zu den (übrigen neun) Jüngern kamen, die V. 14
nach V. 2 am Fuſse des Berges zurückgeblieben waren, sahen sie einen groſsen Volkshaufen um sie her und Schriftgelehrte, die mit ihnen disputirten. So versetzt uns der Evangelist, um die Erzählung nicht zu unterbrechen, mitten in die Situation, welche die vom Berge Herabkommenden vorfanden. Was diese Situation herbeigeführt hatte, daſs es das Unvermögen der Jünger zur Heilung eines Dämonischen gewesen war, welches die Schriftgelehrten veranlaſste, mit ihnen zu streiten — wahrscheinlich indem sie deshalb die Wundermacht dessen bestritten, in dessen Namen die Jünger die Austreibung vergebens versucht hatten —, das Alles erfahren wir erst aus dem Fortgange der Erzählung, wie es die vom Berge Herabkommenden erst allmählich erfuhren. Daſs sie Jesum beschuldigten, sich dieser Probe seiner Wundermacht klüglich entzogen zu V. 15
haben (Klst.), ist durch das Staunen des Volkes bei seiner Ankunft durchaus nicht indicirt, da ja eine thatsächliche Widerlegung jener Beschuldigung (von der schon an sich nichts dasteht, am wenigsten aber, daſs sie das Volk glaubte) kein erschrecktes Staunen hervorrufen konnte. Von einem leuchtenden Angesicht (vgl. de W.), worin dann die Mythiker das leuchtende Antlitz des Moses (Exod. 34, 30) gefunden zu haben glaubten, steht vollends nichts da und auch für den Eindruck eines solchen wäre der Ausdruck sehr übel gewählt. Da das ἐκθαμβεῖσθαι sie nicht verscheucht, sondern macht, daſs sie zu ihm laufen und ihn, einer nach dem andern (bem. das Imp.), begrüſsen, kann dasselbe nur ein freudiges Erschrecken bezeichnen, das den Volkshaufen (gerade im Gegensatz zu den γραμματεῖς, die wohl anders fühlen mochten) ergreift, weil eben jetzt, wo bei dem Unvermögen der Jünger eine mächtigere Hülfe Noth thut, der rechte Helfer erscheint und so im rechten Augenblick die Zweifel der Schriftgelehrten an seiner Helfermacht widerlegen kann. Daſs dies aber der stark colorirte Ausdruck des Marcus besagen will, erhellt entscheidend aus dem εὐθύς, welches nur bedeuten kann, daſs sie sich keinen Augenblick durch die abschätzigen Aeuſserungen, welche die Schriftgelehrten wohl im Streit mit den Jüngern über Jesum gethan hatten, davon abhalten lieſsen, ihn, sobald sie ihn sahen, mit freudiger Ueberraschung und mit der alten Begeisterung als den rechten Helfer zu begrüſsen.

Wenn es nun heiſst, daſs Jesus sie frug, warum sie mit ihnen (natürlich mit den V. 16
Jüngern, und nicht miteinander, wie die Abschreiber wollten) disputirten, so können damit contextgemäſs nur die ihn begrüſsenden Leute aus dem Volkshaufen gemeint sein. Daraus folgt aber nicht, daſs dieser sich bei dem Streite (V. 14) betheiligt hatte, da der Erzähler ihn so absichtsvoll von den Schriftgelehrten unterscheidet, sondern nur daſs derselbe die Sache darstellt, wie sie allein der Wirklichkeit entspricht. Jesus kann beim Herabkommen natürlich nur sehen, daſs einige in dem die Jünger umgebenden Haufen mit ihnen streiten und redet darum den Volkshaufen als solchen darauf an; daſs jene Streitenden Schriftgelehrte waren, deren feindselige Gesinnung das Volk keineswegs theilte, weiſs der Erzähler aus dem, was sein Gewährsmann nachher Näheres über den Vorgang erfahren, daſs er dieses sein Wissen aber nicht Jesu in den Mund legt, beweist nur, daſs ihm die Scene wirklich lebenswahr vor Augen steht. Ebenso treffend erzählt nun Marcus aus der Situation heraus, wie einer aus dem Volke das Wort zur V. 17

Antwort ergreift und läfst den Leser erst aus seinen Worten erfahren (wie es Jesus erst aus denselben erfuhr), dafs es der Vater des Knaben war, um dessen vergeblich versuchte Heilung der Streit entstanden war. Dafs keiner der Schriftgelehrten es wagte zu antworten (Myr. Klst.), ist eine ganz ungehörige Reflexion; denn naturgemäfs ist es der Vater, welcher das nächste Interesse hat, die Sache, um die es sich handelt, vor Jesu zur Sprache zu bringen. Indem er Jesum als Meister anredet, giebt er zu erkennen, dafs er denselben als den grofsen Wunderhelfer verehrt, zu dem er seinen Sohn bringen wollte, weil er ihn im Kreise seiner Jünger vermuthete. Der Sohn war nämlich von einem bösen Geiste besessen (vgl. 3, 30), welcher, weil jener in den Augenblicken, wo der Geist ihn ganz in seiner Macht zu haben scheint, sprachlos ist, selbst als sprachloser bezeichnet wird. Die Besessenheit ist aber nicht als dauernde gedacht

V. 18 (de W.); denn der Vater redet in der weiteren Schilderung des Uebels von den Augenblicken, wo (*ὅπου* von der Zeit) er ihn ergriffen hat, und nur weil immer dieselben Erscheinungen eintraten, so oft er ganz besessen scheint (bem. das *ἐάν*), wird der Sohn gedacht als einen bestimmten Dämon habend, der diese Erscheinungen hervorruft. Dieser reifst ihn nämlich, d. h. nicht, er wirft ihn zu Boden (Bl.), sondern er macht, dafs der Sohn in convulsivische Zuckungen verfällt und dann schäumt der Kranke (bem. den Wechsel des Subjects), d. h. der Schaum steht ihm vor dem Munde und er knirscht mit den Zähnen (Erscheinungen, welche bei epileptischen Krämpfen, namentlich im Jünglingsalter, nicht ungewöhnlich sind), und in Folge dieser Anfälle zehrt er ab (eigentl. verdorrt er, vgl. 3, 1). Nun hatte der Vater, als er Jesum nicht traf, seinen Jüngern, von denen man seit ihrer Aussendung wufste, dafs auch sie im Namen Jesu Teufel austrieben (vgl. 6, 13), gesagt, sie möchten (bem. das *εἰπεῖν* im Sinne des Bittens, wie *παρακαλεῖν* 5, 10 und *ἐρωτᾶν* 7, 26 mit *ἵνα*, das natürlich auch hier nicht mit Myr. vom Zweck seines Sagens, sondern vom Gegenstand seines Wünschens zu nehmen ist) den Geist austreiben und sie hatten es nicht vermocht (5, 4).

V. 19 Jesus aber (*δέ*) sah in diesem Bericht des Vaters keineswegs einen genügenden Grund für das Streiten mit seinen Jüngern (V. 16), antwortete ihnen vielmehr mit einer ernsten Rüge ihres Unglaubens. Das *αὐτοῖς* kann, da Jesus das Volk nach dem Grunde des Streits gefragt und dieses durch den Mund des Vaters (*εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου* V. 17) geantwortet hatte, contextmäfsig nur auf das Volk (de W. Klst.), unmöglich aber auf die Jünger (Myr. Vlkm.) oder gar auf beide zusammen (Ew. Bl.) bezogen werden. Dies zeigt auch die Anrede, welche dasselbe als eine ungläubige Generation (8, 38) bezeichnet. Jesus mufs also den Grund des Mifslingens, welches der Vater als den Gegenstand des Streits bezeichnet hatte, nicht in einem Unvermögen der Jünger, sondern in dem Unglauben des Vaters gesucht haben, der wohl, weil er Jesum nicht fand, die Heilung von seinen Jüngern begehrte, dem es aber doch an der vollen Zuversicht fehlte, dafs auch sie würden helfen können. Dafs die Rede an das Volk gerichtet ist, dessen Gesinnung Jesus als im Wesentlichen gleichartig mit der seines Sprechers voraussetzt, beweist nur aufs Neue die unmuthige Klage, in welche er über die Erfolglosigkeit seiner Gegenwart unter ihnen ausbricht. Handelte es sich nämlich um seine Jünger, deren Besonderheit eben darin lag, dafs sie einer näheren Gemeinschaft mit ihm gewürdigt

waren als das Volk, so würde er ja fragen, wie lange sie bei ihm sein wollen, bis sie zum vollen Glauben kommen, und nicht: Wie lange soll ich bei Euch (im Verkehr mit Euch, vgl. 6, 3) sein? Das Volk hatte nachgerade lange genug seine Gegenwart genossen, um zu wissen, dafs die Zeit des Heils gekommen sei, in der Jeder, sei es durch ihn, sei es durch seine Bevollmächtigten (6, 7), Hülfe finden könne, wenn er sie nur in gläubiger Zuversicht begehrte. Und wie lange sollte er sie noch ertragen mit ihrem Unglauben, der ja je länger desto unentschuldbarer wurde? Ganz wunderlich findet Klst. hier die Rede eines, der aus dem Lande seiner bisherigen Thätigkeit fortgeht und nicht in der Erreichung seines Berufsziels verzögert werden will, um dies für das letzte galiläische Heilwunder zu erklären, während doch nach 9, 30 die Scene garnicht in Galiläa spielt. Schliefslich werden die Angeredeten, d. h. also wieder nicht die Jünger (Myr.), sondern das Volk, aufgefordert, den Kranken zu ihm zu bringen[1]).

Wie die Ausführung des Eingangs der Geschichte, so zeigt auch das nun einge- V. 20
flochtene Gespräch Jesu mit dem Vater des Knaben, welches in keiner Weise die eigenthümlichen Gesichtspunkte des Evangeliums hervortreten läfst, dafs es dem Evangelisten darauf ankommt, die skizzenhafte Erzählung seiner schriftlichen Quelle nach der mündlichen (petrinischen) Ueberlieferung weiter auszuführen. Nachdem nämlich im genauen Anschlufs an die Befehlsworte Jesu (V. 19) die Ausführung des Befehls berichtet und der Kranke zu Jesu gebracht, zeigt sich sofort einer der Anfälle, an welchen derselbe periodisch litt. Der Erzähler, welcher dieselben als Wirkungen eines bösen Geistes betrachtet, weil dergleichen bei Dämonischen nicht selten vorkamen (vgl. 1, 26), motivirt ihr Eintreten dadurch, dafs der Dämon Jesum erblickt, als wolle er im Vorgefühl, dafs seine Macht über den Kranken bald ein Ende hat, noch einmal seine ganze

---

[1]) In der skizzenhaften Darstellung der Urrelation stand offenbar von der ganzen Volk- und Streitscene, die Marcus so lebensvoll nach der Ueberlieferung seines Augenzeugen schilderte, noch gar nichts. Selbst das Kommen zum ὄχλος bei Matth. V. 14 scheint ebenso aus Marcus entlehnt, wie die Einleitung Luc. V. 37. Den vom Berge Herabkommenden ging ein Vater um Hülfe für seinen Sohn an, welchen die Jünger nicht zu heilen vermocht hatten. Da in ihr wahrscheinlich noch gar nicht gesagt war, dafs Jesus nur mit seinen drei Vertrauten auf den Berg gegangen war (vgl. S. 296 Anm.), so liefs sie die Umstände, unter welchen der Vater sich an die Jünger gewandt hatte, ganz dahingestellt. Das καὶ ἰδού, womit sie das Auftreten des Vaters einführte, ist noch bei Lucas erhalten (bem. dafür bei Matthäus das ihm so geläufige προσῆλθεν αὐτῷ), und sein ἐβόησεν ist wahrscheinlich nur das ἐκραξεν der Quelle (vgl. Matth. 15, 22 und zu Luc. 18, 38), zumal die Bitte selbst, wie sie Matth. V. 15 erhalten, auffällig genug an Matth. 15, 22 erinnert (vgl. auch Matth. 9, 27). Das κύριε haben Marc. und Luc. wieder durch διδάσκαλε ersetzt, im Uebrigen umschreibt Luc. sichtlich den Ausdruck des Matth. und fügt wie 8, 42 hinzu, dafs der Sohn sein einziger war, während die Abweichung des Marcus aus der geänderten Situation sich von selbst ergiebt. Merkwürdig aber ist, dafs in der Urrelation offenbar die Krankheit gar nicht auf Besessenheit zurückgeführt war, sondern als Fallsucht bezeichnet, deren periodische Erscheinungen sich an den Mondwechsel knüpften, weshalb auch einfach von einer Heilung die Rede war, welche die Jünger nicht vermocht hatten. Erst Marcus schildert die Zufälle näher und schreibt sie dem Einflufs eines πνεῦμα zu, um dessen Austreibung der Vater gebeten hatte, worin ihm, wenn auch sehr frei, Lucas folgt. In dem Tadelwort Jesu zeigen noch mehrfach Matthäus und Lucas gegen Marcus (bem. das Fehlen des Subjects, das λέγει nach ἀποκριθείς wie 3, 33. 9, 5, das hinzugefügte αὐτοῖς, die Weglassung des καὶ διεστραμμένη und das πρός με statt ὧδε) den genaueren Typus der Urrelation (bem. auch das πρὸς ὑμᾶς wie 6, 3, das Lucas aufgenommen), in welcher nun vollends kein Zweifel darüber sein kann, dafs der Tadel an den Vater gerichtet ist, der als Repräsentant der gegenwärtigen Generation betrachtet wird.

Wuth an ihm auslassen. Er zerrt den Kranken hin und her und dieser, zu Boden gefallen, wälzt sich dort in Krämpfen, schäumend[1]). Angesichts so furchtbarer Krankheitserscheinungen kann Jesus, der ja nur dem Glauben Hülfe gewähren darf (6, 5) und eben noch den Unglauben des Vaters getadelt hat (V. 19), nicht zur Heilung schreiten, ehe er nicht durch ein Gespräch mit dem Vater den Glauben desselben angeregt hat.

V. 21 Er fragt ihn zunächst, wie lange Zeit es her ist, dafs ihm dieses zugestofsen. Das ὡς ist weder seit (Ew.) noch während (Bl.) — dies wäre das ἕως des Cod. Vat. —, sondern es weist auf den Zeitpunkt zurück, wo ihm dies zum ersten Male zustiefs, doch so, dafs die Wirkung des ersten Anfalls als in allen folgenden fortdauernd gedacht ist (bem. das Perf.). Der Vater aber (δέ) begnügt sich nicht damit, zu antworten, dafs dies von Kindheit an ihm zugestofsen, sondern ergreift die Gelegenheit, um die furchtbare Gefahr zu schildern, die dies Leiden für sein Kind mit sich brachte.

V. 22 Hier hat nun Marcus offenbar einen Zug der Urrelation (Matth. 17, 15) verwerthet, nur dafs er auch hier es dem Dämon zuschreibt, wenn der Knabe in seinen epileptischen Anfällen in Gefahr war, ins Feuer oder Wasser zu fallen. Der Dämon ist es, der ihn oft sogar (καί) in Feuer warf und in Gewässer, um ihn zu tödten. Natürlich schildert der Vater das nur, um das Mitleid Jesu zu erregen; denn im Gegensatz zu dem Bestreben des Dämon, sein Kind umzubringen (ἀλλ'), bittet er Jesum, aus Mitleid mit dem Sohne und ihm, der ja natürlich in der beständigen Sorge um den Sohn ebenso leidet, wie dieser selbst (bem. das σπλαγχνισθείς wie 1, 41, worin das ἐλέησον der Urrelation aus Matth. 17, 15 anklingt), ihnen zu helfen. Und nicht darin, dafs er so lange bei den Schrecknissen der Krankheit verweilt (Klst.), sondern darin, dafs er die Hülfe auch durch Jesum selbst nur hypothetisch hinstellt, liegt der Unglaube des Vaters zu Tage, der das Urtheil Jesu (V. 19) rechtfertigt. „Wenn du irgend kannst" wird man mit Ew. die Bedingung, an welche er seine Hoffnung klammert, richtiger erklären, als „wenn du etwas vermagst" (Bl.), da der noch übrig bleibende Zweifel sich ja natürlich nur auf den vorliegenden schrecklichen Fall, nicht auf die Helfermacht Jesu überhaupt bezieht und in der Wiederaufnahme dieser Worte (V. 23) das τι ausdrücklich fallen gelassen wird.

V. 23 Während nämlich der Vater hierin schon seinen Glauben ausgesprochen zu haben meint, zeigt ihm nun Jesus (bem. das δέ), dafs dieses εἰ δύνῃ eben das Zeichen ist wie es ihm noch an dem rechten Glauben fehlt. Darum wird diese Phrase articulir

---

[1]) Gewöhnlich nimmt man das ἰδὼν αὐτόν als Nom. absol., der durch αὐτόν aufgenommen und in die Construction eingereiht wird. Allein die Stelle 2, 1 ist doch ganz anders und der grofse Nachdruck, der dadurch auf die Näherbestimmung des Objects fällt, ganz unmotivirt, ja man begreift nicht einmal, in welchem Zusammenhange das Sehen des Kranken mit dem Thun des Dämon steht. Man wird daher mit Ew. Bl. das ἰδών auf τὸ πνεῦμα beziehen müssen und um diese Verbindung unzweifelhaft zu machen, ist eben τὸ πνεῦμα vor εὐθύς gestellt. Der Geist ist wie V. 26 und 3, 11 persönlich gedacht, und, sobald er Jesum erblickt, erkennt er ihn als den Gottessohn, der gekommen ist, seiner Herrschaft ein Ende zu machen (1, 24). Das ἐπὶ τῆς γῆς, das zu ἐκυλίετο gezogen einen ganz ungerechtfertigten Nachdruck erhielte, verbindet sich nach bekannter Prägnanz mit dem πεσών als Verbum der Bewegung (vgl. 1, 20. 2, 13). Bem. endlich das Imp., welches das Sichumherwälzen des Kranken in Folge der Gewaltübung des Dämon, die aoristisch erzählt ist, schildert, und der Wechsel des Subjects wie V. 18.

und so, gleichsam zu einem Substantiv erhoben, im Nom. absol. vorangestellt als der Punkt, über welchen Jesus ihm noch das rechte Verständnifs öffnen mufs. Was dieses dein eben gesprochenes εἰ δύνῃ anlangt, so kann ich dir nur sagen: Alles ist möglich für den, der da glaubt. Nach τὸ εἰ δύνῃ fragend zu interpungiren (Ti. Ew.), ist nicht möglich; denn dann gerade müfste der Artikel fehlen und erklärt werden: „Wenn du vermagst" sagst du? Was aber Jesus dem Vater sagen will, ist nicht, dafs nach dem Urtheil des (wahrhaft) Glaubenden ihm Alles möglich sei (Klst.), weil dann ein ἐμοί nicht fehlen könnte, auch nicht, dafs der Gläubige Alles zu thun vermöge, da es sich ja nur um sein Vermögen zu helfen handelt, sondern dafs der (recht) Glaubende Alles zu erlangen vermag (Myr.), dafs es nur von ihm abhängt, ob Jesus helfen kann oder nicht, dafs bei ihm, dem Redenden (bem. die Nennung des ὁ Ἰησοῦς), kein εἰ δύνῃ am Orte ist, wenn man ihm nur diese schrankenlose Helfermacht wirklich zutraut. Vortrefflich malt das Asyndeton (vgl. 8, 29) die drängende Hast, mit welcher der Vater V. 24
des Knäbleins (bem. das dem Marcus so beliebte Diminutiv), sich gleichsam an dieses Wort anklammernd, lautrufend (bem. das aus der Urrelation nach Luc. V. 38 nachklingende κράξας) sprach: Ich glaube, hilf meinem Unglauben. Damit bittet er natürlich nicht, er solle seinem bisherigen Unglauben abhelfen (Bng.) oder sich durch denselben nicht abhalten lassen zu helfen (Klst.), sondern er ist bereit, die Bedingung zu erfüllen, an welche Jesus seine Hülfe geknüpft hat; aber in der Furcht, dafs sein Glaube doch noch nicht genüge, bittet er, dafs Jesus ihm auch dann helfen möge (bem. das voranstehende μου), wenn sein Glaube doch im Verhältnifs zu dem von Jesu geforderten noch Unglaube sei. Gerade diesen Wechsel, wonach der Vater in seiner Angst bald seinen Glauben bekennt, bald trotz seines Unglaubens um Hülfe bittet, malt das schildernde Imperfect (ἔλεγεν).

Das gegensätzliche δέ markirt, dafs Jesus nicht weiter (wie man erwarten sollte) V. 25
auf diese scheinbar noch so ungenügende Aeufserung des Vaters eingeht, und motivirt dies dadurch, dafs derselbe sah, wie zu der bereits versammelten Volksmenge (V. 14) immer neues Volk zusammenlief (bem. das ἐπισυντρέχει, das, wenn ὁ ὄχλος stände, gar keinen Sinn hätte). Wir wissen aber, dafs Jesus es nicht liebte, Aufsehen zu erregen, und doch mufste der schon um den Epileptischen versammelte Haufe und die gespannte Erwartung, ob es gelingen werde ihn zu heilen, immer neue Massen herbeiziehn. So beendet er das Gespräch mit dem Vater, dessen Glaube trotz, ja vielleicht gerade wegen dieses Mangels an Selbstgenüge Jesu genügen konnte und wendet sich an den Kranken, indem er wie gewöhnlich den ihn besitzenden Dämon anfährt (1, 25), d. h. ihm dräuend gebietet auszufahren. Dabei wird der unreine Geist hier nicht blofs als ein sprachloser (wie V. 17), sondern zugleich als ein tauber angeredet (bem. den artic. Nom. wie 5, 8. 41), weil der Kranke in diesen Zufällen für jedes Zureden unzugänglich ist und so der ihn beherrschende Dämon auch diese Eigenschaft zu haben scheint, wie er denn eben noch gegen das Beschwörungswort der Jünger sich taub gezeigt hatte (V. 18). Darum leitet Jesus auch seine Beschwörung ein mit einer Hinweisung auf seine Autorität, der er wohl gehorchen mufs (vgl. 1, 27): Ich bin's (bem. das betonte ἐγώ), der Dir befiehlt auszufahren (1, 25). Bem. auch, wie diese Hinweisung auf seine Person schon durch die

Nennung des Subjects (ὁ Ἰησοῦς) vorbereitet war. Und weil ja der Dämon ihn periodisch überfiel (V. 18), so mufs er nicht nur für diesmal vertrieben, sondern zugleich angewiesen werden, nie mehr wieder in ihn einzufahren (bem. den Structurwechsel vom
V. 26 Imper. zum Conj. aor. mit μή wie ähnlich 6, 9). Da schreit der Dämon, der hier wie V. 20 personificirt wird, auf (was er natürlich kann, da das ἄλαλον V. 17. 25 nur articulirte Rede ausschliefst) und zerrt den Knaben noch oftmals hin und her, ehe er ausfährt, d. h. es tritt unter Geschrei und heftigen Krämpfen wie 1, 26 die Krisis ein; und wenn schon sonst solche Anfälle ihn abmagerten (V. 18), so folgt auf diesen höchsen Paroxysmus eine todtenähnliche Erschöpfung. Er war wie todt (bem. den Subjectswechsel wie V. 18. 20 und nachher V. 27), so dafs (vgl. zu 2, 2) die grofse Menge (vgl. 6, 2) sagte:
V. 27 Er ist todt (bem. das ὅτι rec.). Möglich, dafs Marcus mit diesem τοὺς πολλούς ausdrücklich den Vater ausschliefsen will, der seinen Glauben in dieser härtesten Probe bewährt, indem er wohl weifs, dafs es nicht zum Tode gehen kann (Klst.); aber ausdrücklich hebt er nur hervor, wie Jesus im Gegensatz zu der nach dem Scheine urtheilenden Menge (bem. das δέ und die Nennung des Subjects) seine Hand ergreift (als bedürfe er nur solcher Hilfe zum Wiederaufstehen) und ihn aufrichtet (vgl. 1, 31), und der schon Todtgesagte stand auf, wie das Mägdlein vom Todtenbett (5, 42). Auch die grimmigste Wuth des scheidenden Dämon hatte ihm nichts anhaben können[1]).

d) Die zweite Jüngerunterweisung.

Matth. 17, 19. 20.	Marc. 9, 28. 29.
V. 19: τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ κατ' ἰδίαν εἶπον· διὰ τί ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;	V. 28: καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτὸν ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό.
V. 20: ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν· ἀμὴν γὰρ — —, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν. (Vgl. Marc. V. 23.)	V. 29: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.
[V. 21: τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.]	

Die Emendatoren entfernten den incorrect gebrauchten gen. abs. wie 5, 2, stellten den präpositionellen Zusatz hinters Verbum (vgl. 2, 19) und fügten das καὶ νηστείᾳ aus ihrem Matthäustext hinzu.

---

[1]) In der Urrelation, welche den Kranken nur als epileptischen bezeichnet, schlofs die Erzählung einfach nach dem Befehle, den Kranken zu ihm zu bringen, mit der Notiz, dafs er von Stund an geheilt ward (vgl. Matth. V. 18 mit 8, 13. 15, 28). Dieser Ausgang zeigt sich im Wesentlichen noch bei Lucas, nur vermehrt mit einem Zuge aus 7, 15 und einer allgemeinen Schlufsreflexion. Dagegen hat Marcus, der die Zufälle des Kranken auf Besessenheit zurückführte, die Heilung durch Bedräuung des Dämon vollziehen lassen und diese hat Matthäus aufgenommen (vgl. zu Matth. 8, 26), obwohl er noch kein Wort davon gesagt, dafs der Kranke besessen war und das αὐτῷ in seinem Zusammenhange eigentlich nur auf den kranken Knaben gehen kann. Lucas hat diese Wendung sorgfältiger durch die Reminiscenz aus Marcus in V. 39. 40 vorbereitet, und läfst nun an die Stelle des Ausfahrens die Vollziehung der Heilung treten (bem. das πνεῦμ. ἀκάθαρτ. des Marcus und συνεσπάραξεν statt des Simpl. bei Marcus), welche bei Matthäus erst auf dasselbe folgt. Bis auf die von ihm selbst hergestellte Verbindung (ἔτι δὲ προσερχ. αὐτ.), die an Marc. V. 20a erinnert, und das ἐῤῥήξεν (vgl. Marc. V. 18) läfst er wie Matthäus die ganze Erweiterung der Erzählung durch Marcus aus.

Ganz wie V. 11 beschreibt Marcus, bei welchem Anlafs Jesus auch in Folge dieses V. 28
Vorfalls (wie nach der Erscheinung auf dem Berge) noch eine besondere Unterweisung an die Jünger ertheilte. Da aber bei der Teufelaustreibung die Volksmasse anwesend war, so mufs hier, wo es sich um eine Privatunterweisung handelt, ausdrücklich hinzugefügt werden, dafs Jesus bereits in ein Haus gegangen war (vgl. 7, 17), als seine Jünger ihn privatim, d. h. getrennt von der Menge (7, 33) über die ihnen nicht gelungene Heilung befragten. Das ὅτι ist ganz wie V. 11 das recit. und die Frage liegt nur indirect darin, dafs sie noch einmal den Fall zur Sprache bringen, indem sie sich beklagen, dafs sie ihrerseits (bem. das betonte ἡμεῖς) nicht vermochten den Dämon auszutreiben. Offenbar nämlich verlangen sie eine Erklärung, wie dies kam. Worauf es aber dem Erzähler ankommt, das ist die hierauf ihnen ertheilte Unterweisung (bem. V. 29
das εἶπεν und dazu 1, 41), dafs diese Dämonenart nicht anders (eigentlich auf Grund von nichts Anderem) ausfahren könne als auf Grund von (ἐν wie 1, 15. 3, 22) Gebet. Unmöglich kann aber damit zunächst das Gebet der Jünger gemeint sein (Myr. Klst.), das man dann wohl als Steigerungsmittel ihres Glaubens denkt; denn dann müfste es ἐκβάλλεσθαι heifsen. Auch hat ja Jesus das Mifslingen der Heilung ausdrücklich auf den Unglauben des Hilfesuchenden zurückgeführt (V. 19) und, ehe er dieselbe vollzog, den Vater zu einer wirklich zuversichtlichen Bitte zu provociren gesucht (V. 23. 24). Es kann also nur das gläubige Gebet gemeint sein, welches die Bedingung für jede Erfahrung göttlicher Wunderhilfe ist. Und natürlich ist nicht gemeint, dafs nur die Austreibung einer gewissen Dämonenart, wie sie Klst. S. 194 sogar näher zu qualificiren versucht, allein oder in besonderem Mafse diese Vorbedingung erfordert, sondern obwohl τοῦτο τὸ γένος natürlich nicht die Dämonen überhaupt bezeichnen kann (Bl.), so ist doch sachlich nur an dem vorliegendem Falle die allgemeine Nothwendigkeit solchen Gebetes concret veranschaulicht. Und ebenso absichtsvoll ist nicht das Gebet des Hilfesuchenden, an dem es in diesem Falle gefehlt hatte, ausdrücklich genannt, sondern das Gebet überhaupt, da selbstverständlich auch der Vermittler der göttlichen Wunderhilfe ohne Gebet nichts vermag.

Anders stellt sich die Sache in der Matthäusparallele, wo der Eingang ganz wie 15, 12 vereinfacht (bem. jedoch das κατ' ἰδίαν des Marcus) und ganz wie 17, 10 eine directe Frage über den Grund der angeregten Erfahrung gebildet wird. Dort nämlich erklärt Jesus ausdrücklich, dafs derselbe in dem mangelhaften Glauben der Jünger gelegen habe und begründet dies durch einen Spruch, der nach Luc. 17, 6 = Marc. 11, 23 aus der apostolischen Quelle stammt und am Schlusse noch deutlich eine Reminiscenz an Marc. 9, 23 zeigt. Der Schlufs ist von den Abschreibern aus Marcus eingetragen und durch den Zusatz καὶ νηστείᾳ vermehrt, der dann wieder in den Marcustext zurückwanderte. Aber gerade weil für Matthäus die Erklärung Jesu bei Marcus nicht mehr durchsichtig war, hat er sie im Sinne der noch heute gangbaren Auffassung umgestaltet, während Marcus, dem es doch so nahe lag, in dieser Unterweisung der Jünger die auf ihrer Seite liegende Bedingung aller Heilwirksamkeit hervorzuheben, noch den Gesichtspunkt der Urrelation, der ihm freilich durch das überlieferte Gespräch Jesu mit dem Vater unzweifelhaft gemacht war, festgehalten und nur in der allgemeinen Fassung des ἐν προσευχῇ eine weitere Anwendung auf sie in den Blick gefafst hat.

8. 9, 30—50. Belehrung über die Gemeinschaftspflicht.

Eine weitere Reihe von Jüngerbelehrungen wird eingeleitet durch eine Schilderung, wie Jesus bei seiner letzten Reise durch Galiläa sich ausschliefslich den Jüngern widmete und zwar namentlich um sie mit seinem Todesgedanken vertraut zu machen, dem sie immer noch ganz verschlossen waren (V. 30—32). Dafs eben darum ein Streit unter ihnen entstehen konnte, wie der, welcher zu den folgenden Belehrungen Anlafs giebt (Vlkm.), ist wenigstens nicht angedeutet, so wenig wie die durch diesen Streit hinlänglich motivirte Belehrung durch den Blick auf seinen Ausgang bestimmt erscheint (Klst.). Wir sollen eben nur jene Unterweisung über sein Leidensschicksal als dasjenige erkennen, was Jesu in dieser Zeit stets besonders am Herzen lag, wenn auch der Evangelist jetzt zu andersartigen Belehrungen übergeht, wie das ganz vertrauliche Leben mit den Jüngern dazu Veranlassung gab. Hier aber wird es sich zunächst um ihr Gemeinschaftsleben mit seinen besonderen Pflichten gehandelt haben; denn V. 50 zeigt, dafs trotz der scheinbar von diesem Gedankenkreise abliegenden Sprüche V. 43—48, die allerdings eine Einschaltung bilden, der Evangelist doch jenen Hauptgesichtspunkt im Blicke behält.

a) Die Einleitung.

Matth. 17, 22. 23.	Marc. 9, 30—32.	Luc. 9, 43—45.
V. 22: *συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·*	V. 30: *κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ·*	V. 43: —— *πάντων δὲ θαυμα ζόντων ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει, εἶ πεν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*
	V. 31: *ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκταν θεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.*	V. 44: *θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτι ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους· γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπο μέλλει παραδίδοσθαι εἰ χεῖρας ἀνθρώπων.* V. 45 *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦ το, καὶ ἦν παρακεκαλυμμένο ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωντα αὐτό, καὶ ἐφοβοῦντο ἐρω τῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματο τούτου.*
μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, V. 23: *καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα.*	V. 32: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.*	

V. 30: Ob das *ἐπορεύοντο* (BD it.) Erleichterung statt des unverstandenen Simplex ist, oder ob nicht das *παρ*— blofs vor dem folgenden *πορ*— aus Nachlässigkeit ausgefallen, kann bezweifelt werden, da letztere Entstehung der Variante dem Charakter der ältesten Majuskeln mehr entspricht. — **V. 31**: Den Ursprung des *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* aus Matthäus leugnet Myr., weil dieselbe Conformation nicht schon 8, 31 sich findet; aber in solchen Aenderungen darf man bei den Emendatoren keine Consequenz suchen.

V. 30 Das *ἐκεῖθεν* kann wie 7, 24 nur auf das Haus gehen, in welches Jesus nach V. 28 mit seinen Jüngern eingetreten war, und darauf bezieht sich auch wie 1, 29. 35 das *ἐξελθόντες*. Da aber seit 8, 27 keine Abreise Jesu aus der Gegend von Cäsarea Philippi gemeldet war, so ist es allerdings wahrscheinlich, dafs er jetzt erst das Gebiet des Tetrarchen Philippus, in welches er sich zurückgezogen hatte, verliefs (vgl. Myr.), und die Art, wie im Folgenden die Durchreise durch Galiläa erwähnt wird, schliefst bestimmt

aus, dafs die vorige Scene schon in Galiläa spielte. Diese Durchreise soll aber so gedacht werden, dafs sie, ohne sich irgendwo aufzuhalten, an den Ortschaften Galiläas (vgl. Klst.: an den Stätten seiner bisherigen Wirksamkeit) vorüberreisten (vgl. 2, 23), und dabei war es nicht blofs auf eine Vermeidung jedes Aufenthalts abgesehen, sondern Jesus wollte nicht, es solle irgend einer erfahren, dafs er wieder da sei (vgl. 7, 24)[1]). Als Grund dieses Incognito giebt Marcus an, dafs sich Jesus jetzt ganz der V. 31
Belehrung der Jünger widmete, und dabei immer und immer wieder darauf zurückkam, ihnen das gottbestimmte Schicksal des Menschensohnes (8, 31) zu verkündigen. Die Imperfecta zeigen, dafs Marcus nicht eine zweite Verkündigung erzählen, sondern schildern will, wie Jesus die Incognitoreise durch Galiläa benutzte.

Auch dieser Formulirung der Todesweissagung liegt wohl wie der ersten (8, 31) ein bestimmter Ausspruch der apostolischen Quelle zu Grunde; denn die Art wie die Menschen als solche feindselig dem Menschensohn gegenübergestellt werden, erinnert ganz an die Ausdrucksweise derselben (vgl. Matth. 12, 31. 32. 10, 17. 32. 33). Das Präsens drückt nicht sowohl aus, was nahe bevorsteht (Myr.), als vielmehr, was mit dem Menschensohn, dessen Geschick ein für allemal nach der Schrift vom göttlichen Rathschlufs festgestellt ist (vgl. 8, 31), geschieht und geschehen mufs (vgl. 9, 12). Er wird in die Hände von (feindseligen) Menschen dahingegeben, wobei nicht sowohl an den Verrath des Judas gedacht ist, als vielmehr an die Dahingabe Seitens Gottes, der ihn nur so lange vor den ihn bedrohenden Menschen schützt, bis er seinen Beruf erfüllt hat (vgl. 1, 14). Diese Dahingabe wird es sein, die ihn zum Tode führt, wie der
Tod (bem. das feierlich wiederholte ἀποκτανθείς) zur Auferstehung. Die Jünger aber V. 32
verstanden das Wort nicht, wie sie nach 9, 10 sich in das ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι nicht finden konnten. Dennoch ahnten sie ein trauriges Verhängnifs; denn sie scheuten sich, Jesum näher darüber zu befragen. Und darum eben war es so nothwendig, dafs Jesus immer wieder davon anfing, um sie endlich an den Gedanken seines Ausgangs zu gewöhnen.

Erst die beiden Parallelen haben die Schilderung des Marcus zu einer einzelnen zweiten Todesweissagung umgestaltet, die sie mit dem feierlichen μέλλει einleiten, das (obwohl freilich auch sonst bei Luc. sehr häufig) wohl aus der Leidensverkündigung der apostolischen Quelle herstammen kann. Nicht weniger auffallend wie Matth. 16, 13 erscheint nun neben diesem einzelnen Wort bei Matth. die aus Marc. entlehnte, nur für ein andauerndes Verhalten passende Localbestimmung, während Luc. dieselbe lieber wegläfst und durch einen eignen Uebergang das Wort mit der vorigen Geschichte verknüpft. Das Wort selbst entnimmt Matth. vollständiger aus Marc., nur das überflüssige ἀποκτανθείς weglassend und den Schlufs nach 16, 21 umgestaltend, während Luc. nur das 9, 22 noch nicht dagewesene Moment bringt. Dagegen nimmt Matthäus auch hier an dem Tadel

---

[1]) Der Gegenstand des Wunsches ist in der Form der Absicht vorgestellt, wie bei den Verbis des Befehlens und Bittens (vgl. zu 3, 9). Aber dabei dient doch das ἵνα zur Umschreibung des Objectssatzes, der 7, 24 ganz in demselben Sinne durch den Acc. c. Inf. ausgedrückt ist. Von einer telischen Bedeutung des ἵνα kann dabei nicht mehr die Rede sein, wie sich hier recht deutlich zeigt, da die Absicht Jesu nur sein konnte, dafs keiner es erfahre, was ja das als Absichtssatz genommene ἵνα τις γνοῖ gar nicht besagt.

der Jünger Anstofs (vgl. zu 14, 33) und läfst sie nur sehr traurig werden, während Lucas, keineswegs das Nichtverstehen der Jünger steigernd, dasselbe vielmehr entschuldigend, es durch eine (gottgewirkte) Verhüllung erklärt, wonach ihnen das Wort nicht verständlich werden sollte (bem. das durch *τοῦτο* erklärte *τὸ ῥῆμα* des Marcus statt des nach V. 44 zu erwartenden *τοὺς λόγους τούτους*). Vielleicht hat er auch darum das directe Wort vom Sterben (das doch nur zu verständlich schien) und das vom Auferstehen (das nicht zu *ἐφοβοῦντο* zu passen schien) weggelassen. Marc. V. 32 ist also nicht ein matter Nachklang aus Lucas (Br. S. 72), sondern offenbar die Quelle desselben, zumal ja diese fortgesetzte Schilderung von der langsam reifenden Empfänglichkeit der Jünger ganz in dem Pragmatismus des Marcus begründet ist.

b) Von der Demuth.

Matth. 17, 24 — 18, 5.	Marc. 9, 33 — 37.	Luc. 9, 46 — 48.
V. 24: *ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναούμ* — — V. 25: *καὶ εἰσελθόντα εἰς τὴν οἰκίαν* — — 18, 1: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;*	V. 33: *καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;* V. 34: *οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.*	V. 46: *εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς τὸ τίς ἂν μείζων αὐτῶν.* V. 47: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν,* — — — (Luc. 22, 24: *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς τὸ τίνα αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων.*
	V. 35: *καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα, καὶ λέγει αὐτοῖς· εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.*	V. 48: *ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας.*
(Matth. 23, 11: *ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος.*)	(Cf. Marc. 10, 43. 44.)	(Luc. 22, 26: *ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν.*)
(Cf. Matth. 20, 26. 27.) =		
V. 2: *καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ εἶπεν·* (V. 3. 4.)	V. 36: *καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς·*	V. 47: — — *ἐπιλαβόμενος παιδίου ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῷ,* V. 48: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς·*
V. 5: *καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἓν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.* (Matth. 10, 40: *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με* = Luc. 10, 16.)	V. 37: *ὃς ἂν ἓν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.*	*ὃς ἐὰν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἐὰν ἐμὲ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με· ὁ γὰρ — μέγ* (s. o.).

V. 33: Das *ἦλθον* der ältesten Majuskeln, das schon darum anstöfsig war, weil der Plural V. 32 die Jünger allein, hier ohne Andeutung eines Subjectswechsels Jesum und die Jünger bezeichnet, ist gewifs nicht nach V. 30 conformirt (Myr.), sondern wegen des damit verbundenen *καὶ ἐπηρώτα* von den Emendatoren in den Singular verwandelt (vgl. 5, 1. 8, 22. 9, 14). — Das *πρὸς ἑαυτούς* ist aus V. 34 anticipirt (vgl. zu 2, 9). — **V. 34**: Die Weglassung des tautologischen *ἐν τῇ ὁδῷ* (ADΔ) ist ganz im Charakter des emendirten Textes. — **V. 35**: Die Weglassung von *καὶ λέγει — διάκονος* (D) erklärt sich leicht aus den Parallelen, in denen die Darstellung des Kindes gleich als Antwort auf den Rangstreit folgt. Dafs Marcus keine Doubletten hat (Vlkm.), ist Angesichts der beiden Speisungsgeschichten und Marc. 6, 15 = 8, 28 einfach unrichtig, und dafs Luc. 9, 48 fin. nicht auf Marc. V. 35 hinweist, mehr als eine kühne Behauptung. — **V. 37**: Wäre das *τῶν τοιούτων παιδίων* aus Matth. V. 5 (Ti. Vlkm.), so wäre *τοιούτ.* wie dort an den Schlufs gestellt; es wird demnach das *τ. π. τούτων* (ℵCΔ) Reminiscenz an das *τοῦτο* in Matth. V. 4. Luc. V. 48 sein, da hier, wo der Ausdruck doch abweicht, die Ausgleichung der Stellung ferner lag. — Das *δέξηται* ist nach dem Parallelgliede conformirt (vgl. zu 3, 4).

Nicht einen Moment innerhalb der V. 30 geschilderten Reise, wie ihn sonst das Präs. V. 33
fixirt, sondern den Abschluſs derselben markirt der erzählende Aorist. Daſs die 3. pers.
plur. hier Jesus und seine Jünger umfaſst, während sie V. 32 auf die Zwölfe geht, setzt
der Erzähler, der so oft das Subj. nicht nennt und ohne Andeutung wechselt (vgl. V. 18.
20. 26. 27), als selbstverständlich voraus. Die von Klst. versuchte Rückübersetzung in die
Worte des Petrus ändert daran garnichts und wird am wenigsten dadurch gefordert, daſs
der Erzähler mit der Ankunft am Reiseziel anhebt, obwohl nachher auf solches zurück-
gegriffen werden muſs, das unterwegs vorgekommen war. Dem Erzähler kommt es eben
lediglich auf die Belehrungen an, welche Jesus bei jenem letzten Aufenthalte in Caphar-
naum den Jüngern ertheilte, so daſs selbst die Frage Jesu und das Verstummen der Jün-
ger nicht als selbstständige Momente der Erzählung, sondern nur als der Anlaſs zu die-
sen Belehrungen in Betracht kommen (bem. das Imp. und dazu 7, 17). Nur das soll von
vornherein hervorgehoben werden, daſs sie am Reiseziel angelangt waren, als Jesus die
Gelegenheit suchte, diesen wichtigen Gegenstand in aller Ruhe zur Sprache zu bringen.
Daher wird auch ausdrücklich bemerkt, daſs er bereits ins Haus gekommen war (bem.
die Prägnanz in *γίνεσθαι ἐν* wie 1, 20), als er sie um das befragte, was sie auf dem
Wege verhandelten (*διαλογίζεσθαι*, wie 8, 16. 17). Gemeint ist auch hier nicht ein be-
stimmtes Haus, weder das Jesu gehörige, noch das des Petrus (Klst.), sondern nur
das Haus im Gegensatz zum Wege, auf dem er den Gegenstand noch nicht aufnehmen
wollte. Sachlich mag es immerhin richtig sein, daſs er im Hause des Petrus einkehrte;
aber angedeutet ist es nicht. Die Jünger aber, statt zu antworten, schwiegen beschämt V. 34
(vgl. 3, 4); die Thatsache, auf welche Jesus hinwies mit seiner Frage, war nämlich,
daſs sie sich mit einander unterredeten auf dem Wege, wer gröſser sei. So erklärt
sich der Aorist, den man darum so wenig wie 6, 17 ins Plusquamperfectum umsetzen
darf, weil das wieder aufgenommene *ἐν τῇ ὁδῷ* auch ohne Andeutung des Zeitverhält-
nisses zeigt, daſs es sich um den früheren Vorgang handelt, nach welchem Jesus ge-
fragt. Das nachdrücklich vorangestellte *πρὸς ἀλλήλους* giebt zugleich die nähere Be-
stimmung der Frage *τίς μείζων*; denn wenn sie, einer zum andern gewandt, darüber
disputirten, kann nur gemeint sein, daſs jeder vor dem Anderen den Vorrang an Be-
gabung, Stellung oder Bedeutung in Anspruch nahm, welchen das *μείζων* ausdrückt.

Gewiſs kann die Notiz über die Ankunft in Capharnaum, welche den Abschluſs
der bisherigen Reisen und den Uebergang zu 10, 1 bildet, in unserem Evangelium,
das so geflissentlich das Wanderleben Jesu verfolgt, nicht erst aus Matth. 17, 24 ent-
lehnt sein (de W. Bl.). Vielmehr begreift sichs leicht, wie Matthäus die hier gezeich-
nete Situation benutzt, um eine Erzählung einzuschalten, welche gerade eine solche
voraussetzt. Auch dort kehrt Jesus von einer längeren Reise zurück nach seinem ge-
wöhnlichen Aufenthaltsort, auch dort wird vor dem Eintritt ins Haus eine Frage ven-
tilirt (zwischen Petrus und den Einnehmern der Tempelsteuer), die Jesus dann im
Hause selbst aufnimmt. Da nun die Verhandlung über die Rangfrage bei Marcus genau
in derselben Situation stattfindet, wie die über die Tempelsteuer bei Matthäus, so ist
es natürlich, daſs er die erstere in derselben Stunde geschehen sein läſst (18, 1). In-
dem er aber die Jünger selbst die Frage vorbringen läſst und zwar mit ausdrücklicher
Beziehung auf die eingeschaltete Geschichte, in der Petrus als das Haupt des Apostel-

kreises erscheint (ἄρα), und durch den Zusatz ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ. sie zu einer principiellen Frage in Betreff der Ordnungen des Gottesreiches gestaltet, zeigt sich Matthäus deutlich als der Bearbeiter des Marcusberichts.

V. 35 Jesus, der die Herzen durchschaut (vgl. 2, 8) und nur gefragt hat, um die Jünger zum Geständnifs zu bringen, weifs natürlich auch ohne ihre Antwort, welche Gedanken hochmüthiger Ueberhebung und ehrgeizigen Strebens sich in ihnen geregt haben, und ergreift die Gelegenheit, um sie über eine Grundpflicht seiner Jünger, über die Demuth, zu belehren. Marcus denkt auch sonst Jesum beim Lehren sitzend (4, 1; vgl. 7, 24), aber die Art, wie Jesus hier, nachdem er sich niedergesetzt, die Zwölfe zu sich ruft, als wenn er ihnen etwas besonderes aufzutragen habe (vgl. 6, 7. 8, 1), hat doch etwas absichtlich feierliches; es ist das Grundgesetz ihres Gemeinschaftslebens, das er ihnen verkündigen will. Als die Zwölfe werden sie dabei bezeichnet, nicht weil sie als solche die Häupter des neuen Israel sind, dem dies Gesetz gilt (Klst.) — denn als solche erscheinen sie bei Marcus nirgends —, sondern weil sie als die Zwölfe vom Meister erwählt und vor Allen ausgezeichnet sind (3, 14), doch nicht damit sie dadurch sich zum Hochmuth verleiten lassen, sondern damit sie vor Allen das Grundgesetz der Demuth üben. Wenn einer (vgl. 4, 23. 8, 34) will ersten Ranges (eigentlich: ein erster) sein, um so gröfser als Andere zu werden, der wird im Vergleich mit Allen ein Letzter sein und Aller Diener. Was einer thun wird, der das im Vordersatz ausgesprochene Ziel in der allein richtigen Weise erstrebt, wird zum Ausdruck für das, was jeder thun soll, um dasselbe wirklich zu erreichen. Indem er sich zum Diener Aller macht, erniedrigt er sich scheinbar unter Alle, als stünde er auf der letzten Rangstufe; allein dieser höchste Grad der Selbsterniedrigung verleiht in der Schätzung Jesu gerade den höchsten Vorrang vor Allen. Nur in der im Dienen sich selbst erniedrigenden Demuth soll Einer den Anderen zu übertreffen suchen[1]).

V. 36 Eine zweite Ermahnung begann Jesus damit, dafs er ein Kind nahm und es in ihrer Mitte hinstellte, damit sich, wie 3, 3, Aller Augen auf das richten sollten, was er mit diesem Kinde thun will. Wenn er dasselbe nämlich umarmt, so ist das gewifs nicht blofs ein malerischer Zug (de W.), sondern eine symbolische Handlung, welche vorandeutet, was man nach seinem Vorbilde mit einem solchen Kinde thun soll, und

---

[1]) Auch in der apostolischen Quelle war von einem Rangstreit unter den Jüngern erzählt (vgl. Luc. 22, 24 — 30 und dazu Jahrb. 1864, S. 96), welcher Ermahnungen zur Demuth Seitens Jesu veranlafste. Offenbar ist es diese Erzählung, welche Marcus benutzt, um die ganze folgende Unterweisung der Jünger anzuschliefsen, und welcher er diesen ersten grundlegenden Spruch von der Gröfse der sich selbst erniedrigenden Demuth entnimmt. In der Quelle war, wie aus Luc. 22, 26 = Matth. 23, 11 erhellt, speciell das Dienen zum Mafsstabe dieser Demuth gemacht im Gegensatz zu den Herrschaftsgelüsten des Hochmuths, was hier, wo es sich lediglich um den Vorrang des Einen vor dem Anderen handelt, weniger unmittelbar zur Frage kam und darum gewifs nur aus der Urform der Gnome mit herüber genommen ist. Deshalb hat Marcus auch das πάντων ἔσχατος voraufgeschickt, wodurch das Dienen hier mehr nur als Ausdruck der Verzichtleistung auf jede Rangstellung gefafst wird. Dagegen hat er die Spruchreihe der apostolischen Quelle vollständiger benutzt, wo er aus petrinischer Ueberlieferung einen ähnlichen Streit erzählt, welcher ausdrücklich in Folge von Herrschaftsgelüsten unter den Jüngern entstanden war (10, 35 — 41) und wo also die Ausführungen derselben über das Herrschen und Dienen vollständiger pafsten (10, 42 — 44, vgl. Matth. 20, 25 — 27).

was er dann in dem diese Handlung deutenden Worte (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41) V. 37
ihnen ausdrücklich nahelegt. Daraus folgt von selbst, daſs das δέχεσθαι nicht die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft (de W.), sondern nur das liebevolle Sich-desselben-annehmen bezeichnen kann, welches Jesus durch die Umarmung sinnbildlich darstellt. Den Gegensatz zu der bloſs natürlichen Kindesliebe, um die es sich ja selbstverständlich nicht handeln kann, bezeichnet das ἐπ' ὀνόματί μου; denn was auf Grund seines Namens geschieht, geschieht, weil er, der der Menschensohn heiſst und als solcher in allen Stücken ihr Verhalten zu regeln hat (2, 28), es ihnen durch sein Wort und Vorbild gebietet. Wer also irgend ein einziges solcher Kinder um des Gebotes Jesu willen aufgenommen haben wird, der nimmt ihn selber (bem. das nachdrücklich voranstehende ἐμέ) auf. Nicht weil das Kind seinen Namen bekennt (vgl. Myr., der ganz willkürlich an kindlich anspruchslose Gläubige denkt), oder weil es ihm anzugehören bestimmt ist (Bl.), was ja aus den ganz andersartigen Stellen Marc. 9, 41. Matth. 10, 41. 42 lediglich eingetragen wird, sondern weil es eine Anerkennung seiner Autorität ist, wenn man auf Grund der einzigartigen Würde, die sein Name bezeichnet, sich der Kinder liebevoll annimmt, wie er gethan, involvirt dies Thun zugleich ein Annehmen seiner Person, die man als das, was sie sein will, sich gelten läſst. Es liegt eben ein sinniges Wortspiel in dem doppelten δέχεσθαι, das einmal die liebevolle Aufnahme des Kindes und dann das Aufnehmen des einzigartigen Gottgesandten in dieser seiner Qualität bezeichnet. Denn daſs das zweite in diesem Sinne gemeint ist, constatirt das Parallelglied, in welchem Marcus einen Spruch der apostol. Quelle (Matth. 10, 40 = Luc. 10, 16), nur durch die Antithese, wie er sie liebt (vgl. 1, 22. 2, 27. 3, 26. 29), erläutert und dem Parallelismus accommodirt (bem. das ὃς ἄν und das in dem nun eintretenden Präs. noch nachklingende ὁ δεχόμενος), anfügt. Wer nämlich ihn aufnimmt in dem Sinne, in welchem er das ἐμὲ δέχεται genommen haben will, der nimmt damit nicht seine Person an sich auf, sondern den, der ihn gesandt hat, weil man in dem als Gottgesandten aufgenommenen eben den Absender selbst aufnimmt. Diese Empfehlung der nach dem Vorbilde und auf das Geheiſs Jesu geübten Kindesliebe ist im Sinne des Marcus unzweifelhaft auch eine Antwort auf den Rangstreit der Jünger, nicht aber eine Illustration zu dem V. 35 geforderten Dienen (Myr. Klst.), da von einer Hülfsleistung an den Kindern gar nicht die Rede ist und das aus der apostolischen Quelle nachklingende Dienen auch V. 35 nur als Ausdruck der Selbsterniedrigung in Betracht kam. Vielmehr ruht auch diese Kindesliebe auf der Demuth, die sich willig zu den Geringsten herabläſst, während der ehrgeizige Hochmuth nur danach strebt, sich den Höchsten gleichzustellen. Der Gedanke, daſs die wahre Werthschätzung nach dem Werthe zu bemessen sei, welchen das kleinste Kind in Jesu Augen hat (Bl.), ist aus den Parallelen eingetragen und liegt dem Contexte bei Marcus fern, in welchem die Hinweisung auf die einzigartige Würde Jesu nur dazu dienen kann, die Gröſse seiner Herablassung zu den Kindern zu illustriren, mit der er durch die That (V. 36) und durch den Werth, den er auf ihre Nachahmung legt, den Jüngern vorangeht. Die Kinder sind und bleiben das Symbol des Allerniedrigsten, der durch eigenes Verdienst und eigene Begabung noch gar keinen Anspruch machen kann, auch in den Augen dessen, der seine

Jünger lehren will, wie nur die wahre Demuth sich liebevoll auch zu den Niedrigsten herabläfst. Mit dieser Reminiscenz aus seiner petrinischen Ueberlieferung illustrirte Marcus den Verweis, den Jesus nach der apostolischen Quelle den hochmüthigen Jüngern gab.

Die Parallelen haben es in verschiedener Weise versucht, diesen doppelten Bescheid Jesu zu einem einheitlichen zu gestalten. Matthäus läfst nämlich sofort Jesum ein Kind in ihre Mitte stellen, was, da er die Umarmung fortläfst, von vornherein nur so verstanden werden kann, dafs das Kind ein Muster der Demuth sein soll. Dies sagt aber bei ihm Jesus auch ausdrücklich; denn indem er V. 3 einen Spruch der apost. Quelle, welcher aufforderte, den Kindern gleich zu werden (vgl. zu Marc. 10, 15), voranschickt, läfst er Jesum daraus als directe Antwort auf V. 1 den Satz folgern, dafs wer sich selbst erniedrigt, wie dieses Kind, der Gröfsere im Himmelreiche sei (V. 4). Offenbar soll damit nur der Sinn von Marc. V. 35 wieder gegeben werden, da ja einer der sich in Demuth dem Kinde gleichstellt, *πάντων ἔσχατος* wird, so dafs nur der dort der apostolischen Quelle entlehnte Gedanke, dafs solche Demuth sich im Dienen bewährt, weggelassen wird, weil Matthäus diesen Gedanken 23, 11 direct nach dieser Quelle und 20, 26. 27 nach seiner Verarbeitung in Marc. 10, 43. 44 ausführlicher bringt. Dafs aber diese Zusammenfügung der beiden Sprüche V. 3. 4 keine ursprüngliche ist, erhellt daraus, dafs nach V. 3 der, welcher nicht die Kindesdemuth hat, überhaupt garnicht im Himmelreich ist und nicht blofs geringer als der Demüthige. Der Gedanke aber, dafs das Mafs der Selbsterniedrigung das Mafs der wahren Gröfse sei, folgt an sich noch nicht aus V. 3, sondern nur aus der Marcusparallele, zu der Matthäus V. 5 direct übergeht, nur mit Weglassung des Parallelgliedes, das er schon 10, 40 gebracht hatte. Allerdings aber erhält dies Wort (Marc. V. 37) im Zusammenhange des Matth. nun die wesentlich andere Bedeutung, dafs um der hohen Bedeutung willen, die Jesus dem Kinde als Muster der Demuth beilegt, seine liebevolle Aufnahme der Aufnahme Jesu gleichgeschätzt werden soll, der ja selbst das höchste Muster der Demuth ist (11, 29). — Ganz anders Lucas, der, sei es, weil er die Geschichte vom Rangstreit unter den Jüngern, die wirklich hier zu Grunde liegt, nach der anderen Quelle 22, 24 bringen, sei es, weil er zugleich die Verhandlung über den nachher besprochenen Fall von Intoleranz (Marc. V. 38) darunter subsumiren wollte, als Anlafs der ganzen Belehrung erzählt, dafs in ihnen ein Gedanke (so wendet er das *διαλογίζεσθαι* des Marcus) entstand, wer wohl gröfser als sie sein möchte (*τίς ἄν εἴη μείζων αὐτῶν*, nicht wie 22, 24: *τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων*). Gegen ihre Ueberhebung über Andere ist es also gerichtet, wenn Jesus, der den Gedanken ihres Herzens erkennt, auch hier sogleich ein Kind nimmt, aber es nicht in ihre Mitte, sondern neben sich stellt. Mit dieser symbolischen Handlung sagt er, dafs er das anspruchslose Kind an Würde sich gleichstellt, dafs es demnach viel gröfser sei als sie. Nun empfängt der Spruch von der Kindesliebe den Sinn, dafs durch solche Werthschätzung derselben dies Kind (bem. das *τοῦτο τὸ παιδίον*) ihm an Würde gleichgestellt wird, d. h. er erläutert nur den Sinn der symbolischen Handlung. Ja, da Lucas Matth. 10, 40 erst später bringt (vgl. Luc. 10, 16) und somit denselben hier ohne Anstofs aus Marcus aufnehmen kann (nur mit Weglassung der von Marcus hinzugefügten Antithese), so wird das Kind an Würde indirect sogar seinem Absender gleichgestellt und dies dann durch die Gnome Marc. V. 35 (aus der er ebenfalls das hier im Zusammenhange immer etwas fremdartige Dienen entfernt) begründet, die er nur noch schärfer dahin zuspitzt, dafs die (wahre) Gröfse in der gröfsten Niedrigkeit (Anspruchslosigkeit) liegt. So wenig die ganz abweichenden Darstellungen bei Matthäus und Lucas sich eine aus der anderen erklären lassen, so offenbar ist Marcus die gemeinsame Wurzel beider; denn dafs Marcus nur,

„um zu variiren", den Schlufsspruch aus Lucas heraufgenommen und durch seine Isolirung von der Scene mit dem Kinde in Form und Bedeutung geändert haben sollte (Br. S. 78), ist doch ganz unwahrscheinlich, und wenn wirklich die Form desselben bei Lucas mehr der Scene mit dem Kinde angepafst wäre (ibid.), so wäre nur um so schlagender erwiesen, dafs Lucas der einheitlichen Umgestaltung der Scene zu Liebe geändert hat.

c) Von der Duldung.

Matth. 18, 6. 7.	Marc. 9, 38—42.	Luc. 9, 49. 50.
	V. 38: ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης· διδάσκαλε, εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια, ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν, καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν.	V. 49: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶπεν· ἐπιστατα, εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια, καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν.
	V. 39: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· μὴ κωλύετε αὐτόν· οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με.	V. 50: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν Ἰησοῦς· μὴ κωλύετε· ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστίν.
(Matth. 12, 30: ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν.)	V. 40: ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστίν.	(Luc. 11, 23: ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν.)
(Matth. 10, 42: καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.)	V. 41: ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.	
		(Luc. 17, 1 = Matth. 18, 7.)
V. 6: ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ, ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. (V. 7 = Luc. 17, 1.)	V. 42: καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων, καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περίκειται λίθος μυλικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.	(Luc. 17, 2: λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα.)

V. 38: Statt des auch sonst gemiedenen *ἔφη* (vgl. V. 12) hat der emendirte Text (AMjsc.), zugleich das Asyndeton entfernend (vgl. zu 1, 9), *ἀπεκρίθη δέ — λέγων* (vgl. zu 5, 9). D hat das *δέ* nicht mit aufgenommen und *λέγων* in *καὶ εἶπεν* conformirt, L hat nur das *λέγων* aufgenommen und C, in Rem. an Lucas, *ἀποκριθεὶς δέ*. — Zu der Weglassung des Artikels vor *Ἰωάννης* vgl. zu 1, 6. — Das *ἐν* ist nicht nach der gewohnten Vorstellung eingekommen (Myr.), sondern (wie bei Lucas) von den Emendatoren entfernt, weil der Exorcist ja eben nicht von Jesu Auftrag hatte. — Das *ἐκωλύσαμεν* ist wie bei Lucas dem *εἴδομεν* conformirt (vgl. zu 3, 4). — Der tautologischen Ausdrucksweise des Marcus entsprechend mufs wohl der Relativsatz und der Begründungssatz mit Myr. Ti. festgehalten werden (vgl. A Mjsc.). Wäre nur der Relativsatz ursprünglich (Vlkm. nach D it.), so wäre der Begründungssatz nach Lucas zugesetzt; allein gerade die ältesten Majuskeln haben ihn in einer von Lucas abweichenden Form (*ἠκολούθει ἡμῖν*), welche erst in L vollständig nach Lucas conformirt erscheint. Dafs in der Mehrzahl der Majuskeln (vgl. AC) das *ἡμῖν* wiederhergestellt ist, bewirkte das *ἡμῖν* im Relativsatz. Die Hinzufügung des Relativsatzes liefse sich gar nicht erklären; daher wird derselbe schon in ℵBCLΔ nach Lucas weggelassen sein, während D it. den überflüssigen Begründungssatz strichen und das *μεθ' ἡμῶν* aus ihm, wie wir es noch aus dem conformirten Text in L erhalten finden, in den Relativsatz heraufnahmen. — **V. 40**: Das doppelte *ἡμῶν* ist gewifs nicht Emendation (Myr.), da das *ὑμῶν* durch das *ὑμᾶς* V. 41 und durch Lucas so nahe gelegt war. L hat nur das zweite *ὑμῶν* aufgenommen. — **V. 41**: Dem unverstandenen *ἐν ὀνόματι* hat ℵ (Ti.) das *μου*, DΔ (Rcpt.) nach V. 38 noch das *τῷ* hinzugefügt. — Zu der Weglassung des *ὅτι* vgl. zu 2, 17. — **V. 42**: Das absolute *πιστευόντων*

(ℵΔ) ward theils durch *πίστιν ἐχόντων* erklärt (CD), theils nach Matthäus durch *εἰς ἐμέ* glossirt (B, vgl. A Mjsc.). Auch das *μύλος ὀνικός* der ältesten Mjsc. (Ti.) scheint aus Matthäus zu sein, da die Codices, welche sonst den emendirten Text repräsentiren (A Mjsc.), bei Lucas gerade *μύλος ὀνικός* lesen, also nicht wohl nach ihm conformirt haben können. Ganz entscheidend ist dieser Grund freilich nicht, da die Lesart von A bei Marcus und Lucas aus verschiedenen Entwicklungsphasen des emendirten Textes herrühren kann; das Ursprüngliche wird sich daher schwer mit Sicherheit ermitteln lassen.

V. 38 Das Asyndeton scheint anzudeuten, daſs kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen diesem Stück und dem vorigen besteht (vgl. zu 1, 9), daſs es ein ganz neuer Incidenzfall war, welcher Jesu zu weiteren Belehrungen Anlaſs gab. Es sprach Johannes: Meister, wir sahen einen in deinem Namen Teufel austreiben, der uns nicht nachfolgt, d. h. nicht zum weiteren Jüngerkreise gehört. Das nachdrücklich voranstehende *ἐν τῷ ὀνόματί σου*, worin die Schuld des *τις* im Sinne der Jünger lag, besagt natürlich nicht, wie etwa 11, 9, daſs er es in seinem Auftrage that (wie die Emendatoren es faſsten), sondern daſs er es auf Grund, in Kraft seines Namens that (vgl. 1, 15. 3, 22. 9, 29), indem die Dämonen dem (ausgesprochenen) Namen Jesu weichen sollten. Das Imp. steht wohl nicht, wie 5, 8, de conatu (de W.), sondern davon, daſs sie ihn wiederholt (so oft er es that) daran hinderten. Dem nämlich entspricht das Imp. im Begründungssatze, wonach er (trotz wiederholter Aufforderung) beharrlich ihnen nicht folgte. Offenbar also hielten sie es für einen Miſsbrauch des Namens Jesu, wenn ihn einer im Munde führt und dadurch zu wirken sucht, der doch nicht um Jesum zu hören und von ihm zu lernen sich dem (weiteren) Jüngerkreise anschlieſst, also kein näheres Verhältniſs zu Jesu hat. Hatte die Thatsache, die sie beobachteten, sie zum ersten Einschreiten veranlaſst, so hatten sie sich bewogen gefunden, ihn fortgesetzt zu hindern, als sich herausstellte, daſs sein Unterlassen der Nachfolge ein dauerndes, also absichtliches war. Der scheinbar tautologische Begründungssatz hat doch also auch hier neben dem Relativsatz seine volle Bedeutung. Wie bei dem Rangstreit der Jünger sich einer über den andern erheben wollte, so erheben sie sich hier gemeinsam über einen, der noch nicht wie sie dem Meister nachfolgt und dem sie daher jedes Recht und jeden Antheil an den von seinem Namen ausgehenden Segenskräften absprechen. Auch solche Unduldsamkeit geht aus einem Mangel an der wahren Demuth hervor, welche im Bewuſstsein der Mangelhaftigkeit des eignen Verhältnisses zu Jesu den Unterschied von dem noch unvollkommeneren Anderer nicht so hoch veranschlagen würde[1]).

[1]) Um dieses sachlichen Zusammenhanges willen hat Marcus die Besprechung dieses Falls mit der des Rangstreits zu einer gröſseren Belehrung zusammengestellt, nicht aber diese Aeuſserung wegen ihres *ἐν τῷ ὀνόματί σου* ad vocem *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* (V. 37) angereiht (vgl. de W. Bl.). Auch der Versuch Klst.'s, diese Gedankenverknüpfung in den Sinn des Johannes zu verlegen, welcher frage, wie weit die brüderliche Anerkennung derer, die den Namen Jesu im Munde führen, reichen solle, scheitert an der dabei vorausgesetzten falschen Fassung des *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* (das auch Br. S. 75 bei seiner Angabe der Gedankenverbindung fälschlich mit dem *ἐν τῷ ὀνόματί σου* identificirt) und daran, daſs zwischen jenem liebevollen Aufnehmen und diesem Verhindern am Gebrauch des Jesusnamens kein wirklicher Gegensatz besteht. Nur wenn man das vorige Stück auf Gläubige, die den Namen Jesu bekennen, umdeutet, oder hier mit der Tendenzkritik an paulinische Christen denkt (vgl. Hlg. S. 140), entsteht der Schein eines unmittelbaren Zusammenhanges zwischen V. 37 und V. 38, den Vlkm. nicht ohne Witz so formulirt, daſs jener auf die Anerkennung der Heidenchristen, dieser auf die Anerkennung des Heidenbekehrers geht, den der Apokalyptiker so entschieden verworfen hatte (S. 465. 467).

Jesus begründet sein Verbot der Hinderung eines solchen durch die Erwägung, V. 39
daſs es keinen giebt, der eine Machtwirkung, wie die Teufelaustreibung, ausüben wird (vgl. 6, 5) auf Grund seines (von ihm ausgesprochenen) Namens (das ἐπί c. dat. hier ganz im Sinne des ἐν V. 38), und im Stande sein wird, alsbald (unmittelbar darauf) ihn zu schmähen (7, 10), wie etwa die Schriftgelehrten es thaten, wenn sie seine Exorcismen als Teufelswerk verlästerten (3, 22). Jesus sagt also nicht, daſs solcher Gebrauch seines Namens bereits ein inneres Verhältniſs zu ihm voraussetze (Klst.), nicht einmal daſs die Erfahrung des Exorcisten ihn positiv weiter führen werde (Myr.), und in der That schlieſst die andauernde Verweigerung der Nachfolge (V. 38) jede positive, innerliche Beziehung zu Jesu aus; er sagt nur, daſs ohne psychologischen Selbstwiderspruch es demselben unmöglich sein würde, den Namen zu lästern, den er zu seinen Exorcismen gebraucht. Dies erhellt klar aus dem Folgenden, wo Jesus das Gewicht, das er auf diese V. 40.
rein negative Unmöglichkeit eines feindseligen Auftretens wider ihn legt, wenn er sie als Motiv seines Verbotes angiebt, dadurch weiter begründet, daſs wer nicht wider ihn und seine Jünger ist, eben darin und damit schon für sie ist. Jesus reflectirt in dieser Begründung zugleich auf das Verhalten zum Jüngerkreise (ἡμῶν, nicht ἐμοῦ), weil die Jünger in ihrem Verhalten zu dem Exorcisten (V. 38) die Neigung gezeigt hatten, in seinem Fernbleiben vom Jüngerkreise eine Feindseligkeit zu sehen, die doch dadurch so wenig constatirt war, daſs Jesus vielmehr in dem Gebrauch seines Namens eine Garantie gegen jede Feindseligkeit wider seine Person und seine Anhänger sehen konnte. Giebt es nämlich einmal Jesu gegenüber nur ein Entweder — Oder[1]), so liegt in dieser (psychologischen) Unmöglichkeit einer Feindseligkeit gegen ihn und seine Anhänger allerdings bereits der Anfang einer Entscheidung für ihn, den man dann nur nicht durch unduldsames Eingreifen in seiner Entwicklung behindern darf.

Wie in der Spruchreihe 8, 35—38, so schlieſst sich auch hier noch ein dritter V. 41
Spruch mit γάρ an, der natürlich mit dem Exorcisten nichts mehr zu thun hat, wenn man nicht mit Vlkm. in ihm den Heidenapostel sehen will, der seine Collecte nach Jerusalem bringt. Vielmehr handelt es sich lediglich um die Begründung der eben ausgesprochenen Werthschätzung einer Geneigtheit, die im Grunde nur auf der Abwesenheit feindseliger Gesinnung beruht, und die Klagen über mangelnden Zusammenhang (vgl. de W. Hlg. S. 140. Baur S. 76), welchen Scholten S. 173 durch einfache Streichung abhilft, sind daher völlig grundlos. Ist selbst dem geringsten Liebesbeweis, den man einem Jünger Jesu als solchen gewährt, wie der Tränkung mit einem Becher

---

[1]) Daſs es Jesu gegenüber nur ein Entweder — Oder giebt, sprach schon die apostolische Quelle in der Gnome Matth. 12, 30 = Luc. 11, 23 aus. Es ist nur die andere Seite dieser Wahrheit, die hier als Begründung des Bescheides Jesu geltend gemacht wird. Muſs die mangelnde Neigung für Jesum und sein Werk nothwendig zuletzt zur Feindschaft gegen ihn führen, so muſs auch umgekehrt die innere Unmöglichkeit, feindlich gegen ihn aufzutreten, schlieſslich auf seine Seite treiben. Ob Jesus wirklich gelegentlich (der gnomologischen Redeweise entsprechend) auch diese andere Seite der Wahrheit einmal mit derselben scheinbaren Ausschlieſslichkeit wie jene erste aussprach, oder ob Marcus in jenem Bescheide Jesu nur diese scheinbar gegensätzliche Anwendung der ihm aus der apostolischen Quelle bekannten Gnome sah und ihre Wahrheit auch von dieser Seite zur Geltung bringen wollte, muſs natürlich dahin gestellt bleiben.

Wassers, ein unverlierbarer Lohn zugesagt, so kann auch jener bescheidenste Anfang einer Geneigtheit mit Recht so hoch gewerthet werden. Die scheinbare Schwierigkeit, dafs hier nur von einem Liebesbeweis gegen die Jünger die Rede ist und V. 40 von der Geneigtheit für Jesum und die Seinen (woran sich schon die Abschreiber stiefsen), hebt sich dadurch, dafs, was den Jüngern geschieht, nur in Betracht kommt, sofern es ihnen auf Grund des Namens, den sie tragen, geschieht. Sie tragen aber den Namen, dafs sie Christi sind, d. h. seine Angehörigen. Dafs das ἐν ὀνόματι, das in dem Satze mit ὅτι seine Erläuterung empfängt (Myr.), mit dem ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου V. 37 gar nichts zu thun hat, also auch nicht zur Erläuterung desselben herangezogen werden kann, liegt am Tage[1]).

V. 42 Da V. 40. 41 lediglich den ersten allgemeinen Satz, durch welchen Jesus sein Verbot mit Rücksicht auf die Qualität des in seinem Thun behinderten motivirte, näher begründeten, so kann der mit καί sich anschliefsende Satz nur dem V. 39 parallel stehen und somit jenes Verbot noch von einer andern Seite her begründen, indem er das Thun des Behindernden als ein Aergern des Behinderten qualificirt und vor der Strafe solches Aergernifsgebens warnt. Es folgt aus diesem klaren Zusammenhange, dafs mit dem ἕνα τ. μικρ. τ. τ. πιστευόντων nicht mehr das Kind aus V. 36. 37 (Myr. Klst. Vlkm.) gemeint sein kann, zumal ja durch das Asyndeton in V. 38 absichtlich jeder Zusammenhang mit der Darstellung des Kindes abgeschnitten ist, sondern nur ein solcher Anfänger im Glauben, wie es jener Exorcist war, der ja nicht in Kraft des Namens Jesu Teufel austreiben konnte, wenn er diesem Namen nicht besondere Kräfte zutraute. Einen solchen konnten die Jünger, die doch zum engsten Kreise Jesu gehörten, durch jene intolerante Behandlung nur ärgern (4, 17. 6, 3) d. h. in seinem Glauben irre machen, und die Strafe für eine solche Sünde ist naturgemäfs eine so grofse, dafs dem, der sie sich zuzieht, es vielmehr dienlich ist (9, 5), die grausamste Todesstrafe erlitten zu haben, weil er dadurch bewahrt wird, in jene Sünde zu verfallen. Als Veranschaulichung einer solchen Strafe erscheint aber der Fall, wo einem ein Mühlstein um den Hals gelegt und er ins Meer geworfen wird, um dort rettungslos zu ertrinken[2]).

---

[1]) Dafs dieser Spruch als schriftstellerische Erläuterung angefügt ist, dafür zeugt, abgesehen von dem schwerfällig sich wiederholenden γάρ und dem im Munde Jesu anachronistischen ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, dafs derselbe eigentlich nur als Berufung auf eine schon anderweitig bekannte Wahrheit seine volle Bedeutung im Context gewinnt. Als solche schwebt er aber dem Evang. aus der Instructionsrede der apost. Quelle vor (Matth. 10, 42), aus der er so eben noch 10, 40 angezogen hatte (vgl. V. 37 b). Dafs er das ψυχροῦ durch ὕδατος erklärt, das εἰς ὄνομα μαθητοῦ der Verbindung mit V. 40 gemäfs erläutert (weshalb Scholten S. 159 dasselbe in seinem Protomarcus herstellen will) und das ἕνα τ. μικρ. τ. direct auf die Angeredeten bezieht (ὑμᾶς), macht die Annahme einer Ursprünglichkeit bei Marcus (Holtzm. S. 183) ebenso unmöglich, wie die grofse schriftstellerische Uebereinstimmung im Uebrigen den Gedanken an eine selbstständige Wiederholung des Spruches im Munde Jesu (Myr.) ausschliefst.

[2]) Dieser Spruch schlofs sich nach Luc. 17, 1. 2, wie ich Jahrb. 1864, S. 100 gezeigt zu haben glaube, in der apostolischen Quelle an eine allgemeine, an die Jünger adressirte Warnung vor dem Aergernifsgeben an, und Marcus hat ihm demnach nicht nur eine speciellere Beziehung auf den hier vorliegenden Fall gegeben, sondern auch die in jener Quelle auch sonst geläufige Bezeichnung der Jünger (vgl. Matth. 10, 42) speciell auf Anfänger im Glauben bezogen (bem. den Zusatz τῶν πιστευόντων), wodurch der secundäre Charakter seiner Fassung gegen Holtzm. S. 89 constatirt ist. Da Luc. 17, 2 an eine Reminiscenz aus Marcus nicht

Der vollkommen durchsichtige Zusammenhang bei Marcus widerlegt von selbst die Annahme, dafs derselbe, nachdem er sich V. 38—41 durch Lucas hat aus dem Zusammenhange bringen lassen, nun zu Matthäus zurückkehrt (de W. vgl. Br. S. 76, Klst. S. 201). Vielmehr ist es Lucas, der schon in der Stellung des Thema (V. 46) die Ueberhebung der Jünger über Andre in den Blick gefafst und dadurch einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den bei Marcus so abrupt neben einander stehenden Scenen gewonnen hat, den er auch durch das eingeschaltete *ἀποκριθεὶς δέ* andeutet (bem. das *ἐπίστατα* statt *διδάσκαλε* wie 8, 24, die Weglassung des scheinbar tautologischen Relativsatzes, das *μεθ' ἡμῶν*, woraus direct erhellt, dafs es sich um die Nachfolge Jesu handelt, während das *ἡμῖν* scheinbar auf die Jünger geht, und das hinzufügte *πρὸς αὐτόν*). Aus der Begründung des Verbots Jesu hat er nur die Gnome, welche den Mittelpunkt derselben bildet, aufgenommen und das *ἡμῶν* in *ὑμῶν* geändert, weil das *μεθ' ἡμῶν* in V. 49 ja zunächst das Verhältnifs des Exorcisten zu den Jüngern betonte. — Matthäus dagegen hat diese ganze Scene weggelassen, weil er die Scene mit dem Kinde zur Hauptsache gemacht hatte und darum erst wieder bei V. 42 in den Marcustext einlenken konnte, wo er einen Spruch fand, den er (freilich gegen seinen ursprünglichen Sinn) auf die Kinder beziehen zu können glaubte (bem. auch wie das von ihm ausgelassene Stück V. 37 b — V. 41 mit Sprüchen beginnt und schliefst, die er Matthäus 10, 40. 42 schon gebracht hatte). Wenn nun auch er auf diesen Spruch das Wehe über die zwar unvermeidlichen, aber doch bei den Jüngern strafbaren Aergernisse folgen läfst (V. 7), der allein naturgemäfs Luc. 17, 1 vorangeht, so erhellt daraus nicht nur, dafs die specielle Beziehung des Spruchs auf die Kinder, die er ihm giebt, demselben ursprünglich fremd ist, sondern auch, dafs Matthäus nur durch den Context bei Marcus zuerst auf den zweiten Spruch und durch ihn zu dem Context der apostolischen Quelle zurückgeführt wurde, wodurch diese sicher secundäre Umstellung sich allein erklärt. Die Folge davon ist aber auch, dafs die Fassung durch den Beginn des Spruchs bei Marcus (*ὃς ἄν*) bedingt ist, dem er auch das auf die Kinder weniger passende *πιστευόντων* entlehnt, welches er noch durch *εἰς ἐμέ* näher bestimmt.

d) Der Abschluſs.

Matth. 5, 30: καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.	Matth. 18, 8. 9. V. 8: εἰ δὲ ἡ χείρ σου ἢ ὁ *πούς σου* (cf. Marc. V. 45) σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· *καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλόν* (cf. Marc. V. 45), *ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας* (cf. Marc. V. 45) *ἔχοντα* βληθῆναι *εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.*	Marc. 9, 43—50. V. 43: *καὶ ἐὰν* σκανδαλίζῃ *σε ἡ χείρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν· καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν, ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα* ἀπελθεῖν εἰς *τὴν* γέενναν, *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον.* V. 45: *καὶ ἐὰν ὁ πούς σου* σκανδαλίζῃ *σε, ἀπόκοψον αὐτόν· καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλόν, ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα* βληθῆναι *εἰς τὴν γέενναν.*

gedacht werden kann, mufs das in der Fassung des Marcus und Lucas übereinstimmende aus der apostolischen Quelle herrühren. Allerdings sieht das *λίθος μυλικός* sehr nach einer Erläuterung des *μύλος ὀνικός* aus; aber dann müfste dies auch bei Marcus hergestellt werden, und wenn der allerdings sehr originelle Ausdruck am Schlusse von Matth. 18, 6 ursprünglich sein sollte, müfsten Marcus und Lucas denselben selbstständig in ihr *βέβληται* (*ἐρρίπται*) *εἰς τὴν θάλασσαν* vereinfacht haben.

V. 29: εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός cογ ὁ δεξιὸc cκανδαλίζει cε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ cοῦ· cυμφέρει γάρ coι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν cογ καὶ μὴ ὅλον τὸ cῶμά cογ βληθῇ εἰc γέενναν.)

V. 9: καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός cογ cκανδαλίζει cε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ cοῦ· *καλόν coί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα* βληθῆναι εἰc *τὴν* γέενναν *τοῦ πυρός.*

V. 47: *καὶ ἐὰν* ὁ ὀφθαλμός cογ cκανδαλίζῃ cε, ἔκβαλε αὐτόν· *καλόν σε ἐστὶ μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα* βληθῆναι εἰc *τὴν* γέενναν,

V. 48: *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.*

(Luc. 14, 34: καλὸν οὖν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυθήcεται;)

(Matth. 5, 13: *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς*· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι *ἁλισθήσεται;*)

V. 49: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται*

V. 50: καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας *ἄναλον γένηται,* ἐν τίνι *αὐτὸ* ἀρτύ*σετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.*

V. 48: Obwohl das *σκανδαλίζῃ* nach V. 45. 47 conformirt sein könnte, so ist doch die Conformation nach V. 42 schon an sich wahrscheinlicher und gerade in den ältesten Majuskeln eine mechanische Wiederholung des eben dagewesenen *σκανδαλίσῃ* (vgl. Ti. nach ℵBLΔ) nicht ungewöhnlich (vgl. zu 8, 35). — Dafs das *σοι ἐστιν* aus Matth. ist, zeigt sich V. 45, wo A und die Mehrzahl der Majuskeln noch das *ἐστιν σε* beibehalten. — Die Anticipation des V. 48 am Schlusse von **V. 43** und **V. 45**, wie die Wiederholung des *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβ.* in **V. 45** sind natürlich Glossen, wie das *τοῦ πυρός* in **V. 47** aus Matthäus. Dagegen sind die Worte *καί — ἁλισθήσεται* in **V. 49** sicher nur in den ältesten Majj. (vgl. Ti) per hom. weggefallen, da Lev. 2, 13 für Glossatoren in Gedanke und Ausdruck viel zu fern lag. — **V. 50**: Während die Einen (Ti. nach LΔ) *ἅλα* schrieben auch die beiden ersten Male, haben Andere (Rcpt. nach CMjsc.) auch das dritte Mal *ἅλας* hergestellt. Das Inconforme wird auch hier das Ursprüngliche sein. In ℵ ist offenbar aus Versehen nur das zweite *ἅλας* in *ἅλα* geändert, wie er auch in den Parallelen überall schreibt.

V. 43—48 Wie ich bereits Jahrb. 1864, S. 102 gezeigt habe, müssen in der apostolischen Quelle die schon formell so gleichgestalteten Sprüche vom Aergernifsgeben (Luc. 17, 1. 2) und Aergernifsnehmen (Matth. 5, 29. 30) unmittelbar aufeinandergefolgt sein. Bei Marcus, wo keineswegs vom Aergernifsgeben überhaupt, sondern von dem Irremachen im Glauben durch ein specielles Verhalten (die Intoleranz) die Rede war, kann eine Gedankenverbindung zwischen der Verführung Anderer und der Selbstverführung immer nur durch willkührliche Beschränkung des Gedankens von V. 43—48 hergestellt werden, wie am deutlichsten Vlkm. zeigt. Marcus hat diese Verbindung nicht gemacht (wie noch Klst. annimmt), sondern nur die vorgefundene benutzt, um von der Ermahnung zur Demuth unter einander (V. 33—37) und zur Duldsamkeit gegen die Anfänger im Glauben (V. 38—42) zum Abschlufs dieser Unterweisung überzugehen. Denn was die Jünger bewegt, sich über Andere zu erheben, ist doch immer das, was sie an Gaben und Vorzügen besitzen, und doch soll man Alles, was man besitzt, nicht nur geringzuachten, sondern auch hinzuopfern bereit sein, wenn es Einem Anlafs zur Sünde wird. In diesem Sinne hatte die Quelle das rechte Auge und die rechte Hand als Symbol des Liebsten und Theuersten genannt; Marcus hat, um hervorzuheben, wie dies von Allem gilt, was man zu eigen besitzt, den Gedanken an Hand und Fufs und Auge durchgeführt. Wenn dort der Hauptnachdruck auf das Wegwerfen des Kostbarsten gelegt war, das somit wie das Werthloseste und Schädlichste behandelt werden soll, hebt Marcus mehr die schmerzlich gewaltsame Trennung von dem hervor, was uns das Unentbehrlichste ist, obwohl das *ἔκβαλε* in V. 47 noch ganz wie eine Zusammenziehung des ursprünglichen *ἔξελε καὶ βάλε* aussieht. Auch hier wie V. 42 ersetzt er das *συμφέρει* der Quelle durch

sein *καλόν ἐστιν — ἤ*, nur daſs er dasselbe mit dem Acc. c. Inf. verbindet, wie 9, 5. Während dort die Vermeidung des gröſseren Verlustes durch den geringeren dadurch veranschaulicht war, daſs so nur Ein Glied verloren gehe, während sonst der ganze Leib dem Verderben (in der Hölle) verfalle, veranschaulicht Marcus in überaus plastischer Weise das Doppelverhältniſs zwischen geringem Verlust und groſsem Gewinn oder geringem Gewinn und groſsem Verlust an dem Schicksal des Menschen selbst, der entweder verstümmelt zur Heilsvollendung gelangt oder mit gesunden Gliedmaſsen zur Hölle fährt, wobei übrigens selbst der Wechsel des *ἀπελθεῖν* und *βληθῆναι* aus der Quelle hier noch nachklingt. Auch der Name *γέεννα*, welcher an das Thal Hinnom (גֵּי הִנֹּם Jos. 15, 8) bei Jerusalem erinnert, wo einst die abgöttischen Israeliten dem Moloch Kinder geopfert hatten und dereinst das Strafgericht über solchen Greuel hereinbrechen sollte (Jerem. 7, 31—33), und welcher nun, da dieses Thal, unter Josias mit dem Bann belegt, ein Ablagerungsplatz für Schmutz und Unrath, für Aas und Leichen, die man keines Begräbnisses würdigte, geworden war, den Ort des Abscheus *κατ' ἐξοχήν* bezeichnete, ist der der Quelle charakteristische Ausdruck für den Aufenthaltsort der dem (ewigen) Verderben Verfallenen (Matth. 10, 28 = Luc. 12, 5).

In der Quelle war es unstreitig ganz eigentlich gemeint, daſs die Leichname der in den letzten Gerichten Umgekommenen in die Geenna geworfen werden; das Vermodern der Leichname am Orte des Abscheus zu einer Zeit, wo die Leiber der Gerechten auferstehen, um des ewigen (himmlischen) Lebens theilhaftig zu werden, war dann nur das sichtbar hervortretende Zeichen für das Schicksal der dem Verderben d. h. der ewigen Trennung vom Leibe und damit dem Ausschluſs von der himmlischen Seligkeit verfallenen Seelen. Etwas anders gestaltet sich die Vorstellung bei Marcus, wo das Eingehen ins Leben als Krüppel, Lahmer oder Einäugiger weder besagen kann, daſs der Mensch mit seinem (irdischen) Leibe in die (himmlische) Vollendung eingeht, noch daſs sich die Gebrechen des irdischen am Auferstehungsleibe wiederfinden, sondern wo die Krüppelhaftigkeit und Gesundheit des Leibes bloſs den Verlust und Gewinn im irdischen Leben bezeichnet, der mit dem Gewinn und Verlust im jenseitigen in Vergleich gestellt wird. Der Begriff der Geenna, der vielleicht schon in der apostol. Quelle durch den Zusatz *τοῦ πυρός* (Matth. 5, 22) charakterisirt war, wird V. 43 ausdrücklich durch die Vorstellung des unauslöschlichen Feuers erläutert, womit, da das Feuer das gangbare Symbol des göttlichen Zorngerichts ist, nichts anderes bezeichnet wird, als daſs der Sünder auf ewig diesem Zorngericht verfallen bleibt. Die Ewigkeit der Qual, welche der diesem Zorn Verfallene empfindet, wird dann aber V. 48 in furchtbarer Plastik veranschaulicht durch das Bild aus Jesaj. 66, 24 (LXX), wonach der Wurm, der an den Leichnamen der Gottlosen nagt, nicht stirbt, und das Feuer, das sie verzehren soll, nicht erlischt. In alledem zeigt sich übrigens deutlich genug, daſs wir bei Marcus nicht die ursprüngliche Form dieser Sprüche haben, wie Holtzm. S. 176 will. Die in fast peinlicher Conformität durchgeführten drei Beispiele zeigen nur insofern eine Abwechslung, als V. 43 das Verbum, welches das neue Thema ausdrückt, voransteht, dagegen V. 45. 47 das Subject, in welchem das neue Moment der parallelen Sprüche liegt. Ein ganz unabsichtlicher Wechsel ist es, daſs V. 47 das *σε* dem *ἐστιν*

vorantritt und nur von zwei Augen die Rede ist, während V. 43. 45 die beiden Hände und Füfse, die der Mensch hat, genannt sind; dagegen ist es wohl nicht absichtslos, wenn im letzten Beispiel an die Stelle des ewigen Lebens das (vollendete) Gottesreich tritt, in welchem eben dies höchste Gut erlangt wird und zu welchem dann der Bereich der ewigen Qual den schärfsten Contrast bildet.

Dafs Matthäus die Sprüche, die er schon einmal nach seiner anderen Quelle gebracht hat, hier noch einmal bringt und zwar in ihrer zweiten Hälfte im Wesentlichen übereinstimmend mit Marcus (bem. das für Marcus charakteristische *καλόν ἐστι*, bei dem nur in dem *σοι* das ursprüngliche *συμφέρει σοι* noch nachklingt, die Erklärung des *ἄσβεστον* durch *αἰώνιον*, die Hinzufügung des *τοῦ πυρός*, die Conformirung des *εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθ.* in V. 9, wobei das *εἰσ τ. ζ.* aufserdem mit Nachdruck vorangestellt ist, und des artikellosen *δύο χ. ἢ δ. πόδας* V. 8), zeigt evident, dafs er sie in diesem Zusammenhange bei Marcus gelesen haben mufs. Dagegen sind die beiden ersten Hälften bis auf die Weglassung des *δεξιός* und die Hinzufügung des *σοῦ* aus dem von Marcus neugebildeten Parallelspruch in der ursprünglichen Fassung wiedergegeben, die gerade im Zusammenhange mit V. 6. 7 dem Evangelisten aufs Neue sich darbieten mufste. Gegen diese entscheidenden Beweise einer Abhängigkeit von Marcus kann die von Klst. S. 354 urgirte Thatsache, dafs *εἰσελθεῖν εἰσ τὴν ζωὴν αἰώνιον* sonst nicht mehr bei Marcus vorkommt, wenig beweisen.

V. 49 Die Ermahnung, dafs man auch das schmerzlichste Opfer nicht scheuen soll, wenn es gilt, sich vor der Verführung zur Sünde zu sichern, wird zuletzt dadurch begründet, dafs ja ein jeder sich das (schmerzliche) Feuer der Trübsal gefallen lassen mufs, um Gott wohlgefällig gemacht zu werden und dafs sich nur so die (im Gesetz vorgeschriebene) göttliche Ordnung verwirklicht, wonach jedes Opfer gesalzen werden soll. Jede Reflexion auf die speciell theokratische Bedeutung des Salzes im Alttestamentlichen Cultus (vgl. z. B. Myr.) ist unzulässig, da Marcus ein Verständnifs derselben seinen heidenchristlichen Lesern nicht ohne weiteres zumuthen konnte; nur von dem allgemein menschlichen Gebrauche des Salzes als des Mittels, wodurch man die Speise würzt d. h. schmackhaft und wohlgefällig macht, darf die Erklärung des offenbar bildlich gebrauchten *ἁλίζεσθαι* ausgehen. Ebenso kann das in Verbindung damit nothwendig gleichfalls bildliche *πῦρ* nur nach einem im Alten und Neuen Testamente gleich häufigen Bilde das Prüfungs- und Läuterungsfeuer der Trübsal bezeichnen. Steht nun fest, dafs ohne dieses keiner von allen Schlacken gereinigt und so Gott wohlgefällig gemacht wird, so darf man sich auch nicht vor den schmerzhaften Opfern scheuen, welche die Selbstbewahrung vor der Sünde fordert. Das Bild vom Feuer ist gewählt, weil dessen schmerzhaftes Brennen ein Analogon bildet zu den Schmerzen, welche das gewaltsame Sichlofsreifsen von den unentbehrlichsten Gütern verursacht. Das Bild vom Salze dagegen bot sich dar, weil dem Evangelisten bereits die Parallele vorschwebt, die er mit dem Gebrauche des Salzes beim Opfer ziehen will, wie er keineswegs blofs im Alten Testamente, sondern auch bei Griechen und Römern vorkommt. Natürlich aber schwebt ihm dabei, wie schon der Ausdruck zeigt, die Stelle Lev. 2, 13 (*καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἁλὶ ἁλισθήσεται*) vor, wonach jegliches Opfer mit Salz gesalzen werden soll, um es vor Fäulnifs zu bewahren und so für Gott würzig d. h. wohlgefällig zu machen.

Man braucht deshalb keineswegs καί mit „wie“ zu übersetzen (de W. Bl. Vgl. Klst: und es heifst im Gesetz); denn dies καί knüpft wie 3, 5 an, was in und mit jenem πυρὶ ἁλισθήσεται sich an jedem verwirklichen mufs. Jeder Gott wohlgefällig gewordene Mensch ist ja im höheren Sinne der Erfüllung des Alttestamentlichen Cultusgesetzes ein Opfer für Jehova[1]).

Mit dem Bilde vom Salze hat sich Marcus den Uebergang gebahnt zu einem V. 50
parabolischen Ausspruch Jesu, der Luc. 14, 34 am ursprünglichsten aus der apostolischen Quelle erhalten ist und schon Matth. 5, 13 mit Recht auf den Jüngerberuf gedeutet wird[2]). Der Spruch geht von der Erfahrungsthatsache aus, dafs das Salz nur so lange gut d. h. brauchbar und dienlich ist, als es seine Salzkraft behält, da man, wenn es dieselbe einmal verloren hat (bem. wie Marcus das originelle μωρανθῇ der Quelle durch ἄναλον γένηται vollkommen zutreffend erläutert), es mit keinem andern Mittel (ἀν wie 9, 29) würzen oder ihm seine Salzkraft wiedergeben kann, wie Matthäus 5, 13 richtig erläutert. Dieser verneinende Satz liegt in der Frage und gründet sich darauf, dafs ja das Salz eben das specifische Würzungsmittel ist. Daraus folgt aber, dafs die parabolische Rede selbst die V. 49 angenommene Bedeutung des Salzes als selbstverständlich voraussetzt und dafs alle allegorisirenden Deutungen auf die Vernunft (de W. Ew.), die Weisheit (Myr.), den Glauben (Klst.), die Bufspredigt (Vlkm.) oder die innere Reinigung und Läuterung (Bl.) gleich willkührlich sind. Der Spruch geht auch hier nicht auf das Salz, womit einer gesalzen werden soll (V. 49), sondern auf das Salz, das dienlich ist zum Salzen Anderer; es soll also wie in der apostolischen Quelle an-

---

[1]) Sehen wir von allen willkührlichen Deuteleien ab, die unser Vers erfahren hat, so bleibt nur noch eine Auffassung übrig, die der Erwägung werth scheint. Es liegt nämlich nahe, das πῦρ im Sinne von V. 48 vom Höllenfeuer zu nehmen (vgl. Myr. Ew. Vlkm.). Allein dabei wird übersehen, dafs das πῦρ dort keineswegs Symbol des göttlichen Zornes ist wie V. 43, sondern dem Parallelismus der Prophetenstelle entsprechend das die Leichname verzehrende Feuer, und dafs dann die Begründung nicht an den Hauptgedanken des Vorigen anknüpft, sondern an einen lediglich die Vorstellung der Geenna erläuternden Nebenzug, welcher, als einem bekannten Prophetenworte entlehnt, durchaus keiner Begründung bedarf. Sodann mufs das ganz allgemeine πᾶς dieser Beziehung wegen auf den Kreis der dort mit αὐτῶν bezeichneten beschränkt werden, obwohl gerade dieses Wort keine selbstständige contextmäfsige Bedeutung hat, sondern seine Beziehung aus dem Zusammenhange des Prophetenwortes als bekannt vorausgesetzt wird. Endlich mufs der einfache bildliche Sinn des ἁλίζεσθαι in den jedenfalls sehr andersartigen umgesetzt werden, dafs sich der göttliche Wille an ihnen durch das Feuer seines Zorns verwirklicht. Aber auch an dem zweiten Versgliede scheitert diese Auffassung. Trotz der unzweifelhaften Anspielung auf die Gesetzesstelle mufs πᾶσα θυσία im bildlichen Sinne genommen und in einen durchaus nicht indicirten Gegensatz zu dem πᾶς der ersten Vershälfte gestellt werden, der doch auch nur zu einer ganz unnachweislichen Ausdeutung des ἁλί (Myr.: die höhere Weisheit) und einer ebenso willkürlichen Beziehung des Futurums auf den Tag der Reichserrichtung führt. Dafs nämlich das πυρί und ἁλὶ ἁλισθήσεται einen solchen Gegensatz nicht involvirt, hat schon Klst. S. 204 treffend bemerkt, da ja das zweite ἁλισθήσεται, weil der Gesetzesstelle entlehnt, bildlos ist und das dabei stehende ἁλί nicht ein Würzungsmittel im Gegensatz zu andern nennen, sondern nur den Verbalbegriff verstärken will. Nur hat er sich dadurch verleiten lassen, das doch jedenfalls sprachlich parallele πυρί als dativ. comm. zu nehmen und nun das ἁλισθήσεται im ersten Gliede allegorisirend auf die sittlich erneuernde Kraft des Glaubens zu deuten.

[2]) Die schriftstellerische Fassung desselben an unserer Stelle stimmt viel zu auffallend mit Lucas überein (vgl. Jahrb. 1864, S. 61), als dafs man mit Hltzm. S. 176 an eine selbstständige Concipirung desselben denken könnte (bem. selbst das im gemeinen Leben übliche τὸ ἅλας der Quelle, während Marcus nachher die in der Schriftsprache gewöhnliche Form (ὁ ἅλς) wählte, um den Accusativ deutlicher hervortreten zu lassen).

gewandt werden auf die Jünger, die wie das Salz ihre Bestimmung rettungslos verlieren, wenn sie selbst nicht mehr haben, was sie Andern mittheilen sollen. Dies erhellt unzweifelhaft aus der Application, die Marcus hinzufügt. Wäre nämlich vorher das Salz gemeint, das die Jünger in sich haben, so müſste es ja heiſsen, daſs sie dies Salz (mindestens τὸν ἅλα) frisch erhalten und nicht seine Salzkraft verlieren lassen sollen. Es steht aber da, daſs sie Salz in sich haben, d. h. daſs sie selber nicht ἄναλοι werden sollen, was eben als ein unwiederbringlicher Verlust bezeichnet war. Mit dieser Mahnung schlieſst die Warnung vor Selbstverführung (V. 43—48) treffend ab. Lassen sie sich durch irgend etwas, das ihnen zu eigen gehört, zur Sünde verleiten, wie sie sich V. 34 und V. 38 zu hochmüthiger Selbstüberhebung und Unduldsamkeit verleiten lieſsen, so hören sie selber auf vor Gott wohlgefällig zu sein; sie haben gleichsam die Würze verloren, die sie für ihn schmackhaft macht. Und sie sollen doch das Salz sein, das Andere würzt, d. h. das Volk, zu dem sie Jesus sendet, in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzt. Sagt aber das ἐν ἑαυτοῖς, wie es in ihrem eigenen Innern (2, 8. 4, 17. 6, 51) aussehen soll, so sagt das ἐν ἀλλήλοις, wie es, wenn diese Ermahnung befolgt wird, in ihrem Gemeinschaftsleben aussehen wird. Vom Rangstreit war die ganze Unterweisung der Jünger ausgegangen (V. 33); mit der Ermahnung, Friede untereinander zu halten, schlieſst sie. Es ist damit deutlich genug gesagt, daſs es die Grundpflicht für das christliche Gemeinschaftsleben ist, welcher diese erste längere Jüngerbelehrung, wie sie Marcus aus verschiedenen, mündlich und schriftlich überlieferten Stoffen componirt hat, gewidmet war.

4. 10, 1—16. Belehrung über die rechte Werthschätzung von Weib und Kind.

Daſs sich an die Ermahnung zur Demuth, welche die Jünger im persönlichen Verkehr miteinander und mit den Draufsenstehenden zu bethätigen haben, Unterweisungen über die rechte Auffassung der natürlichen Lebensverhältnisse anschlieſsen, zeigt deutlich, wie hier eine sachliche Anordnung herrscht. Da die Grundlage aller natürlichen Lebensverhältnisse die Familie ist, wird zunächst von der Ehe und von den Kindern gehandelt. Das Verbot der Ehescheidung (V. 2—9) und der Wiederverheirathung (V. 10—12) beruht auf der höheren Werthschätzung des Weibes, die angeschlossene Erzählung von der Segnung der Kinder (V. 13—16) lehrt die rechte Achtung des Kindesalters. Es handelt sich aber hier nicht um geflissentliche Belehrungen der Jünger, sondern um gelegentliche, wie sie dort eine Anfrage der Gegner, hier ein Anspruch seiner Verehrer veranlaſste. Darum werden diese Scenen nicht mehr in die Zeit der Incognitoreise durch Galiläa, sondern in einen neuen Lebensabschnitt versetzt, wo Jesus sich bewogen sah, seine öffentliche Wirksamkeit wieder aufzunehmen (V. 1). Daſs mit diesem Verse nicht ein neuer Haupttheil des Evangeliums beginnen kann (vgl. z. B. de W. Bl.), wie man früher allseitig annahm, wird wohl von Allen, die sich etwas tiefer mit der Composition desselben beschäftigt haben, anerkannt.

a) Gespräch über die Ehescheidung.

Matth. 19, 1—8.	Marc. 10, 1—9.
V. 1: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου.*	V. 1: *καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, καὶ συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς.*
V. 2: *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ.*	
V. 3: *καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν;*	V. 2: *καὶ προσελθόντες Φαρισαῖοι ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν.*
V. 4: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν·* — —	V. 3: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς;*
V. 7: *λέγουσιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι [αὐτήν];*	V. 4: *οἱ δὲ εἶπαν· ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι.*
V. 8: *λέγει αὐτοῖς· ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν· ἀπ ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως.*	V. 5: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην.*
V. 4: — — *οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποίησας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς;*	V. 6: *ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς·*
V. 5: *καὶ εἶπεν· ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ,*	V. 7: *ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα,*
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. V. 6: *ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία.*	V. 8: *καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σάρξ.*
ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.	V. 9: *ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.*

V. 1: Die Emendatoren haben das unverstandene *καί* theils durch *διὰ τοῦ* glossirt (Rcpt. nach AMjsc.), theils nach Matthäus gestrichen (DΔ Verss.). — **V. 2**: Der Artikel vor *Φαρισαῖοι* (Ti. nach ℵC) kam nach 3, 6. 7, 1. 8, 11 leichter ein, als dafs er weggelassen ward. Gar kein Grund ist aber, mit Vlkm. nach D. cdd. it. das *Φαρισαῖοι* zu streichen. Das *πειράζειν* geht überall von den pharisäischen Gegern aus (8, 11. 12, 15). — Zu dem *ἐπηρώτησαν* vgl. zu 1, 18. — **V. 4**: Zu der Voranstellung des Subjects vgl. zu 2, 23. — **V. 5**: Zu dem hinzugefügten *ἀποκριθείς* vgl. zu 5, 9. — **V. 6**: Zu dem ergänzten Subject vgl. zu 1, 41. — **V. 7**: Während ℵ (Ti.), um die Parallelglieder zu conformiren, ein *αὐτοῦ* hinzufügt (vgl. zu 3, 4), hat D das eine *αὐτοῦ* wenigstens an den Schlufs gestellt, wo es leichter auf beide bezogen werden kann. — **V. 8**: Das *σὰρξ μία* (ℵACMjsc.) ist nach dem ersten Versgliede conformirt, nicht nach Matthäus, wo gerade ℵ *μία σάρξ* hat.

Von Capharnaum (9, 33), wo seine Rundreise durch Galiläa abschlofs, bricht Je- V. 1
sus, nachdem er sich erhoben (vgl. 9, 35: *καθίσας*), auf, um neue Landestheile zu besuchen. Ohne von der Reise Näheres zu berichten, versetzt uns der Erzähler im Präsens (vgl. 1, 21) auf den neuen Schauplatz, Jesus kommt in die Grenzen (7, 24. 31) Judäa's und Peräa's. Das *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* wird wie 3, 8 ganz als Ländername behandelt und steht dem *τῆς Ἰουδαίας* parallel wie dort dem *τῆς Ἰδουμαίας*; auch abgesehen von dieser Parallele und von der dann nothwendigen Fassung des *καί* als „und zwar", ist es sehr unwahrscheinlich, dafs ausdrücklich hervorgehoben werden sollte, wie Jesus von Peräa her nach Judäa kam (Myr. Ew. Vlkm.), da dies für die Erzählung garkein

Interesse hat. Nur daſs Jesus überhaupt in die südlichen Landestheile, westlich und östlich vom Jordan (vgl. Klst.), geht, wo er noch nicht gewirkt hat, ist dem Evangelisten von Bedeutung, weil dort Jesus sein Incognito und seine Zurückhaltung aufgiebt und sich wieder seiner Volkswirksamkeit widmet; denn so wird die neue Situation, in welche wir uns dort hineinversetzen sollen, ausdrücklich geschildert. Da auch in jenen Landestheilen sein Name längst bekannt war (vgl. 3, 7. 8), so sammeln sich natürlich sofort wieder Volksmassen und ziehen zusammen zu ihm hin; aber hier entzog er sich ihnen nicht mehr, wie in der letzten Zeit seiner galiläischen Wirksamkeit, sondern beschäftigte sich wieder, wie er pflegte, damit, sie zu belehren. So kam es denn, daſs
V. 2 die nun folgende Belehrung über die Ehe nicht zunächst im Kreise der Jünger erfolgte, sondern auf einen Anlaſs hin, den diese seine Lehrthätigkeit herbeiführte, und der wie gewöhnlich nicht als selbstständiges Moment der Erzählung berichtet, sondern in Fortsetzung der imperfectischen Schilderung kurz beschrieben wird. Während er nämlich so als Volkslehrer wirkte, kamen Pharisäer herzu und legten ihm eine Frage vor, über die er als solcher muſste Rechenschaft geben können; sie befragten ihn, ob es einem Manne erlaubt sei, ein Weib (natürlich sein Eheweib) zu entlassen. Wenn Marcus bemerkt, sie hätten ihn mit dieser Frage versucht, so kann er nach Analogie von 8, 11 nur meinen, daſs sie erproben wollten, ob er das Scheidungsrecht, welches nach mosaischem Gesetze dem Manne zustand, anerkennen werde, und daſs sie voraussetzten, er werde es nicht thun, in welchem Falle sie ihn falscher Lehre überführen konnten. An die Ehe des Herodes zu denken (Ew.), liegt garkein Grund vor, da diese ja unter allen Umständen gesetzwidrig war (vgl. zu 6, 18).

Matthäus, der das vorige Gespräch zu einer längeren Rede ausgesponnen, geht mit der nach einer solchen bei ihm üblichen Formel (7, 28. 11, 1. 13, 53) zu der Reise nach Judäa über; indem er aber ausdrücklich das Verlassen Galiläa's hinzufügt, faſst er offenbar bereits die aus dem Fortgang der Erzählung bei Marcus erhellende Thatsache in den Blick, daſs Jesus von dieser Reise nicht mehr zurückkehrte. Nach ihm scheint also Jesus wirklich bereits die Festreise nach Jerusalem anzutreten, auf der er den gewöhnlichen Pilgerweg durch Peräa nimmt; der allerdings etwas unklare Ausdruck ist dadurch entstanden, daſs Matthäus mit Weglassung des *καί* sich ganz an den Text seiner Quelle hielt; denn mit der falschen Lesart *διὰ τοῦ πέραν* fällt auch der letzte Schein einer Abhängigkeit des Marcus vom Matthäustext. Vielmehr ist es klar, daſs Matthäus, der von dem Incognito Jesu während der letzten galiläischen Zeit nichts erzählt hatte, die Notiz von der Wiederaufnahme seiner öffentlichen Wirksamkeit durch die ihm geläufige Formel von dem Nachfolgen vieler Volksmassen (4, 25. 8, 1. 12, 15) ersetzen muſste, die ohnehin seiner Vorstellung von der Reise nach einem bestimmten Ziel besser entspricht. Selbst die Verwandlung der Lehrthätigkeit in die Heilwirksamkeit (bem. den Zus. *ἐκεῖ* und das *αὐτούς* aus Marc., das nun den Schein erweckt, als seien alle Volksmassen heilsbedürftig gewesen) erklärt sich einfach daraus, daſs Matth. im Folgenden keine Volksrede, wohl aber eine Heilung in den Grenzen Judäa's (Marc. 10, 46 ff.) fand. Auch die Pharisäerfrage zeigt sich formell (bem. die Verwandlung in die directe Frage, in der das *εἰ* noch an Marcus erinnert, und das näher bestimmte *τὴν γυν. αὐτοῦ*) wie materiell als Umgestaltung des Marcustextes, sofern dieselbe auf den Streit der Schulen über den Scheidungsgrund bezogen wird. Man hat zwar gemeint, daſs Marcus nur seiner heidenchristlichen Leser wegen das Nationaljüdische an der

Frage weglasse (Hilg. Klst.) oder, weil der Bescheid unbedingt laute, auch die Frage dem entsprechend gestalte (Myr. Br. S. 82); allein obwohl Matthäus durch Voraufnahme des πειράζοντες αὐτόν das Versuchliche der Frage noch schärfer betont, so fällt dasselbe bei ihm doch eigentlich fort, da die Entscheidung der Frage über den Ehescheidungsgrund, worüber die Schulen selbst stritten, in keiner Weise für Jesum etwas Bedenkliches haben konnte. Der Frage wird daher bei Marc. nicht ihre geschichtliche Bedeutung geraubt (de W.), es wird auch nicht ihre versuchliche Bedeutung gesteigert (Fr.), sondern der von beiden Texten hervorgehobene versuchliche Charakter derselben tritt nur bei Marc. klar hervor, wo es sich um die Berechtigung der Ehescheidung an sich handelt, deren Verneinung Jesum in Conflict mit dem mosaischen Gesetze bringen mufste.

Durch die gegensätzliche Einführung der Antwort Jesu deutet Marcus an, dafs V. 3
derselbe, anstatt sich, wie sie gehofft, gegen die Satzungen des mosaischen Gesetzes zu erklären, vielmehr selbst sie einfach auf die Anordnungen des Moses verwiesen habe. Wenn er sie freilich fragt, was ihnen Moses geboten habe, so wirft er diese Frage von vornherein nur auf, um zu zeigen, dafs man in der Thora noch andere Gebote über diesen Punkt finden könne, als das, an welches sie zunächst dabei allein denken, und dafs man aus den früheren den Sinn der späteren verstehen lernen müsse. Sie aber (δέ) gehen auf diese Intention garnicht ein, sondern berufen sich einfach auf V. 4
Deut. 24, 1, wonach Moses gestattet hat, einen Scheidebrief zu schreiben und unter der einzigen Bedingung der Erfüllung dieser rechtlichen Form zu entlassen (sc. das Eheweib). Das nachdrückliche Voranstehen des ἐπέτρεψεν markirt die Zuversicht, mit der sie seiner erwarteten Verneinung des Scheiderechts (V. 2) gegenüber auf die ausdrückliche Verstattung der Entlassung durch Moses pochen. Jesus aber, ohne sich auf dies ἐπέτρεψεν einzulassen, kommt einfach auf die Frage, was denn eigentlich Moses in der V. 5
zunächst von ihnen angezogenen Stelle gewollt habe, zurück, und in der That ist dort garnicht von einer Gestattung der Scheidung die Rede, sondern dieselbe wird einfach als factisch vorkommend vorausgesetzt und nur rechtlich geordnet. Nur mit Rücksicht auf ihre Herzenshärtigkeit, nach welcher nun einmal Scheidungen vorkommen, hat er dieselben gesetzlich geregelt, ohne dadurch jene Thatsache zu billigen oder gar ausdrücklich die Scheidung zu gestatten. Dem nachdrücklich voranstehenden πρὸς τὴν σκλη. ὑμῶν correspondirt das ebenso nachdrücklich an den Schlufs gestellte ταύτην. Es giebt aber in der Thora noch ein anderes (wenn auch nur indirect angedeutetes) Gebot über diesen Punkt, das Jesus bereits V. 3 im Blick hatte. Dieses ist viel älter, weil es von Anfang der Schöpfung herstammt und mufs daher jenes spätere in seinen V. 6
Motiven richtig verstehen lehren[1]). Dieses Gebot liegt in den Worten Gen. 1, 27 (LXX),

---

[1]) Die gewöhnliche Annahme, dafs Jesus die Worte der Genesis zu seinen eigenen mache (vgl. noch Bl. Myr. Vlkm.), hat gegen sich, dafs das fehlende Subject, das unmöglich aus κτίσεως ergänzt werden kann (Myr.), so wie das beziehungslose αὐτούς (vgl. das αὐτῶν 9, 48) deutlich zeigt, wie die Worte in ihrer fragmentarischen Gestalt als eigentliches Citat gefafst sein wollen und dafs das ἀπὸ ἀρχῆς κτίσεως sich genau genommen gar nicht mit ἐποίησεν verbinden läfst, da ja Gott nicht von Anfang der Schöpfung her, sondern ἐν ἀρχῇ die Menschen männlich und weiblich machte; denn nur auf den ersten Schöpfungsact und nicht etwa auf die damit begründete Ordnung kann das aoristische ἐποίησεν gehen. Dies hat schon Klst. richtig bemerkt, aber wenn er nun ἐγραψεν ergänzt, so scheint doch, abgesehen von der harten Prägnanz („vom Anfange der Schöpfung herkommend schrieb er etc."),

wo es heifst: Männlich und weiblich schuf er sie (nämlich die Menschen), wenn man
V. 7 damit ein anderes verbindet (Gen. 2, 24. LXX), dessen Eingangspartikel in seinem Zusammenhange zwar eine andere Beziehung hat, aber gerade den Sinn, in welchem Jesus jenes erste Wort nimmt, treffend erläutert. Denn eben weil Gott durch diese anerschaffene Geschlechtsdifferenz die beiden Theile der Menschen behufs Ausgleichung derselben aneinander gewiesen hat, wird ein Mensch seinen Vater und die Mutter ver-
V. 8 lassen und es werden die Zwei Ein Fleisch (eigentlich: zu einem Fleisch nach dem hebräischen וְהָיוּ לְ) sein. Den Zusatz der LXX (*οἱ δύο*) nimmt Jesus auf, weil es sich ja um je ein männliches und ein weibliches handelt, die sich mit Verlassung des Elternhauses zur Ehe zusammenthun und nun durch die fleischliche Gemeinschaft gleichsam wieder den Geschlechtsunterschied aufheben. Denn in Folge derselben (*ὥστε* c. ind. wie 2, 28) sind sie nun nicht mehr zwei (durch das Geschlecht geschiedene) Personen, sondern nur noch Ein Fleisch, wie nun durch die nachdrückliche Voranstellung des *μία* betont wird. In dieser durch die Art seiner Menschenschöpfung herbeigeführten Ord-
V. 9 nung liegt aber zugleich eine Anordnung, ein Gebot Gottes. Hat er selbst durch die Art, wie er die Ehe veranlafste, Mann und Weib in derselben zusammengefügt, so darf ein Mensch das von ihm Zusammengefügte nicht trennen. Darin liegt das uranfängliche Gebot Gottes, welches die Ehescheidung schlechthin verbietet und woraus also folgt, dafs es keine Gestattung derselben involvirt, wenn Moses der um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen doch vorkommenden Ehescheidung wenigstens eine gesetzliche Form gegeben hat. So erklärt Jesus die Schrift aus sich selbst; er lehrt, was Rechtens ist nach der ursprünglichen Schöpfungsordnung, die Moses, welcher sie selbst beschrieben hat, nie hat können umstofsen wollen.

Matthäus läfst Jesum zuerst auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung verweisen und dann erst die rechte Auffassung der von den Pharisäern als Einwand vorgebrachten Gesetzesstelle lehren. Zwar meint de W., diesen ursprünglichen Gang des Gesprächs habe Marcus ändern müssen, nach seiner Aenderung der Fragestellung, aber wenn diese darin besteht, dafs er Jesum zur unbedingten Verwerfung der Ehescheidung provociren läfst, so lag für ihn erst recht kein Grund vor, Jesum von der scheinbar wider ihn sprechenden mosaischen Gesetzgebung ausgehen zu lassen. Umgekehrt konnte, wenn einmal nach dem Ehescheidungs*grunde* gefragt war, Jesus selbstverständlich nicht mehr auf Deut. 24, 1 provociren, da der ganze Streit darüber sich ja eben um die Auslegung dieser Gesetzesstelle drehte; vielmehr konnte dieselbe nur, *nachdem* Jesus die Scheidung schlechthin für unzulässig erklärt hatte, als Einwand dagegen zur Sprache gebracht werden. Deutlich aber zeigt sich der reflectirende Bearbeiter darin, dafs das Citat aus Gen. 1, 17 nun ausdrücklich als solches (*οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι*), wenn auch in indirecter Rede, eingeführt wird, wodurch nun freilich das beziehungslose *αὐτούς* erst schwierig wird (bem. die Ergänzung des Subjects, die Weglassung des *κτίσεως*, weil ja der Mensch zuletzt geschaffen, und die nun ungenaue Fassung des *ἀπ' ἀρχῆς* im Sinne von *ἐν ἀρχῇ*). Ebenso wird die zweite Stelle mit einer ausdrücklichen Citationsformel (*καὶ εἶπεν*) eingeführt, zu der man nun *ὁ κτίσας* ergänzen mufs, obwohl die

---

eher ein gewisser Gegensatz zwischen dem geschriebenen Gesetz und dem in der Schöpfungsgeschichte (indirect) gegebenen indicirt zu sein. Man wird daher besser ein „heifst es" ergänzen, das sich, sobald einmal die Worte als Schriftcitat erkennbar gemacht sind, wirklich leicht von selbst versteht.

Worte in ihrem Context Worte Adams oder des Schriftstellers sind (bem. die Weglassung des inconformen *αὐτοῦ* und die Vervollständigung des Citats). Obwohl V. 6 noch wörtlich die für Marcus so charakteristische Antithese zeigt, ist doch die Stellung *σὰρξ μία* nach dem Citat conformirt. In V. 7 fragen die Pharisäer nun, warum denn, wenn die Ehescheidung an sich unzulässig (*οὖν*), Moses das Gebot (bem. das *ἐνετείλατο* aus Marc. V. 3) wegen des Scheidebriefs gegeben habe, das doch eine solche als zulässig voraussetzt (bem. das *δοῦναι* statt *γράψαι* wie Mtth. 5, 31, das *καὶ ἀπολῦσαι* aus Marc., das zu *ἐνετείλατο* nicht wohl paſst, und das ergänzte *αὐτήν*, das im Matthäuscontext garkeine Beziehung hat und also deutlich zeigt, daſs dem Bearbeiter die Frage in dem Zusammenhang von Marc. V. 4 mit V. 2 vorschwebt). Die Art, wie nun V. 8 der Ursprung dieser Scheidungsordnung von Moses betont wird, involvirt einen Gegensatz des mosaischen Gesetzes zu der ursprünglichen Schöpfungsordnung (V. 4 — 6), welchen Jesus bei Marcus absichtlich vermeidet, indem er den Moses in Deut. nach dem Moses in Gen. erklärt; darum wird auch hier wirklich, wie es bei Marcus nur die Pharisäer thun, Deut. 24, 1 als eine Verstattung der Ehescheidung betrachtet, welche Moses ihnen (bem. den umschreibenden Ausdruck) um ihrer Herzenshärtigkeit willen concedirt habe, während doch die Pointe bei Marcus gerade darin liegt, daſs eine solche von Moses garnicht direct beabsichtigt ist. Wenn endlich Matthäus mit dem *ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως* noch einmal auf den Anfang des Gesprächs zurückweisen muſs, so erhellt daraus nur, daſs in seiner Quelle hier die Darstellung der ursprünglichen Gottesordnung folgte, weshalb nun das *ἀπ' ἀρχῆς* im Unterschiede von V. 4 auch seinen ursprünglichen Sinn beibehält.

b) Von der Wiederverheirathung.

	Matth. 19, 9.	Marc. 10, 10—12.	
, 32: ἐγὼ δὲ λέγω (V. 10: *λεγ. αὐτ. οἱ*		V. 10: *καὶ εἰς τὴν οἰκίαν*	
ΜΙΝ ΟΤΙ ΠΑC Ο ΑΠΟ-	*μαθηταί*)	*πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ*	
ΥΩΝ ΤΗΝ ΓΥΝΑΙΚΑ	V. 9: λέγω δὲ ὑμῖν	*τούτου ἐπηρώτων αὐτόν.*	
ΥΤΟΥ *παρεκτὸς λό-*	ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ	V. 11: *καὶ λέγει αὐτοῖς·* ὃς	(Luc. 16, 18: πᾶς ὁ
γου πορνείας, ποιεῖ	τὴν γυναῖκα αὐτοῦ	*ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*	ἀπολύων τὴν γυναῖκα
αὐτὴν μοιχευθῆναι,	*μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* καὶ	καὶ *γαμήσῃ ἄλλην,* μοιχᾶται	αὐτοῦ καὶ γαμῶν *ἑτέ-*
ΑΙ ὃς *ἐὰν* ΑΠΟΛΕΛΥ-	γαμήσῃ ἄλλην, μοι-	*ἐπ' αὐτήν·*	*ραν* μοιχεύει, καὶ ὁ
ΜΕΝΗΝ ΓΑΜ*ήσῃ*, ΜΟΙ-	χᾶται, καὶ ὁ ἀπολελυ-	V. 12: *καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύ-*	ἀπολελυμένην *ἀπὸ*
ΧΑΤΑΙ.)	μένην γαμήσας μοι-	*σασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς*	*ἀνδρὸς* γαμῶν μοι-
	χᾶται.	*γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται.*	χεύει.)

V. 10: Das *ἐν τῇ οἰκίᾳ* soll die harte Prägnanz entfernen; zu dem *αὐτοῦ* nach *μαθηταί*, so wie zu dem *ἐπηρώτησαν* vgl. zu 1, 18. — **V. 12**: Der emendirte Text liest: *καὶ ἐὰν γυνή* (näher bestimmend für *αὐτή*, vgl. zu 5, 14) *ἀπολύσῃ* (conformirt nach V. 11, vgl. zu 3, 4) — *καὶ γαμηθῇ ἄλλῳ*, weil *γαμεῖσθαί τινι* vom Weibe besser griechisch.

Auſser dieser Erklärung, die Jesus nach petrinischer Ueberlieferung in einem Ge- V. 10
spräch mit den Pharisäern abgegeben hatte, kannte Marcus noch einen anderen Ausspruch über denselben Gegenstand an die *μαθηταί*, den er darum hier sofort anschlieſst mit der Bemerkung, er sei gethan, als ihn die Jünger im Hause noch einmal über denselben Gegenstand befragten[1]). Derselbe macht unter der Voraussetzung, daſs der, wel-

[1]) Auch hier ist kein bestimmtes Haus gemeint, sondern wie 9, 33 nur das Haus im Gegensatz zur Straſse, wo Jesus die Volksmassen gelehrt hatte (V. 1) und von den Pharisäern befragt war, weil er nur dort mit den Jüngern allein sein konnte (vgl. 7, 17). Zu der Prägnanz in dem *εἰς τὴν οἰκίαν* (sc. *γενόμενοι*) vgl. 7, 4. Schwerlich ist die Frage darauf

her sich scheidet, für gewöhnlich die Absicht hat, eine andere Ehe einzugehen, die Sündhaftigkeit der Ehescheidung noch von einer anderen Seite her anschaulich. Wer nämlich sein Weib entlassen haben wird und ein anderes geheirathet, der bricht in Bezug auf sie (d. h. die entlassene Frau; vgl. de W. Myr.) die Ehe, die ja, weil sie nach Gottes Ordnung unauflöslich ist (V. 9), in seinen Augen noch fortbesteht. Denkt man an den Ehebruch, den er mit der zweiten Frau treibt (Ew. Bl. mit Berufung auf das hebräische וְנָשָׂה אֶל), so bleibt es nur unklarer, wiefern Jesus die Wiederverheirathung als Ehebruch qualificiren kann. Da also die Scheidung ordentlicher Weise zum Ehebruch führt, dessen Sündhaftigkeit aufser Zweifel steht, so erhellt auch von dieser Seite die Unerlaubtheit derselben. Statt nun denselben Gedanken in Bezug auf die Verhei-
. 12 rathung mit einer Abgeschiedenen durchzuführen, wie die Quelle that, macht Marcus noch die Anwendung auf einen Fall, der bei den Juden garnicht, wohl aber unter seinen römischen Lesern vorkommen konnte, ohne dafs man ihm deshalb eine Reflexion auf die Gleichberechtigung beider Geschlechter (Vlkm. Br. S. 83) zuschreiben darf. Und wenn sie (bem. das dem Marcus so geläufige betonte *αὐτή*), nämlich die verheirathete Frau (ein neuer Beweis, dafs das *ἐπ' αὐτήν* V. 11, auf welches *αὐτή* zurückweist, auf die im Vordersatz erwähnte Ehefrau geht), nachdem sie ihren Mann entlassen hat, einen anderen heirathet, so bricht sie die Ehe (mit ihrem ersten Mann), die ebenfalls in Gottes Augen noch fortbesteht.

Dafs Matthäus den Spruch, den er bereits 5, 32 gebracht, hier noch einmal aufnimmt, und zwar theilweise nach Marcus modificirt (*ὃς ἂν ἀπολύσῃ*), zeigt deutlich, dafs er ihn hier bei Marcus las. Im Uebrigen behält er nicht nur das *λέγω δὲ ὑμῖν*, sondern auch den Parallelsatz der Quelle (statt des für seine judenchristlichen Leser ganz unbrauchbaren V. 12 bei Marcus) bei und fügt denselben Ausnahmefall wie 5, 32 hinzu. Dafs er aber den Spruch unmittelbar an das Gespräch mit den Pharisäern anschliefst, ist gewifs nicht ursprünglich (Myr.), sondern hat seinen Grund darin, dafs erst dieser Spruch mit seinem *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* die directe Antwort auf die Frage nach dem Scheidungsgrunde giebt, wie er sie V. 3 gestaltet hatte (vgl. Vlkm.). Dafs er aber das Gespräch mit den Jüngern bei Marcus gelesen hat, erhellt daraus, dafs auch er sie noch einmal *περὶ τούτου* fragen läfst (V. 10), um dann einen Ausspruch Jesu zu bringen (V. 11. 12), dessen Auslassung durch die angebliche Anstöfsigkeit oder Schwierigkeit (Hilg. S. 149. Br. S. 84. Klst.) so wenig erklärt ist, wie das Lob desselben als Krone des Ganzen (Ew. S. 360. Hltzm. S. 90) seine Ursprünglichkeit an dieser Stelle beweist. Wenn aber Klst. S. 208. 355 aus der Weitschweifigkeit und Unbestimmtheit des Ein-

---

gerichtet, ob denn gar keine Ehescheidung zugestanden sei (Vlkm.); denn darüber konnte ja nach der vorigen Erklärung Jesu kein Zweifel sein; vielmehr weifs der Evangelist sichtlich nichts Näheres über den speciellen Anlafs, bei welchem Jesus jene zweite Erklärung abgegeben und begnügt sich darum damit, dafs sie ihn noch einmal über diesen Gegenstand befragt hätten. Uebrigens scheint ihm schon, wenn er V. 2 die Pharisäer voraussetzen läfst, dafs Jesus die Ehescheidung verwerfen werde, vorzuschweben, dafs derselbe sich auch sonst darüber ausgesprochen. Die Erklärung selbst aber hat er natürlich nicht aus 1 Cor. 7, 10. 11 (Vlkm.), sondern aus der an die *μαθηταί* gerichteten Bergrede der apostolischen Quelle, und ihr Zusammenhang war ihm so wenig gegenwärtig, wie dem Lucas, als er den Spruch 16, 18 einflocht. Ihr Ausdruck ist bis auf das dem Lucas so geläufige *ἑτέραν*, das erläuternde *ἀπὸ ἀνδρός* und das *μοιχεύειν* statt *μοιχᾶσθαι* in letzterer Stelle noch am ursprünglichsten erhalten; Marcus hat, wie auch sonst (vgl. 4, 23. 8, 35. 9, 37), das Part. in einen Relativsatz verwandelt, das *ἐπ' αὐτήν* hinzugefügt und den Parallelsatz anderweitig verwerthet.

gangs bei Marcus folgert, dafs derselbe ein längeres Gespräch vor sich gehabt, woraus er nur Einzelnes excerpirt, so übersieht er, dafs bei Matthäus das Wort von der Wiederverheirathung gar nicht in dem Gespräche mit den Jüngern stand.

c) Segnung der Kinder.

Matth. 19, 13—15.	Marc. 9, 13—16.	Luc. 18, 15—17.
V. 13: τότε προσηνέχθησαν αὐτῷ παιδία, ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς.	V. 13: καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία ἵνα αὐτῶν ἅψηται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς.	V. 15: προσέφερον δὲ αὐτῷ καὶ τὰ βρέφη ἵνα αὐτῶν ἅπτηται· ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐπετίμων αὐτοῖς.
V. 14: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν [αὐτοῖς]· ἄφετε τὰ παιδία καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἐλθεῖν πρὸς ἐμέ· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	V. 14: ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με, μὴ κωλύετε αὐτά· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.	V. 16: ὁ δὲ Ἰησοῦς προσεκαλέσατο αὐτὰ λέγων· ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με καὶ μὴ κωλύετε αὐτά· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.
(Matth. 18, 3: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.)	V. 15: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.	V. 17: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.
V. 15: καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπορεύθη (cf. Marc. V. 17) ἐκεῖθεν.	V. 16: καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει, τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά.	

V. 13: Dafs in den ältesten Majuskeln blofs die Stellung des *αὐτῶν* nach Lucas geändert sein sollte (Ti.), obwohl derselbe doch andere viel auffälligere Abweichungen zeigt, ist ganz unwahrscheinlich; ohnehin steht der Pronominalgenitiv bei *ἅπτεσθαι* auch 8, 22 ohne ersichtlichen Grund voran (vgl. noch 3, 10. 5, 31), und zu der Umstellung des Objects im emendirten Texte vgl. zu 1, 37. Eher wäre es denkbar, dafs bei den ältesten Majuskeln das *ἐπετίμησαν αὐτοῖς* nach Matthäus conformirt wäre (Ti.), allein wahrscheinlicher ist das Imp. im emendirten Texte nach dem vorhergehenden *προσέφερον* conformirt (vgl. zu 2, 15), wie bei Lucas, und das *αὐτοῖς* durch *τοῖς προσφέρουσιν* glossirt (vgl. zu 5, 14), was hier um so näher lag, weil dadurch die nahe liegende Beziehung das Pronomen auf *παιδία* abgeschnitten wurde. Bei Lucas war die richtige Beziehung durch das *ἰδόντες* gesichert, bei Matthäus durch das *καὶ προσεύξηται* die falsche wenigstens ferner gerückt und darum der Anlafs zum Glossiren weniger stark; doch darf man bei den Emendatoren in solchen Dingen keine Consequenz suchen. — **V. 14**: Zu dem Verbindungszusatz *καί* vgl. zu 1, 9. — **V. 16**: Die Voranstellung des Participialsatzes schien den Emendatoren dadurch geboten, dafs die Handauflegung der Segnung voraufgeht; sie führte nothwendig die Hinzufügung des *αὐτά* nach dem Hauptverbum herbei, so dafs man die Lesart der ältesten Majuskeln nicht aus Scheu vor den gehäuften *αὐτά* erklären darf (Myr.). Das Simplex ward an die Stelle des ungewöhnlichen Compositum gesetzt.

In dieselbe Situation verlegt Marcus ein zweites Wort Jesu, das dem Kinde eine V. 13
höhere Würde beilegt, wie der Schutz wider die Willkür der Ehescheidung dem Weibe. Der Anlafs dazu war, dafs man (vgl. 1, 30) zu ihm — offenbar während er noch im Hause (V. 10) sich befand — Kindlein brachte, damit er sie anrühre. Myr. urgirt, dafs man schon von der blofsen Berührung einen Segen für die Kinder hoffte; allein der Fortgang der Erzählung (V. 16) zeigt, dafs an eine Berührung durch Handauflegung gedacht ist (Bl. Vlkm.). Wenn nun Marcus nicht im Imp. fortfährt, so will er eben nicht blofs die Umstände expliciren, welche das folgende Wort Jesu veranlafsten (Klst.), sondern das Benehmen der Jünger, welches zeigt, wie sehr sie der

Belehrung über den Werth der Kinder bedurften, ist ihm ein selbstständiges Moment der Erzählung. Dieselben wollten nämlich das Unternehmen der Kinderfreunde hindern, indem sie dieselben (natürlich die, welche die Kinder brachten) bedräuten, und zwar nicht im Selbstgefühl wegen der eignen aufopfernden Leistungen (Klst.), sondern weil es ihnen nicht der Mühe werth schien, um solcher Kinder willen den Meister zu be-
V. 14 lästigen. Daher hebt er auch ausdrücklich hervor, wie im Gegensatz zu ihnen (bem. das δέ und die Nennung des Namens) Jesus, als er es sah (das Bedräuen geschah also wohl durch Geberden), über ihr Benehmen zürnte und dann das Wort zu ihnen sprach, das seine Werthschätzung der Kinder ausdrückte und rechtfertigte.

Lasset (1, 34. 5, 19. 37. 7, 12. 27) die Kindlein kommen zu mir, hindert sie nicht (9, 38. 39). Die beiden antithetischen Aufforderungen bilden ein nachdrückliches Asyndeton und werden dadurch begründet, dafs den derartigen, also nicht Kindern wie 9, 37 (de W.), sondern solchen, die ihnen gleichartig sind an Einfalt und Demuth, das Gottesreich gehört. Ist aber das Wesen des Kindes als solches geeignet, ein Vorbild für Alle zu sein, welche zur Theilnahme an den Gütern des Gottesreichs qualificirt sein wollen, so hat das Kind nicht nur eine hohe Würde, sondern es ist auch fähig, an den Segnungen Jesu Antheil zu bekommen. Daran schliefst nun Marcus noch einen
V. 15 Spruch der apostolischen Quelle, den Matth. 18, 3 wohl in ursprünglicher Form erhalten hat, doch so dafs hier statt des Umkehrens und Kindergleichwerdens, das schon in dem τῶν τοιούτων V. 14 lag, die speciellere Beziehung auf die Aufnahme des von Jesu verkündigten und so als das höchste Gut dargebotenen Gottesreichs (natürlich nicht des erst mit der Wiederkunft Jesu kommenden: Myr.) eingefügt wird. Natürlich ist auch hier nicht von der sittlichen Verfassung die Rede, welche der kindlichen Unschuld gleicht (Myr.), sondern von der Kindesdemuth und dem empfänglichen Sinn des Kindes, das im Gefühl seiner Bedürftigkeit nur nehmen will und einfältig nimmt, was und wie es ihm geboten wird (vgl. die schöne Ausführung von Klst. S. 209). Denn abgesehen davon, dafs die Unschuld, soweit sie wirklich dem Kindesalter als solchen eignet, sich garnicht, wo sie vorüber, herstellen läfst, ist ja das δέχεσθαι das tertium comparationis. Nur wer so das Gottesreich annimmt, wird in dasselbe hineinkommen[1]).

V. 16 Zum Schlusse ruht die Darstellung aus in dem lieblichen Bilde, wie Jesus die Kindlein, nachdem er sie umarmt (9, 36), eins nach dem andern segnete (bem. das Imperfect wie 6, 41 und das farbigere Compos.), indem er die Hände auf sie legte, wie er gebeten (V. 13). So kehrt die Erzählung am Schlusse in ihren Anfang zurück.

---

[1]) Vergebens bemüht sich Klst. S. 355 darzuthun, dafs Marcus dem Spruch seine concrete Beziehung auf die Rangfrage genommen und ihn allgemeiner gestaltet hat. Der Spruch, welcher die Grundbedingung für die Theilnahme am Gottesreich feststellt, hat mit der Rangfrage zunächst garnichts zu thun; Matthäus hat ihn dort, wie Marcus hier eingeschaltet und in welchem Zusammenhange er in der apostolischen Quelle stand, wissen wir nicht. Dafs Matthäus den Spruch aus Marcus anticipirt haben sollte (Scholten S. 37, Vlkm. S. 472), wäre gegen alle Analogie. Gerade Marcus hat ihm durch das von ihm substituirte Empfangen des Gottesreichs die concrete Beziehung auf diese Situation gegeben, wo die Kinder kommen, um einfach zu empfangen, wie Klst. treffend ausgeführt hat.

Die Aenderungen in den Parallelen sind fast nur stilistischer Art. Während Matthäus das ἄπτεσθαι nach Marc. V. 16 erläutert, hebt Luc. hervor, dafs es Kinder zartesten Alters waren; jener ersetzt das monotone καὶ durch sein τότε, dieser durch δέ; jener conformirt die beiden Hauptverba in Aoriste, dieser in Imperff.; jener vermeidet den impersonellen Ausdruck durch den passivischen, dieser verwandelt das ἄψηται nach dem Imp. ins Praesens und motivirt das ἐπετίμᾶν (bem. den dem Marcus eigenthümlichen Ausdruck) durch ἰδόντες. Beide entfernen das Zürnen Jesu, das Lucas aber durch das Herzurufen der Kinder ersetzt, und verbinden die beiden, asyndetischen Sätze durch καί, Matthäus noch durch die Beziehung des Inf. zu beiden Imperativen (bem. noch den dem Matthäus eigenen term. βασ. τ. οὐρ.). Während Matthäus V. 15 wegläfst, weil er den Spruch in ursprünglicherer Fassung 18, 3 gebracht hat, läfst Lucas V. 16 weg, der durch das προσεκαλέσατο überflüssig geworden. Den Schlufs gestaltet Matthäus genauer nach V. 13 und anticipirt das Weggehen aus Marc. V. 17, wobei aber das dem ἐκπορ. entsprechende ἐκεῖθεν seine Bedeutung verliert, da Matthäus nichts von einem Hause, in dem sich Jesus befand, gesagt hat. Hätte Marcus die Parallelen combinirt, so würde er aus Matthäus nur die παιδία, das ἐπετίμησαν und εἶπεν, sowie den Schlufs aufgenommen haben, in dessen Wortlaut er doch gerade vielfältig abweicht.

5. 10, 17—31. Vom irdischen Gut und seiner Aufopferung.

An die Belehrung über den Werth von Weib und Kind schliefst sich sehr passend eine, welche von dem irdischen Gut handelt. Wieder knüpft sich an einen Vorfall, der dies Thema zur Sprache brachte (V. 17—22), eine Unterweisung der Jünger über die Gefahren des Reichthums (V. 23—27) und über den Lohn, den die Aufopferung desselben zu erwarten hat (V. 28—31). Aus diesem Schlufstheil der Perikope konnte Vlkm. nur ein neues Lehrstück machen, nachdem er die concrete Beziehung des Vorigen den angeblichen paulinischen Parallelen zu Liebe umgedeutet hat.

a) Das Gespräch mit dem Reichen.

Matth. 19, 16—22.	Marc. 10, 17—22.	Luc. 18, 18—23.
V. 16: καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν· διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;	V. 17: καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, προσδραμὼν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;	V. 18: καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων λέγων· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;
V. 17: ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός. εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρει τὰς ἐντολάς. V. 18: ἔφη αὐτῷ· ποίας; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· τὸ οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, V. 19: τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. V. 20: λέγει αὐτῷ ὁ νεανίσκος· ταῦτα πάντα ἐφύλαξα· τί ἔτι ὑστερῶ;	V. 18: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.	V. 19: εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς θεός.
	V. 19: τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, μὴ ἀποστερήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.	V. 20: τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.
	V. 20: ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου.	V. 21: ὁ δὲ εἶπεν· ταῦτα πάντα ἐφύλαξα ἐκ νεότητος.

V. 21: ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς τοῖς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.

V. 21: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἓν σε ὑστερεῖ· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.

V. 22: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἔτι ἓν σοι λείπει· πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.

V. 22: ἀκούσας δὲ ὁ νεανίσκος [τὸν λόγον τοῦτον] ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων χρήματα πολλά.

V. 22: ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά.

V. 23: ὁ δὲ ἀκούσας ταῦτα περίλυπος ἐγενήθη· ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα.

V. 19: Das *μοιχεύσῃς*, das schon die Quelle von ℵ hinter *φονεύσῃς* hatte, weil es nur so per hom. ausfallen konnte (wie das *μὴ ἀποστερ.* in B nach *ψευδομαρτ.*), und das schon der gleichaltrige Corrector von ℵ an dieser Stelle mit BCΔ restituirt, ist nicht nach Matthäus umgestellt (Ti.), sondern nach Lucas, da auf diesen allein die Ausdrucksweise (*μή* c. Conj.) führte. Uebrigens haben die Emendatoren auch 7, 21 den Ehebruch vor den Mord gestellt. — Zu dem zweiten *σου* in ℵC (Ti.) vgl. V. 7. — **V. 20**: Zu *ἀποκριθεὶς εἶπεν* statt *ἔφη* vgl. zu 5, 9 und 9, 12. — **V. 21**: Statt des *σε* nach *ὑστερεῖ* (vgl. Psalm 23, 1) haben die Emendatoren erleichternd *σοι*. — Der Artikel vor *πτωχοῖς* (Ti. nach ℵCD) ist schwerlich nach den Parallelen weggelassen, da B ihn bei Matthäus gerade hat und überhaupt Artikel eher zusetzt als wegläfst. Er könnte vor dem *Π* ausgefallen sein, ist aber wahrscheinlicher, wie bei D auch in Lucas, zugesetzt; dagegen ist er bei Matthäus ursprünglich, der ihn schon wie die Emendatoren nicht entbehren zu können glaubte. — Das *ἄρας τὸν σταυρόν* ist Glosse aus Marc. 8, 34.

V. 17 Die Situation, in welcher das folgende Gespräch vorfiel, schildert der gen. abs., dessen part. praes. imperfectische Geltung hat (vgl. 5, 35. 8, 1. 9, 9). Jesus war im Begriff (vgl. zu 5, 8), aus dem Hause, in dem er sich zuletzt aufgehalten (V. 10), auszugehen auf einen Weg, den er machen wollte. Nicht sowohl, dafs er die Reise fortsetzte (Ew. Myr.), besagt das *εἰς ὁδόν*, da dann der Artikel kaum fehlen konnte und überhaupt von einer bestimmten Reise gar nicht die Rede ist, sondern vielmehr dafs er nach dem Aufenthalt, den er gemacht hatte, sich wieder aufs Wandern (vgl. 6, 8) begab, womit, wie es scheint, vorbereitet werden soll, dafs er den Reichen V. 21 zum Nachfolgen auf seiner Wanderung auffordert (Klst.). Während sonst wohl in solchem Augenblicke sich ganze Volksmassen zusammenschaarten, um ihn zu begleiten (vgl. V. 1), ist es hier ein Einzelner (*εἷς*), der ihn nicht ziehen lassen will, ehe er nicht seinen Rath in der entscheidenden Lebensfrage eingeholt hat. Dafs er herzulief (vgl. 9, 15), soll gewifs die Inbrunst seines Verlangens ausdrücken (Myr.), das ihn trieb, von dem grofsen Lehrer Antwort darauf zu erhalten; aber der Fufsfall besagt doch mehr, zumal er aufser bei Hülfeflehenden (1, 40. 5, 22. 33. 7, 25 und überall für das *προσκυνεῖν* der apostol. Quelle) nur noch 3, 11. 5, 6 als eigentliches Huldigungszeichen vorkommt. Es ist die volle Gluth der Verehrung, die sich in diesem Gestus ausdrückt, und es fällt damit die gewöhnliche Annahme, wonach er Jesum nur im Sinn einer gewöhnlichen Höflichkeitsbezeugung (vgl. noch Myr. Klst.) oder gar schmeichelnd (Ew.) „guter Meister“ nennen soll. Es ist vielmehr das höchste Prädikat, das er Jesu zu geben weifs, und Marcus will andeuten, dafs er ihm in Wort und Geberde eine Verehrung bewies, die Jesus ablehnen zu müssen meinte. Denn ausdrücklich als Anlafs zu dem folgenden Ausspruch Jesu bezeichnet das Imp. die mit dem Fufsfall begleitete Frage: Guter Meister, was soll ich thun, damit ich ewiges Leben erlange? Nach ewigem Leben, wie es im voll-

endeten Messiasreiche zu erwarten ist, steht sein Verlangen, nicht als ein Erbtheil, aber als sein ihm fest zuerkanntes Theil will er dies höchste Gut sich sichern und fragt, durch welche Leistung dies geschehen könne.

Die Antwort Jesu, deren zwiefach ablehnenden Charakter das δέ markirt, bezieht V. 18
sich zuerst auf die feierliche Begrüfsung des Fragers. Die Gegenfrage, warum derselbe ihn gut nenne, kann Angesichts der durch den begleitenden Gestus gegebenen Deutung nicht erst fragen, ob er auch die ganze Bedeutung dieser Anrede erwogen habe, sondern nur, wie 2, 8. 4, 40 und oft, die Aussage enthalten, er habe keinen Grund und kein Recht, ihm dieselbe beizulegen; denn Niemand ist gut aufser Einer, nämlich Gott selbst (vgl. 2, 7). An dem ausschliefslichen οὐδεὶς εἰ μὴ εἷς scheitert durchaus die schon bei den patristischen Auslegern gangbare und immer noch wiederholte Ausflucht, Jesus lehne jenes Prädikat nur ab vom Standpunkt des Fragers aus, der ihn für einen blos menschlichen Lehrer hält. Gerade wegen der das Mafs des Menschen übersteigenden Verehrung, die ihm der Fragende damit zollen will, lehnt er es ab, und zwar nicht blofs, um anzudeuten, dafs der Mensch nur wegen seiner Beziehung zu Gott Werth haben könne (Bl. Klst.), sondern weil Gott allein der absolut Gute ist, während der Mensch nur durch die fortschreitende Lösung seiner sittlichen Aufgabe gut werden kann, also nie, ehe er das Ziel seiner Laufbahn erreicht, gut genannt werden darf. Dies schliefst natürlich nicht aus, dafs Jesus auf jedem Schritt dieses Weges dem sittlichen Ideal entspricht, ja die ausdrückliche Ablehnung eines Gott allein zukommenden Prädicats hat zuletzt doch nur für den einen Sinn, der in jenem relativen Sinne gut war und nur hervorheben wollte, dafs die sittliche Aufgabe auch für ihn immer noch eine zu lösende blieb, so dafs die Vertheidiger des „Sündenbewufstseins" Jesu (vgl. noch Vlkm.) hier auch nicht den geringsten Anhalt haben[1]).

[1]) Die Art, wie Matthäus das einleitende ἐκπορευομένου αὐτοῦ zu V. 15 zieht, scheint darauf hinzudeuten, dafs er die Geschichte nach dem Wortlaut einer ihm vorliegenden Urrelation beginnen will, die mit ihrem καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ ganz an 8, 2. 9, 18 erinnert und so auch das εἷς des Marcus erst ganz erklären würde, dessen προσδραμών dann die Ausmalung jenes προσελθών ist. Auch in der Frage selbst könnte das ζωὴν αἰώνιον im Unterschiede von dem blofsen ζωήν Marc. 9, 43. 45 auf den Ausdruck einer schriftlichen Quelle hinweisen und das σχῶ in das κληρονομήσω des apostolischen Sprachgebrauchs umgesetzt sein. Gegen die gangbare Annahme, dafs Matthäus an der Ablehnung des ἀγαθός von Seiten Jesu Anstofs genommen (vgl. noch Scholten S. 73. Vlkm.), läfst sich sagen, dafs diese der Sache nach auch in dem εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός liegt (vgl. selbst Holtzm. S. 197), das Marcus nur in seiner Weise durch eine antithetische Wendung verstärkt. Dann aber lag es nahe genug, die doch erst im Folgenden ihren Gegensatz findende Frage, warum er ihn nach dem Guten frage (während doch in den Geboten des Alleinguten hinlänglich gesagt sei, was das Gute ist), gleich in die Ablehnung jenes Prädicats umzuändern, dann dieses (mit blofser Umstellung des bei Matth. überflüssig erscheinenden ἀγαθόν) in V. 17 ausdrücklich dem Frager in den Mund zu legen und es durch den Kniefall illustriren zu lassen, wenn nicht bereits wie Matth. 8, 2. 9, 18 in der Urrelation ein προσεκύνησεν stand. Aus alledem habe ich Jahrb. 1865, S. 327 geschlossen, dafs auch hier eine Urrelation aus der apostolischen Quelle zu Grunde liege; da aber die Vereinfachung des Eingangs bei Lucas, der den wohlhabenden Frager (vgl. Marc. V. 22) für einen ἄρχων hält, und sonst Frage und Antwort mit leichten stilistischen Aenderungen (bem. den Aorist statt des Imp., τις statt εἷς, das hinzugefügte λέγων, das einfachere ποιήσας und das artikellose θεός) ganz nach Marcus bringt, sich auch ohne eine solche leicht erklärt, weil er ja die Anknüpfung an eine bestimmte Situation fallen lassen mufste und den Fufsfall wie neuere Ausleger (vgl. de W.) unmotivirt finden konnte, und da sich im Folgenden die Spur einer solchen doch nur sehr unsicher verfolgen läfst, so gestehe ich gern, dafs diese Annahme nicht zur vollen Evidenz erhoben werden kann.

V. 19 Auf die eigentliche Frage nach dem Thun, durch welches man sich das höchste Gut sichern könne, antwortet Jesu mit Verweisung auf die dem Frager bekannten göttlichen Gebote, deren Erfüllung das Wohlgefallen Gottes und damit die Gewifsheit des Heils erwirbt. Und dafs er wirklich keine anderen als die Grundgebote des mosaischen Gesetzes meint, beweist er durch Aufzählung derselben nach Exod. 20, 13—16. Dem 5. 6. 7. 8. Gebot folgt das Gebot, dem Nächsten nicht vorzuenthalten (was man ihm schuldig ist). Dasselbe gründet sich allerdings auf specielle Gebote wie Exod. 21, 10. Deut. 24, 14 (Myr. Ew.), soll aber hier doch wohl eine Zusammenfassung des 9. und 10. Gebots (Exod. 20, 17) sein (de W.), sofern bei dem Reichen, der ohnehin mehr als Andere hat, das Begehren nach des Nächsten Gut sich weniger darin zeigen wird, dafs er Andern nimmt, als dafs er ihnen nicht giebt, was ihnen zukommt. Während die vier erstgenannten sich auf das beziehen, was Gut und Recht des Nächsten verletzt, leitet dieses treffend über zu dem 4. Gebot, wonach man den Eltern geben soll, was ihnen zukommt (Exod. 20, 12). Die drei ersten Gottesgebote, welche die Gottespflicht involviren, sind nicht ausgelassen, weil dieselbe in V. 18 schon gewahrt ist (Vlkm.), sondern weil sie sich für den frommen Israeliten, der nach dem Wohlgefallen Gottes strebt, von selbst versteht. Nur um die Bewährung der Frömmigkeit in der Gott wohlgefälligen Erfüllung der Nächstenpflicht kann es sich bei seiner Frage noch handeln. Wenn
V. 20 der Frager antwortet[1]), dafs er vor allem diesem sich von seiner Jugend an in Acht genommen habe, so sucht man darin mit Unrecht stolze Selbstgerechtigkeit, die auch dem ganzen Charakter seines Auftretens (V. 17) wenig entsprechen würde. Er behauptet ja nicht einmal, diesen Geboten gegenüber stets fehllos geblieben zu sein, aber stets hat er sich bemüht, es zu bleiben. Und eben, weil er trotz aller Sorgfalt, mit der er von früh an sich vor jeder Uebertretung der bekannten Gebote gehütet hat, sich des göttlichen Wohlgefallens noch nicht werth fühlt, kommt er mit der Frage nach einer besonderen Leistung, durch die er sich dasselbe verdienen könne, und kann sich daher bei der Hinweisung auf die bekannten Gebote nicht beruhigen. Er steht noch auf dem Standpunkt des sittlichen Atomismus, welcher das Gute in einzelnen Leistungen bestehend denkt; aber er meint es ehrlich mit seinem Streben auf diesem Standpunkt.
V. 21 Darum läfst sich Jesus wirklich darauf ein, ihm eine Leistung zu nennen, wie er sie zu hören verlangt, nur natürlich eine solche, an welcher es sich erproben mufs, ob es ihm an der Einen Grundgesinnung nicht fehlt, von der Jesus allein das göttliche Wohlgefallen abhängig weifs. Dafs er es aber thut, motivirt Marcus dadurch, dafs Jesus, als er ihn scharf (d. h. prüfend) anblickte, ihn liebgewann. Er las in seinem Angesichte die Aufrichtigkeit seines Strebens, darum stellte er ihm die Probe, und weil die Lauter-

[1]) Es liegt auch hier ein gewisser Gegensatz darin, dafs sich trotz dieser erschöpfenden Antwort der Frager nicht beruhigt; allein dieser Gegensatz liegt im Grunde überall vor, wo sich ein Gespräch durch Rede und Gegenrede fortspinnt, und es ist eine Eigenthümlichkeit des Marcus, dafs er in diesem Falle mit derselben Monotonie Satz für Satz durch δέ wie sonst durch καί verbindet (vgl. schon V. 3—5 und nachher V. 24—26, V. 36—39). Dafs in solchen Fällen auch das sonst so selten genannte Hauptsubject wiederholt genannt wird, liegt ebenfalls in der Natur der Sache (vgl. schon V. 5). An die gewöhnliche Bedeutung des φυλάσσεσθαί τι hat schon Klst. erinnert und es ist um so weniger Grund dieselbe zu verlassen, als ja im Vorigen ganz vorwiegend Verbote genannt sind.

keit des Fragers sein Herz gewann, darum forderte er ihn selbst zur Begleitung auf seinem Wege (V. 17) auf und trug ihm so entgegen, was Andere vergeblich erstrebt hatten (5, 18. 19). Ihm nachzufolgen, den er als den guten Meister verehrt und von dem er überzeugt ist, dafs derselbe den Weg zum höchsten Ziele zeigen könne, mufs, wenn es ihm rechter Ernst ist, diesen Weg zu finden, sein höchstes Streben sein und die Aufrichtigkeit dieses Strebens mufs sich bewähren, wenn er bereit ist, dafür alle anderen Güter zu opfern. Diese Probe stellt ihm Jesus: Eines fehlt Dir noch. Gehe hin, was Du hast verkaufe und gieb es Armen (d. h. solchen, die nichts haben) und dann wohlan, folge mir nach (vgl. 1, 17. 2, 14). Und nicht ein unnützes Opfer muthet er ihm zu, sondern ein solches, wovon jeder weifs, dafs es einen Schatz im Himmel erwirbt, nämlich das göttliche Wohlgefallen; denn diese Art sich des irdischen Guts zu entäufsern ist Gott wohlgefällig. Daraus folgt von selbst, dafs man nicht mit Luc. 12, 33 zur allgemeinen Regel machen darf, was Jesus hier unter besonderen Umständen dem Frager als Probe stellt. Der aber bestand die Probe nicht. Sein Angesicht verfinsterte V. 22 sich, er ward trübe (vgl. Matth. 16, 3) ob dem Worte (1, 22. 3, 5), das Jesus geredet, und ging betrübt von dannen; denn er war im Besitze (1, 22) vieler Güter.

Während Lucas genauer dem Marcus folgt, wird die mehr dialogisirte Darstellung bei Matthäus die secundäre sein. Wenn Jesus bei Marcus nur indirect andeutet, dafs es auf die Erfüllung der göttlichen Gebote ankommt, so läfst Matth. ihn dies aussprechen und erst auf die Frage, welche Gebote gemeint seien, dieselben aufzählen und zwar in der Gestalt der LXX. Während Lucas selbst bis auf das eine σου, das Matthäus der Gleichförmigkeit wegen wegläfst, dem Marcus folgt und nur in bekannter traditioneller Weise (Röm. 13, 9) das 6. Gebot vor das 5. stellt, lassen beide das nicht direct in der Thora enthaltene Gebot (μὴ ἀποστερήσῃς) fort, nur dafs Matthäus an seine Stelle das Liebesgebot aus Lev. 19, 18 setzt, das nicht fehlen zu dürfen schien, wo Jesus die Summe der Gebote zusammenfafst, und das am ehesten dem Frager das Unzureichende seiner Gesetzeserfüllung klar machen zu können schien. Die Vermuthung, dafs dieses ursprünglich sei, weil es die Siebenzahl der Gebote vollmache (Ew. S. 308 und noch Myr.), ist um so haltloser, als ja der Fortgang des Gespräches, wo Jesus dem Frager an seiner Unfähigkeit zur aufopfernden Liebesübung beweist, dafs sein Streben noch nicht das rechte sei, deutlich zeigt, dafs von der Liebespflicht noch nicht die Rede gewesen war. Wenn Matthäus den Frager, der von seiner Jugend redet, deshalb zum Jünglinge macht, so ist dies gewifs nicht im Sinne der älteren Darstellung, da einer, der sich vor jeder Uebertretung des 5. 6. 7. 8. Gebots gehütet haben will, sicher kein Jüngling mehr sein kann (vgl. Bl. Scholt. S. 74). Beide Parallelen lassen ihn aber, wie die Ausleger, ausdrücklich die Erfüllung dieser Gebote beanspruchen (ἐφύλαξα), was dem Matthäus durch die Einschaltung des positiven Liebesgebots, aber auch dem Lucas durch das 4. Gebot am Schlusse nahe gelegt war. Erscheint schon dadurch der Frager selbstgerechter als in der älteren Quelle, so tritt dies bei Matthäus durch das aus Marc. V. 21 anticipirte und dem Jüngling in den Mund gelegte τί ἔτι ὑστερῶ noch stärker hervor, und so haben beide Parallelen noch einen besonderen Grund die dem Frager so günstige Motivirung des folgenden Wortes Jesu wegzulassen, die Lucas durch das farblose ἀκούσας ersetzt (bem. noch das erklärende ἓν σοι λείπει und das bei ihm so häufige ἔτι, das also mit dem ἔτι bei Matth. V. 20 keinen gemeinsamen Ursprung hat). Was bei Marcus die Probe für den Reichen ist, wird bei Matthäus zur Regel für das Streben nach einer höheren Vollkommenheit gestempelt (bem. die Aehnlichkeit des eingeschalteten

εἰ θέλεις V. 21 mit dem Zusatz in V. 17). So zeigen sich die parallelen Texte durchweg als Bearbeitungen des Marcus und da auch die Uebereinstimmungen beider gegen ihn sich ohne eine gemeinsame Grundlage erklären, so läfst sich eben die Spur einer Urrelation (vgl. die Anm. auf S. 339) nicht mit irgend einer Sicherheit verfolgen. Am ehesten könnte man eine solche darin finden, dafs Lucas, der sonst den Plural von οὐρανός nicht zu schreiben pflegt, in dem οὐρανοῖς mit Matthäus zusammentrifft, zumal der ganze Ausdruck in Marc. V. 21 an Matth. 6, 20 erinnert und das ὅσα ἔχεις Umschreibung des τὰ ὑπάρχοντα (Matthäus, vgl. Luc. 12, 33) sein könnte. Doch zeigt im Uebrigen auch hier Luc. in der Vermeidung des ὕπαγε (vgl. zu Luc. 5, 14), der Hinzufügung des πάντα, der Ersetzung des Simplex durch das Comp. διάδος und dem Art. vor οὐραν. (bem. den Art. vor πτωχοῖς bei Matthäus) sich als der Bearbeiter des Marcustextes. Ebenso bietet die Uebereinstimmung in dem einfacheren ἀκούσας, das doch bei beiden verschieden ergänzt wird, um so weniger einen Anhalt, als Lucas hier ganz frei umschreibt, während Matthäus den so charakterischen Ausdruck des Marcus am Schlusse von V. 22 genau wiedergiebt. An eine Combination des Marcustextes aus Matthäus und Lucas ist aber garnicht zu denken, da er aus ersterem nur das εἰς und ποιήσω ἵνα V. 17, die ursprüngliche Stellung der Gebote ohne ihre Form V. 19, das ὑστερεῖ (obwohl in der Stellung ganz bei Lucas bleibend) und das Simplex δός V. 21, wesentlich aber, was ihm Br. S. 84 wirklich zutraut, nur den Schlufs von V. 22 aufgenommen hätte.

b) Von den Gefahren des Reichthums.

Matth. 19, 23—26.	Marc. 10, 23—27.	Luc. 18, 24—27.
V. 23: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.	V. 23: καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.	V. 24: ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Ἰη σοῦς εἶπεν· πῶς δυσκό λως οἱ τὰ χρήματα ἔ χοντες εἰς τὴν βασιλεί αν τοῦ θεοῦ εἰσπορεύ ονται·
V. 24: πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν [ὅτι]	V. 24: οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·	
εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον [εἰσελθεῖν] εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. V. 25: ἀκούσαντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐξεπλήσσοντο σφόδρα λέγοντες· τίς ἄρα δύναται σωθῆναι;	V. 25: εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.	V. 25: εὐκοπώτερον γά ἐστιν κάμηλον διὰ τρή ματος βελόνης εἰσελθεῖν πλούσιον εἰς τὴν βασι λείαν τοῦ θεοῦ εἰσελ θεῖν. V. 26: εἶπον δὲ ο ἀκούσαντες· καὶ τίς δύ ναται σωθῆναι;
V. 26: ἐμβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά.	V. 26: οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς· καὶ τίς δύναται σωθῆναι;	
	V. 27: ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει· παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ.	V. 27: ὁ δὲ εἶπεν· τὰ ἀδύ νατα παρὰ ἀνθρώποι δυνατὰ παρὰ τῷ θε ἐστίν.

V. 23: Das ἔλεγεν (ℵC) ist den umstehenden Impp. conformirt (vgl. zu 2, 15). — **V. 24**: Das τεκνία in A it. Clem. kann wohl ursprünglich sein, da das ι nach ν so leicht unterging. — Die Weglassung des τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν (Myr. Vlkm. nach ACD Mjsc.) in ℵBΔ liefse sich schlechterdings nicht erklären, da die Parallelen ja den ganzen Vers nicht haben und eine Reflexion, wie die auf Verschärfung der Moral, dem Charakter der ältesten Majuskeln völlig fern liegt. Trotz ihres hohen Alters (vgl. schon Clem.) sind die Worte le-

diglich eine Glosse (vgl. zu 1, 42), die unentbehrlich schien, um die Wiederholung zu erklären und den Zusammenhang mit V. 25 zu sichern. — **V. 25**: Die beiden Artikel (Ti. nach BCLem: *τῆς — τῆς*), die in den Parallelen Niemand zugesetzt hat, sind wie in ihnen im emendirten Texte gestrichen; das erste *εἰσελθεῖν* (ℵAΔMjsc.) ist nach dem Parallelgliede conformirt (vgl. zu 3, 4). — **V. 26**: Da das *λέγειν πρὸς αὐτόν* bei Marcus ohne Beispiel ist, mufs das ε von *ἑαυτούς* in der Quelle der ältesten Majuskeln nach dem ς am Schlusse von *πρὸς* frühzeitig ausgefallen sein, was die Aenderung in *αὐτόν* nothwendig machte. — **V. 27**: Zu der Verbindungspartikel *δέ* vgl. zu 1, 9. — Die Emend. haben auch das erste *θεῷ* articulirt (vgl. zu 1, 1. 3, 4), während B den Artikel auch beim zweiten wegläfst. Während D das einfachere *παρὰ δὲ τῷ θεῷ* aus Matthäus herstellt, haben AMjsc. nach Lucas *ἐστιν* hinzugefügt.

Die Darstellung, die sich in dem einleitenden Stück dieser Perikope hauptsächlich um den Reichen dreht, kehrt wieder zu Jesu und seinen Jüngern zurück; daher auch die ausdrückliche Nennung des Hauptsubjects. Und so sehr ist dem Erzähler die folgende Belehrung der Jünger, in welcher Jesus das Resultat aus dem eben erlebten Vorfalle zieht, die Hauptsache, dafs jetzt erst wieder die bei den Worten der im Verlauf der Hauptdarstellung handelnden Personen gangbaren Präsentia (vgl. zu 1, 41) eintreten, während V. 18—22, wo es sich um die Erzählung des Anlasses zu dieser Belehrung handelte, dieselbe in lauter Aoristen fortschritt (dem ebenso das Präs. V. 11 im Verhältnifs zu den Aoristen V. 3—5 und V. 42 im Verhältnifs zu V. 36 39. Vgl. auch die Anm. zu 6, 17). Durch das seinem Worte vorhergehende Umherblicken (vgl. 3, 5. 34) will Jesus wohl andeuten, dafs es ihm darauf ankommt, den Eindruck zu erforschen, den der Ausgang der Verhandlung mit dem Reichen auf die Jünger gemacht hat, und er setzt wohl voraus, dafs er nur ausspricht, was sie alle fühlen, wenn er sagt: Wie schwer werden die Besitzer der irdischen Güter in's Gottesreich hineinkommen. Die *χρήματα* sind als das Eigenthum einer bestimmten Menschenclasse gedacht, nämlich der Reichen, die doch die Hauptmasse derselben besitzen. Das Gottesreich ist das vollendete, in dem man das ewige Leben V. 17. erlangt (vgl. zu 9, 47). Die Jünger aber müssen noch keineswegs diesen Eindruck aus der vorigen Scene erhalten haben: denn der Evangelist schildert mit dem gegensätzlichen *δέ*, wie sie betroffen waren (1, 27. über seine Worte, und Jesus sieht sich veranlafst, mit Beziehung auf diese ihre Verwunderung (*θαυμαζειν* wie 9, 5 sein Wort noch einmal in näherer und strengerer Ausführung zu wiederholen (*πάλιν*). Schon der durch die Nennung des Namens noch gehobene Gegensatz (*δέ*) zeigt deutlich, dafs Marcus diese Wiederholung keineswegs als Milderung gemeint hat, wie sich selbst noch a. a. O. S. 225. gestützt auf die falsche Lesart *ὅσον* für *ὅσοις* (vgl. zu 10, 24) und auf die falsche Lesart *ὅτι* für *ὡς* (vgl. zu 9, 47) einbildet. Da nun ferner unmöglich in dem *θαυμάζειν* (vgl. zu 5, 20) und in der Hinweisung auf das wunderbare Mifsverhältnifs zwischen dem *ὅσοις* (vgl. zu 10, 24) „zuzutrauenden“ [illegible] die mit aus [illegible] von selbst ergibt, [illegible] um die [illegible] in der [illegible] Reichen [illegible] Reiche [illegible] V. 25

die augenscheinlichste Unmöglichkeit, wie sie im drastisch-proverbiellen Ausdruck dadurch veranschaulicht wird, daſs eher ein Kameel durch das Oehr der Nadel hindurchgehen könnte. Der generische Ausdruck mit den beiden Artikeln hebt noch schärfer hervor, daſs das Nadelöhr nur zur Veranschaulichung der denkbar kleinsten Oeffnung dient, der dann das Kameel als eins der gröſsten Thiere (vgl. Matth. 23, 24), wofür der Talmud im gleichen Sprüchwort den Elephanten nennt, gegenübersteht, zumal demselben seine Höcker in solchem Falle noch besonders hinderlich sind. Es erhellt daraus von selbst die Abgeschmackheit der Exegese, welche aus dem Kameel ein Ankerthau machen wollte in der Hoffnung, dieses doch noch etwas leichter einfädeln zu können.

V. 26 Aber auch dadurch fühlen sich die Jünger keineswegs beruhigt, vielmehr schildert Marcus mit dem wiederholten Imperf., wie sie nun erst recht über die Maſsen (vgl. 6, 51. 7, 37) sich verwunderten (1, 22), indem sie zwar nicht zu Jesu, aber doch zu einander (*πρὸς ἑαυτούς* wie 9, 10) sprachen: Wer kann dann gerettet werden? Das *καί* hat mit dem *καί* des Nachsatzes (Vlkm.) nichts zu thun, sondern knüpft ihre Frage einfach an den Ausspruch Jesu an, um anzudeuten, daſs dieselbe sich an ihn als unmittelbar damit gegeben anschlieſsen müſste. Dann aber erhellt, daſs die gewöhnliche Fassung, welche das *τίς* ganz allgemein nimmt (vgl. noch Klst.), falsch ist, da diese nur durch willkürlich ersonnene Zwischenglieder aus V. 25 abzuleiten wäre. Vielmehr genügt diese absichtliche Anknüpfung vollkommen, um die Beziehung der Frage darauf sicher zu stellen, wer von den Reichen, denen ja dann sämmtlich der Eingang ins Himmelreich verschlossen und das Verderben gewiſs ist, von demselben errettet

V. 27 werden könne. Daher knüpft auch der asyndetisch angefügte neue Ausspruch Jesu unmittelbar als Fortsetzung an V. 25 an und setzt so den ganzen V. 26 gleichsam zu einer über den Anlaſs desselben orientirenden Parenthese herab. Nachdem Jesus sie prüfend angeblickt (V. 21), als wolle er ermitteln, wie weit sie im Stande sind, dies tiefste Geheimniſs göttlicher Gnadenwirkung zu verstehen, spricht er: „Bei Menschen ist es unmöglich“, nämlich das Gerettetwerden eines Reichen, und er spricht damit nur direct aus, was V. 25 in sprüchwörtlicher Rede angedeutet war, daſs das Eingehen ins Gottesreich für die, welche durch ihren irdischen Reichthum immer wieder von den höchsten Interessen abgezogen werden, eine augenscheinliche Unmöglichkeit ist. Er fügt aber hinzu, daſs dies bei Gott nicht der Fall sei, weil Alles möglich ist bei ihm (bem. den rückweisenden Art. bei dem zweiten *θεῷ*, während das erste dem artikellosen *ἀνθρώποις* gegenüber artikellos steht, was die unfeinen Abschreiber übersahen). Aus dieser Berufung auf die göttliche Allmacht erhellt, daſs das *παρά* nicht bloſs vom Gegensatz menschlichen und göttlichen Urtheils zu nehmen ist, sondern davon, daſs es in Gottes Hand liegt, das für die menschliche Kraft unmögliche durch seinen Gnadenbeistand möglich zu machen, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daſs es von dem Menschen und seinem Verhalten abhängt, ob Gott diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden läſst (vgl. m. bibl. Theol. § 32*d*).

Auch in Betreff dieses Gesprächs muſs ich jetzt gestehen, daſs die Parallelen einen irgend sicheren Anhalt für die Annahme einer Urrelation nicht ergeben. Wenn Matthäus wie gewöhnlich das ausmalende *περιβλεψάμενος* wegläſst, so setzt es Lucas in

ἰδὼν αὐτόν um und bezieht es auf den betrübt gewordenen Reichen (den er eben deshalb V. 23 nicht weggehen läfst), weil es so das folgende Wort directer motivirte (bem. noch bei Matth. die feierliche Einleitung des Ausspruchs, die Anticipation des einfacheren *πλούσιος* aus V. 25, und das ihm geläufige *τῶν οὐρανῶν*). Dafs beide über die Wiederholung in Marc. V. 24 hinweg gleich zu V. 25 übergehen (Matth. mit einem *πάλιν δὲ λέγω*, das noch deutlich an Marc. V. 24 erinnert, Lucas mit dem am nächsten liegenden *γάρ*), ist eine Vereinfachung, die beiden sich ebenso gleich leicht darbot, wie die Weglassung der Artikel nach *διά* (bem. noch die nachdrückliche Voranstellung des zweiten *εἰσελθεῖν* bei Matthäus und die offenbare Conformation des ersten *εἰσελθεῖν* bei Lucas). Damit ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs dieser Spruch, dessen *εὐκοπώτερόν ἐστιν* (vgl. Matth. 9, 5), wie sein proverbieller Ausdruck, stark die Farbe der ältesten Quelle trägt, bereits in derselben stand und von Marcus ähnlich an V. 23 angeschlossen ward, wie V. 15 an V. 14, aber aus unsern Parallelen läfst es sich nicht mehr nachweisen. Wenn Matthäus das Erschrecken (vgl. das dem Marcus eigene *ἐκπλήσσεσθαι* wie nachher *ἐμβλέψας*) der Jünger ausdrücklich durch *ἀκούσαντες* motivirt, während Lucas, der die Jünger garnicht genannt, nur die Hörer die Gegenfrage thun läfst, so liegt hier nicht einmal eine wirkliche Uebereinstimmung vor (bem. noch die Erläuterung des *καί* durch *ἄρα* bei Matthäus und vgl. dazu 18, 1), und ebenso haben beide den Schlufsspruch in verschiedener Weise vereinfacht; Matthäus, indem er das Subject (*τοῦτο*) ergänzt und die blofse Antithese gleich aus dem Begründungssatz vervollständigt; Lucas, indem er das Ganze zu einer allgemeinen Gnome umgestaltet, die doch noch überall die Elemente des Marcusspruches zeigt (bem. noch die wiederholte Verwandlung des *λέγει* in *εἶπεν* und die Entfernung des Asyndeton in beiden Parallelen). Eine Combination aus Matthäus und Lucas (Br. S. 84) liegt hier auch nicht einmal scheinbar vor; denn dafs Marcus aus Lucas nur das *πῶς* und die umschreibende Bezeichnung der Reichen V. 23, die Stellung des *εἰσελθεῖν* V 25 und das weniger einfache *καί* statt des *ἄρα* V. 26 aufgenommen haben sollte, ist doch gewifs wenig wahrscheinlich.

c) Vom Lohn.

Matth. 19, 27—30.	Marc. 10, 28—31.	Luc. 18, 28—30.
V. 27: *τότε ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι· τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;* V. 28: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·* ΑΜΗΝ ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ — — (V. 28 = Luc. 22, 30.) V. 29: ΚΑΙ ΠΑC ΟCTIC ΑΦΗΚΕΝ *οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς* ΕΝΕΚΑ ΤΟΥ ΕΜΟΥ ΟΝΟΜΑΤΟC, ΠΟΛΛΑΠΛΑCΙΟΝΑ ΛΗΜΨΕΤΑΙ ΚΑΙ ΖΩΗΝ ΑΙΩΝΙΟΝ *κληρονομήσει.* (Matth. 20, 16: ΟΥΤΩC ΕCΟΝΤΑΙ ΟΙ ΕCΧΑΤΟΙ ΠΡΩΤΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΠΡΩΤΟΙ ΕCΧΑΤΟΙ.) V. 30: *πολλοὶ δὲ* ΕCΟΝΤΑΙ ΠΡΩΤΟΙ ΕCΧΑΤΟΙ ΚΑΙ ΕCΧΑΤΟΙ ΠΡΩΤΟΙ.	V. 28: *ἤρξατο λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ· ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι.* V. 29: *ἔφη ὁ Ἰησοῦς·* ΑΜΗΝ ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ, *οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς* ΕΝΕΚΕΝ ΕΜΟΥ *καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,* V. 30: *ἐὰν μὴ* ΛΑΒΗ *ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* ΖΩΗΝ ΑΙΩΝΙΟΝ. V. 31: *πολλοὶ δὲ* ΕCΟΝΤΑΙ ΠΡΩΤΟΙ ΕCΧΑΤΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΕCΧΑΤΟΙ ΠΡΩΤΟΙ.	V. 28: *εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφέντες τὰ ἴδια ἠκολουθήσαμέν σοι.* V. 29: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·* ΑΜΗΝ ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ, *ὅτι οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ γυναῖκα ἢ ἀδελφοὺς ἢ γονεῖς ἢ τέκνα* ΕΙΝΕΚΕΝ *τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ,* V. 30: *ὃς οὐχὶ μὴ ἀπολάβῃ* ΠΟΛΛΑΠΛΑCΙΟΝΑ *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* ΖΩΗΝ ΑΙΩΝΙΟΝ. (Luc. 13, 30: *καὶ ἰδοὺ εἰσὶν* ΕCΧΑΤΟΙ *οἳ* ΕCΟΝΤΑΙ ΠΡΩΤΟΙ, *καὶ εἰσὶν* ΠΡΩΤΟΙ *οἳ ἔσονται* ΕCΧΑΤΟΙ.)

V. 28: Die Heraufnahme des Subjects zum Verb. fin. (AD Mjsc.: *ἤρξατο ὁ Πετρ. λεγ.*) ist Vereinfachung der Wortstellung (vgl. zu 2, 3). — Das Perfect. könnte allerdings mechanische Wiederholung der Endung —*ηκαμεν* sein (Myr.); allein bei ℵ liegt jedenfalls Confor-

mation nach Matthäus vor und so dürfte der Aorist im emendirten Texte nach dem vorigen Aorist conformirt sein. — **V. 29**: Statt des ἔφη (vgl. zu 9, 12) hat der emendirte Text das ihm so geläufige (vgl. zu 5, 9) ἀποκριθεὶς — εἶπεν (ACMjsc.), wovon D nur das Particip aufgenommen hat. Der emendirte Text stellt nach der gewöhnlichen Ordnung den Vater voran (vgl. schon ℵ) und ergänzt nach Lucas ἢ γυναῖκα. — Das zweite ἕνεκεν, das die Rcpt. nach AB tilgt, hat schon der erste Corrector von B restituirt; B liefs es aus, wie das zweite ἵνα 3, 14. — **V. 30**: Während ℵ ganz nach Lucas conformirt, verwandeln die Emendatoren das anstöfsige μητέρας nach V. 29 in καὶ πατέρα καὶ μητέρα, wovon ACD nur die zweite Hälfte aufgenommen haben. — **V. 31**: Die Emendatoren streichen des Parallelismus wegen den Artikel vor dem zweiten ἔσχατοι (vgl. schon ℵ und dazu 3, 4).

V. 28 Ganz wie 9, 38 reiht Marcus asyndetisch einen Ausspruch des Petrus an, der zu einer neuen Belehrung Anlafs gab. An sich behandelt dieselbe einen ganz anderen Gegenstand, der nur insofern mit dem vorigen zusammenhängt, als es sich auch hier um den irdischen Besitz handelt. Allein das ἤρξατο deutet an, dafs die vorhergehende Verhandlung es war, die den Jünger veranlafste endlich auszusprechen, was ihm schon lange auf der Seele lag. Als der Reiche sich nicht entschliefsen konnte, Alles zu verlassen, um Jesu nachzufolgen, da gedachte er, wohl nicht ohne Selbstzufriedenheit, wie anders er und seine Mitjünger gehandelt. Und als nun Jesus erklärte, dafs die Reichen vom Gottesreich ausgeschlossen seien, wenn nicht Gott mit seiner Wundermacht dazwischentrete, da hub er an, es Jesus gegenüber auszusprechen: Siehe, wir (bem. das betonte ἡμεῖς im Gegensatz zu dem Reichen) haben Alles verlassen und sind Dir nachgefolgt. Da sie noch in seiner Nachfolge stehen, geht der Aor. ins Perf. über. Eine Frage nach dem Lohn (Myr.) involvirt das Wort eigentlich nicht, es will nur die Zusicherung provociren, dafs sie dafür auch der Theilnahme am Gottesreich gewifs sein
V. 29 können, die den Reichen verschlossen bleibt (vgl. Bl.). Das Asyndeton, mit dem die Antwort Jesu eintritt (obwohl auch sonst nicht selten, vgl. 8, 29. 10, 27. 12, 24. 29), erklärt sich hier vielleicht daraus, dafs Marcus diesen Anlafs nur benutzt, um einen Ausspruch der apost. Quelle anzuknüpfen[1]), der eben die neue Belehrung über den Lohn, welchen die Aufopferung des irdischen Gutes zu erwarten hat, enthält, ohne dafs ihm derselbe gerade als bei diesem Anlafs gesprochen überliefert war. In der Quelle, deren feierliches ἀμὴν λέγω ὑμῖν Marcus beibehält, obwohl er den Spruch, bei dem es zunächst stand, wegläfst, bildete das πᾶς ὅστις den ausdrücklichen Gegensatz der allgemeinen Verheifsung gegen die specielle für die Zwölfe. Auch Marcus hebt ausdrücklich hervor, dafs die folgende Verheifsung nicht blofs den Zwölfen gilt, nur, dafs er durch die negative Wendung die ausnahmslose Allgemeinheit derselben noch stärker markirt. Denn

---

[1]) Ich glaube Jahrb. 1864, S. 98. 99 gezeigt zu haben, dafs wir Matth. 9, 28 — 10, 16 ein vollständig erhaltenes Redestück dieser Quelle haben, dessen ursprünglichen Zusammenhang vielleicht noch Luc. 22, 30 (= Matth. 19, 28) errathen läfst. Dann hat Matthäus hier die von Marcus gebildete Einleitung aufgenommen (wie z. B. Matth. 12, 1), indem er nur ähnlich wie auch sonst die Worte des Petrus nach dem Inhalt der Antwort zu einer ausdrücklichen Frage nach dem Lohn zugespitzt und dieselbe durch sein ἄρα (vgl. V. 25) enger mit dem Vorigen verknüpft hat (bem. noch das verbindende τότε ἀποκριθείς). Dafs er sowie Lucas, der nur periodisirend ἀφέντες τὰ ἴδια schreibt, das Perf. in den Aorist conformirt (bem. auch das einfache εἶπεν statt des unverstandenen ἤρξατο λέγειν bei beiden), ist kein Beweis, dafs auch in der Quelle schon jene Sprüche eine ähnliche Einleitung hatten. Vielmehr scheint die des Marcus aus einem Spruch wie Luc. 22, 28 gebildet zu sein, der jener Spruchreihe wohl vorherging und aus dem auch das ἰδού, das an jene Quelle erinnert, stammen könnte.

wenn es keinen giebt, der wirklich Alles verlassen hat, ohne daſs er (am Ende der Tage) die in Aussicht gestellte Vergeltung empfangen haben wird (vgl. zur Construction 4, 22), so ist diese Vergeltung so gewiſs, daſs man aus ihrem Ausbleiben auf den Mangel der rechten Aufopferung schlieſsen kann. Die Güter, um deren Aufopferung es sich handelt, scheint die Quelle noch nicht im Einzelnen aufgezählt zu haben, sondern erst Marcus, der schon den dafür zu bietenden Ersatz (V. 30) im Blicke hat[1]). Es handelt sich um Haus und Hof, und zwar so, daſs bei ersterem nicht bloſs an das Gebäude, sondern auch an die Familie (3, 25. 6, 4) zu denken ist, von der die Geschwister, die Eltern (darunter die Mutter, als die dem Herzen am nächsten stehende, voran) und die Kinder ausdrücklich namhaft gemacht werden, aber nicht das Weib, weil es für dasselbe keinen Ersatz giebt. Während man aber ordentlicher Weise nur Ein Haus besitzt, kann der wohlhabendere mehrere Aecker besitzen und also verlassen müssen. V. 30

Während die älteste Quelle sich darauf beschränkte, auf den vielfältigen Ersatz hinzuweisen, der in dem Besitze des ewigen Lebens liegt, unterscheidet Marcus ausdrücklich in diesem hundertfältigen Ersatz (wie er sich in concreterer Weise ausdrückt) das, was man schon jetzt in dieser d. h. der vormessianischen Zeit, und das ewige Leben, das man in dem kommenden (messianischen) Weltalter empfängt. Denn die Wortstellung fordert allerdings, das ἑκατονταπλασίονα als das Gesammtobject zu nehmen, das nach den beiden Zeitperioden distribuirt wird (Klst. Vlkm.), und erlaubt nicht an hundertmal so viel Häuser, Brüder etc. (Myr.) zu denken. Gewiſs mit Unrecht verallgemeinert man aber den Gedanken, indem man lediglich an den Ersatz der irdischen Güter durch geistige Segnungen denkt (de W. Klst. und theilweise Myr.). Das offenbar absichtliche Auslassen des Weibes hier wie V. 29, und hier selbst des Vaters, da jeder Christ doch nur einen (geistlichen) Vater haben kann (1. Cor. 4, 15), spricht entscheidend dafür, daſs auch auf den Ersatz des Einzelnen reflectirt wird. Statt des verlassenen Hauses stehen ihm alle Christenhäuser offen, alle Christen sind seine Brüder und Schwestern, jede christliche Matrone, die ihn aufnimmt und pflegt, ist seine Mutter (vgl. Röm. 16, 13), und Kinder kann er so viel haben, als er durch die Verkündigung des Evangeliums zeugt (1. Cor. 4, 15). Selbst an irdischen Gütern im eigentlichen Sinne (ἀγροί) fehlt es ihm nicht; denn die christliche Bruderliebe hält alles Gut für gemeinsames (Act. 2, 44. 4, 32). Doch soll nicht verhehlt werden, daſs man diesen ganzen Reichthum jetzt noch besitzt unter Verfolgungen (4, 17), die freilich seinen Genuſs trüben, aber eben dadurch auf eine noch höhere Vergeltung im zukünftigen Weltäon

---

[1]) Nur aus diesem Vorblick erklärt sich nämlich bei Marcus das Fehlen des Weibes, und nicht daraus, daſs der Christ nach 1. Cor. 7, 12 sich auch vom ungläubigen Weibe nicht scheiden soll (Vlkm.). Dann aber kann die Aufzählung bei Matthäus, wo ἢ γυναῖκα ebenfalls unächt ist, nur von Marcus abhängig sein, da bei ihm jenes Motiv fehlt. Auch das den folgenden Pluralen conformirte οἰκίας und die Voranstellung des Vaters ist eine naheliegende Aenderung. Ebenso ist die Fassung bei Lucas, der ἢ γυναῖκα ergänzt und Geschwister, Eltern und Kinder gleichmäſsig durch einen pluralischen Gesammtausdruck bezeichnet, offenbar secundär. Hier mag in der Quelle das ἀφῆκεν πάντα gestanden haben, das Marcus V. 28 verwerthet. Dagegen ist das ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, das Marcus wie 8, 35 umschrieben hat, und Lucas durch die Nennung des höchsten Gutes (12, 31) erläutert, gewiſs ursprünglich.

V. 31 hinweisen. Während es aber so denen ergeht, die Alles verlassen, werden im Gegensatz dazu (*δέ*) Viele, weil sie erste sind, d. h. weil sie ihre Güter und ihre Stellung in der Welt sich um den Preis der Verleugnung Jesu oder des Evangeliums (V. 29) erhalten haben und so an Reichthum und Ansehen hervorragen, (in der messianischen Vergeltung) letzte sein (weil alles Heils beraubt), und die, welche, weil sie Alles aufgegeben haben, die Letzten geworden sind, werden erste sein als die Besitzer des höchsten Gutes. Der Spruch kann in dieser Form und Verbindung weder die Gleichheit des Lohnes ausdrücken (vgl. Myr., der willkürlich im zweiten Gliede „in vielen Fällen" ergänzt), weil er dann nicht in einem Gliede von Vielen, im andern von Allen gelten könnte, noch gegen eine mögliche Selbstüberhebung der Zwölf gerichtet sein (Bl. Klst.), welche in V. 28 garnicht lag; er kann nur besagen, daſs in der V. 29. 30 geschilderten Vergeltung sich das Geschick der Menschen umkehren werde. Sprachlich darf man schwerlich *πολλοί* mit *πρῶτοι* unmittelbar zusammennehmen (Ew. Myr.), was weder der Wortstellung entspricht, noch dem Sinne, da ja alle Ersten (in diesem Sinne) letzte werden, hier aber nur von Vielen die Rede ist, die *πρῶτοι* sind (erg. *ὄντες*), weil sie eben nicht wie die Anderen Alles verlassen haben.

Der Schluſsspruch bildete in der apostolischen Quelle die Deutung des Gleichnisses von den Weinbergsarbeitern (Matth. 20, 16) und hatte dort unstreitig den Sinn, daſs die Letzten und die Ersten bei der Vergeltung gleichgestellt werden, weil der Lohn im Gottesreiche nur Einer ist. Marcus hat ihn durch Umstellung der Glieder und Hinzufügung des *πολλοί* etwas künstlich im oben erörterten Sinne angewandt und aus ihm hat ihn wieder Matth. 19, 30 aufgenommen (nur durch Weglassung des Artikels die Glieder conformirend), obwohl er damit den Zusammenhang der Quelle, in welcher das Gleichniſs eben begründete, daſs den Lohn des ewigen Lebens Alle empfangen, störend durchbricht und eine der seltsamsten Doubletten erzeugt, welche seine Abhängigkeit von Marcus völlig sicherstellt. Lucas, der die Gnome bereits 13, 30 auf die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden bezogen hatte, läſst sie hier aus. In V. 30 hat derselbe wohl die doppelte Vergeltung aus Marcus aufgenommen (bem. die Vereinfachung der Construction wie 8, 17), aber die Specificirung der irdischen ausgelassen und in dem *πολλαπλασίονα* noch eine deutliche Reminiscenz an die apostol. Quelle erhalten. Sollte hier Marcus den Matthäus und Lucas combinirt haben (Br. S. 85), so würde er V. 28 in der sprachlichen Form (*ἀφήκαμεν πάντα*) dem Matthäus folgen, aus dem er doch das Eigenthümlichste (die Lohnfrage) nicht aufnimmt, V. 29 in der sprachlichen Form (*οὐδείς ἐστιν*) dem Lucas, ohne dessen Aenderungen in der Aufzählung (bis auf den Singular *οἰκίαν*) zu acceptiren; ebenso V. 30 in der doppelten Vergeltung dem Lucas und V. 31 wieder dem Matthäus, dessen Zusatz in V. 28 er doch wegliefs!

6. 10, 32—45. Vom Herrschen und Dienen.

Die letzte Unterweisung der Jünger knüpft sich an eine directe Weissagung Jesu über das ihm nun unmittelbar bevorstehende Schicksal (V. 32—34), in welcher die fortgesetzten Belehrungen über den Leidensberuf des Messias (8, 31. 9, 31) ihren Abschluſs finden. Den speciellen Anlaſs aber gab eine Bitte der Zebedäussöhne, die sich trotz all dieser Belehrungen immer noch mit hochfliegenden Hoffnungen trugen und darum

noch einmal auf das ihm und ihnen selbst bevorstehende Leiden hingewiesen werden mufsten (V. 35—40). An die Verstimmung, die hierüber im Jüngerkreise entstand, knüpft nämlich Marcus eine Spruchreihe der apostolischen Quelle (vgl. Jahrb. 1864, S. 97), welche vom Herrschen und Dienen handelt (vgl. zu 9, 35), und schliefst sie mit einem Spruche, der das Räthsel des Todesleidens Jesu, welches das Hauptthema der Jüngerbelehrungen in diesem Theile bildet, mit einem Worte über seine Bedeutung löst. Unmöglich kann man daher mit Klst. dieses Stück, von dem Theile, welcher die Jüngerbelehrungen enthält, losreifsen und es zur Einleitung des Folgenden machen.

a) Der Todesgang.

Matth. 20, 17—19.	Marc. 10, 32—34.	Luc. 18, 31—34.
V. 17: καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἰεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα [μαθητὰς] κατ' ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς·	V. 32: ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἰεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν,	V. 31: παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰερουσαλήμ, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου·
V. 18: ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν [εἰς θάνατον], V. 19: καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται.	V. 33: ὅτι ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν, V. 34: καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.	V. 32: παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαιχθήσεται καὶ ὑβρισθήσεται καὶ ἐμπτυσθήσεται, V. 33: καὶ μαστιγώσαντες ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται. V. 34: καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν, καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ' αὐτῶν καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα.

V. 32: Die Emendatoren haben das unverstandene *οἱ δὲ* in *καὶ* verwandelt (vgl. zu 6, 50). — **V. 34**: Das Anspeien ist im emendirten Text hinter die Geifselung gestellt, weil man an 15, 15. 19 dachte; eine Umstellung nach Lucas (Myr.) ist ganz unwahrscheinlich, da dort das *ἐμπαίζειν* und *ἐμπτύειν* nicht einmal unmittelbar bei einander steht. Hinter *ἀποκτενοῦσιν* ergänzten die Emendatoren *αὐτόν* aus den Parallelgliedern (vgl. 3, 4) und substituirten wie 9, 31 die *τρίτῃ ἡμέρᾳ* aus den Parallelen.

Mit einer orientirenden Bemerkung (vgl. zu dem *δὲ* 1, 30) leitet Marcus den neuen Abschnitt ein. Beim Antritt einer Wanderung spielte die Scene, mit der die vorige Perikope begann (V. 17); jetzt sollen wir sie (d. h. Jesum und seine Jünger) auf der Wanderung befindlich denken und zwar hinaufgehend nach Jerusalem. Es ist also keineswegs nöthig, mit Klst. *ἦσαν ἀναβαίνοντες* zusammenzunehmen, da der ganze Nachdruck ohnehin auf diesen erläuternden Zusatz fällt. Wenn aber der Evangelist weifs, wohin die Reise ging, so wufsten es doch die Jünger damals noch nicht. Es hatte also keine Verabredung über das neue Reiseziel stattgefunden, sondern Jesus ging wie gewöhnlich ihnen voran, und als sie nun sahen, dafs er die Richtung nach der Hauptstadt einschlug, wurden sie betroffen (V. 24), weil sie von dem Zusammentreffen mit seinen V. 32

Gegnern an ihrem Hauptsitze nur schlimmes befürchten konnten. So schon Klst., der aber ganz unnöthige Schwierigkeiten erhebt wegen der Scheidung des Plural ἦσαν in ὁ Ἰησοῦς und αὐτούς d. h. die Jünger, mit denen Jesus zuletzt verhandelt hat und die wie immer mit ihm in den Plural eingeschlossen gedacht sind. Dagegen kann man bei den Nachfolgenden, die nun mit δέ beiden Theilen gegenübergestellt werden, weder sprachlich noch sachlich an einen Theil der Jünger (Ew. Myr. Vlkm.) denken. Denn abgesehen von der ganz willkürlichen Unterstellung, dafs die Einen betroffen zurückblieben, die Andern aber furchtsam nachfolgten, ist das ἐφοβοῦντο offenbar stärker als das ἐθαμβοῦντο, so dafs man eher das Umgekehrte erwarten würde, und da das ἦν προάγων αὐτούς kein neues Erzählungsmoment ist, bei welchem etwa eine solche Trennung eintreten konnte, sondern eine nähere Beschreibung, wie es bei jenem ἦσαν ἐν τῇ ὁδῷ zuging, so folgt daraus evident, dafs die Jünger als solche und nicht blofs ein Theil von ihnen nachfolgend gedacht sind. Mit Recht hat daher schon Klst. hervorgehoben, dafs die Nachfolgenden, von denen nun die Rede ist, Andere sein müssen, die Jesu und seinen Jüngern nachfolgen, nur dafs er dies durch eine ganz unnöthige Rückübersetzung in die Worte des Petrus sichern zu müssen meint. Dafs aber Jesus auf seinen Wanderungen in Judäa und Peräa wieder von Volkshaufen begleitet zu denken ist, ist durch 10, 1 ein für allemal bevorwortet und wird auch V. 46 vorausgesetzt. Dafs dieselben jetzt zurückblieben, wird nicht gerade gesagt; aber im Gegensatze zu den Jüngern, die wohl über die Richtung, welche Jesus einschlug, betroffen und doch daran gewöhnt waren sich auch da in den Meister zu finden, wo sie ihn nicht verstanden, überfiel die Andern Furcht, als sie ihn einen so verhängnifsvollen Weg antreten sahen. Den entscheidenden Beweis aber für diese Auffassung bildet das Folgende. Denn nicht dafs er jetzt wieder sämmtliche Zwölfe zu sich nahm (Myr.), steht da, was ja auch ein seltsamer Ausdruck wäre, wenn nicht er sich von ihnen, sondern einige Zurückbleibende sich von ihm getrennt hätten, sondern dafs er die auserwählten Zwölfe (vgl. 3, 14) im Gegensatze zu der ihnen begleitenden weiteren Jüngerschaar zu sich nahm (vgl. 5, 40. 9, 2). Das πάλιν bezieht sich also nicht auf das ursprüngliche Zusammensein auf dem Wege (Myr.), geschweige denn auf 9, 35 (Fr. Vlkm.), sondern auf die Absonderung von dem Volke (Klst) oder dem weiteren Jüngerkreise, in der er früher in Galiläa mit ihnen von den Schicksalen des Messias geredet hatte (9, 30. 31. vgl. de W. Bl.). Jetzt aber handelte es sich nicht mehr blofs um solche theoretische Belehrungen, sondern er begann ihnen, was er früher nicht gethan, direct zu sagen, was ihm (bem. das voranstehende αὐτῷ) begegnen sollte. Nicht also auf den Bruch seines früheren Stillschweigens (Myr.), sondern auf die neue Art seiner Belehrungen im Vergleiche mit denen, die er ihnen früher im engsten Kreise ertheilt hatte, geht das ἤρξατο.

V. 33 Das ὅτι rec. deutet an, dafs Marcus die Weissagung Jesu in freier Form ihrem wesentlichen Inhalte nach geben will, und hier drängt sich daher noch stärker wie 8, 31. 9, 31 die Vermuthung auf, dafs dem Evangelisten eine Todesweissagung der apostolischen Quelle vorschwebt, die dann wahrscheinlich gesprochen war, als Jesus seinen Todesgang antrat, und die vielleicht schon Matth. 16, 21 anklingt (bem. auch das ἰδού, das μαστιγοῦν, das auch z. B. Matth. 10, 17. 23, 34 in der Quelle vorkommt, wäh-

rend Marc. 15, 15 φραγελλοῦν schreibt, und das ὁ υἱὸς τ. ανθρ., obwohl man nach V. 32 erwartet, daſs Jesus direct von seiner Person reden werde). Auch hier nämlich spricht es Jesus nun direct aus, was die Jünger nach V. 32 bereits wahrgenommen, daſs er mit ihnen nach Jerusalem hinaufziehe und daſs sich dort das Leidensgeschick des Menschensohnes erfüllen werde, wie die bestimmten Futura im Unterschiede von dem δεῖ 8, 31 und dem Präsens 9, 31 es ausdrücken. Er wird überliefert werden an die Hohenpriester und Schriftgelehrten, d. h. an die oberste geistliche Behörde (8, 31), und diese werden ihn zum Tode verurtheilen und zur Ausführung dieses Todesurtheils den Heiden ausliefern. Während 8, 31 nur die Verwerfung durch die höchsten Autoritäten und 9, 31 die Dahingabe in Feindeshände hervorgehoben war, richtet sich hier die Weissagung bestimmt auf die geschichtlichen Verhältnisse des Endes Jesu: die Auslieferung durch Judas (vgl. 3, 19: παρέδωκεν αὐτόν), das Todesurtheil des Sanhedrin (14, 64), die Uebergabe an Pilatus (15, 1). In dreistufigem Klimax folgen dann die V. 34
Mifshandlungen, die er von den Heiden (bem. den Subjectwechsel wie 9, 18. 20. 26) erdulden wird, und bei denen darum auf die Zeitfolge keine Rücksicht genommen wird: die Verspottung (15, 20), das Anspeien (15, 19), die Geifselung (15, 15). Die Weissagung schliefst wie 8, 31. 9, 31 mit der Tödtung und der Auferstehung am dritten Tage; von der Kreuzesstrafe ist auch hier noch nicht die Rede, da dieselbe durch die Geifselung (Vlkm.) unmöglich angedeutet sein kann. So zieht also Jesus nach Jerusalem hinauf im vollen Bewufstsein dessen, was ihm dort bevorsteht.

Die Einleitung hat Matthäus geschickt vereinfacht und durch κατ' ἰδίαν das παρέλαβεν richtig erklärt, obwohl dasselbe hier, wo von keinem anderen Gefolge die Rede war, seine eigentliche Bedeutung verliert. In der Weissagung hat er nur den Subjectswechsel durch das εἰς mit dem articulirten Inf. vermieden, den Tod näher als Kreuzestod bestimmt und die τρίτη ἡμέρα neben dem hier noch aus Marcus stehen gebliebenen ἀναστήσεται eingeführt (bem. die dem Matthäus fremde Bezeichnung des Sanhedrin durch ἀρχ. καὶ γραμμ.). Lucas läfst die aus der Rede selbst sich ergebende Localangabe fort (obwohl ihm Marc. V. 32 noch 19, 28 vorzuschweben scheint), behält aber das auch bei ihm ganz unmotivirte παραλαβών bei und ersetzt die der Sache nach schon dagewesene Uebergabe (9, 44) und Verurtheilung durch die Hierarchen (9, 22) durch eine allgemeine Reflexion auf die Erfüllung aller Weissagung. So hebt er nur hervor, was dem Menschensohn von den Heiden geschieht, und folgt dabei so genau dem Marcus, daſs er selbst die Verspeiung und Geifselung nennt, die er im Folgenden garnicht erzählt (bem. noch die Vermeidung des Subjectwechsels durch die Passiva in V. 32, das zugesetzte καὶ ὑβρισθήσεται, die nähere Verbindung der Geifselung mit der Todesstrafe und die Einführung der τρίτη ἡμέρα). Er schliefst mit einer Bemerkung über das mangelnde Verständnifs der Jünger, die nur eine Wiederholung von 9, 45 ist und durch die bei Marcus folgende Geschichte, die Lucas ausläfst, sehr nahe gelegt war. Umgekehrt soll nach Br. S. 86 Marcus diese Geschichte als factischen Beleg für das Urtheil des Lucas aufnehmen; aber dann müfste doch erst irgend eine andere Uebereinstimmung mit Lucas nachgewiesen sein, die auf Kenntnifs und Benutzung desselben schliefsen liefse. Allein abgesehen von der Participialform παραλαβών theilt Marcus mit Lucas nur das ἀποκτενοῦσιν (bem. das hinzugefügte αὐτόν bei Lucas) und daſs der Combinator nur von dem bestimmteren σταυρῶσαι des Matthäus zu dem unbestimmten ἀποκτεῖναι des Lucas zurückgegangen sein sollte, ist doch wohl wenig wahrscheinlich.

b) Die Bitte der Zebedäussöhne.

Matth. 20, 20—23.	Marc. 10, 35—40.
V. 20: τότε προσῆλθεν αὐτῷ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς, προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι ἀπ' αὐτοῦ.	V. 35: καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ δύο υἱοὶ Ζεβεδαίου, λέγοντες αὐτῷ· διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσῃς ἡμῖν.
V. 21: ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· τί θέλεις; λέγει αὐτῷ· εἰπὲ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.	V. 36: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τί θέλετέ με ποιήσω ὑμῖν;
	V. 37: οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· δὸς ἡμῖν ἵνα εἷς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου.
V. 22: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; λέγουσιν αὐτῷ· δυνάμεθα.	V. 38: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι;
V. 23: λέγει αὐτοῖς· τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε,	V. 39: οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· δυνάμεθα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε·
τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων, οὐκ ἔστιν ἐμὸν [τοῦτο] δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου.	V. 40: τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται.

V. 35: Das *δύο* kann nicht aus Matthäus eingekommen sein, wo es in ganz anderem Zusammenhange steht, es ward (vgl. schon ℵ und nach ihm Ti.) als überflüssig weggelassen, A läfst sogar wie V. 46 den Artikel vor dem artikellosen Genitiv fort. Das zweite *αὐτῷ* ist als tautologisch weggelassen (Rcpt. nach AMjsc.). — **V. 36**: Die allerdings etwas wunderliche Structurvermischung entfernen CD, indem sie durch Weglassung des *με* den einfachen Conj. delib., ALΔ(Mjsc.), indem sie den Acc. c. Inf. herstellen. L hat noch die richtige Stellung des *με*, das die Rcpt. umstellt (*ποιῆσαί με*). — **V. 37**: Während ℵL (Ti.) im zweiten Parallelgliede das *σου* an gleicher Stelle wie im ersten ergänzen (vgl. zu 3, 4), hat der emendirte Text (A) beide hinter das Wort, wovon es abhängt, gestellt, auch das *εὐωνύμων* aus Matthäus hat schon ℵ, während noch D für das Fehlen des zweiten *σου*, L für *ἀριστερῶν*, und Δ für beides zeugt. Vgl. auch V. 40, wo nur Min. das zweite *μου* haben. — **V. 38**: Der emendirte Text conformirt das *ἤ* nach V. 39 in *καί* (vgl. zu 2, 9) wie **V. 40** nach V. 37 (vgl. zu 1, 9). — **V. 39**: Das vorbereitende *μέν* ist aus Matthäus.

V. 35 Mitten in die eben geschilderte, durch das *ἤρξατο* V. 32 nur nach ihrem Beginn markirte Situation, also in diese Zeit, wo Jesus die Zwölfe über seinen Ausgang belehrte, versetzt uns das Präsens. Aus dem ihn umgebenden Jüngerkreise kommen Jacobus und Johannes, die zwei Söhne Zebedäi, auf ihn zu, ihm etwas zu sagen. Es scheint, als wagen sie es selbst nicht recht mit ihrer Bitte hervorzukommen, am liebsten hätten sie, dafs er ihnen vorher erst die Gewährung zusagte: Meister, wir wünschen, du möchtest (*θέλειν ἵνα* wie 6, 25. 9, 30) uns thun, was irgend wir dich gebeten
V. 36 haben werden (6, 23). Aber Jesus heifst sie ihren bestimmten Wunsch, der im Hinter-
V. 37 grunde ihrer Bitte liegt, nennen: Was wollt ihr von mir, soll ich euch thun[1])? Wenn

[1]) Auch in diesem Gespräch wird Rede und Gegenrede stehend mit *δέ* verknüpft (vgl. zu V. 20), und wiederholt ausdrücklich Jesus namhaft gemacht (V. 38. 39). Auch hier, wo nur der Anlafs zu der folgenden Jüngerunterweisung (V. 41) erzählt werden soll, bemerke die fortgehenden Aoriste und vgl. dazu V. 23. In eigenthümlicher Weise verschlingt sich die Constr. des *θέλειν* mit dem Acc. c. Inf. (7, 24) mit der, wonach der blofse Conj. delib. folgt (vgl. zu 10, 51). Das *ἵνα* nach *δός* (V. 37) ist Umschreibung des Objectssatzes (vgl. zu 9, 30),

sie nun um Verleihung der höchsten Ehrenstellen bitten, so ist klar, dafs sie immer noch auf die Thronbesteigung des Messias hoffen. Wie sie sich auch mit dem Wort von seinem Tode abfanden, aus der Weissagung von seiner ἀνάστασις müssen sie immer noch seine endliche Erhebung zur vollen Königsherrlichkeit herausgehört haben. Im Glanze dieser Herrlichkeit möchten auch sie dann sitzen, einer ihm zur Rechten und einer zur Linken, und so ihm an Ehren und Würden die nächsten sein in seinem Reich. Diese hochfliegenden Wünsche entsprechen ganz dem Charakter der Donnersöhne, wie Jesus die Brüder 3, 17 selbst genannt hatte, und sie gründen sich auf die sonderliche Bevorzugung, die sie schon sonst durch ihn erfahren (5, 37. 9, 2). Den Anspruch auf ihre zukünftige Erfüllung soll er schon jetzt ihnen verleihen, wo — das haben sie mit Recht aus seinen Worten herausgehört — die Katastrophe immer näher heranrückt.

Jesus erwiedert ihnen, sie wüfsten nicht, was sie bitten. Aber er meint nicht, V. 38
dafs ihre Bitte auf unrichtigen Vorstellungen von der (rein geistigen) Natur seines Reiches beruht (de W. Bl.), sondern dafs sie nicht wissen, wie der Weg zur Herrlichkeit für sie wie für ihn nur durch Leiden hindurchgeht. Darum fragt er, ob sie im Stande seien, den Kelch zu trinken, den er (bem. das betonte ἐγώ) zu trinken im Begriffe steht oder (in einem andern Bilde) mit der Taufe getauft zu werden, mit der er jetzt getauft wird. Das Bild vom Becher für das einem zugetheilte Schicksal steht schon im Alten Testamente sehr gewöhnlich von dem Schmerzensloos, das einem zu Theil wird (Jes. 51, 17. Jerem. 49 12), und das Bild vom Untertauchen erinnert vollends unmifsverständlich an die Ströme des Leidens, die einem übers Haupt gehen (Psalm 69, 2. 3. 16. 124, 4). Das zweite Bild mag immerhin eine Reminiscenz an den Ausspruch Luc. 12, 50 sein (Br. S. 86), nur folgt daraus nicht, dafs Marcus das Lucasevangelium kannte, sondern dafs derselbe in der apostolischen Quelle stand. Von einer Leistung ist im ersten Bilde so wenig die Rede, wie im zweiten von einer Umwandlung, die sie über sich ergehen lassen müssen (Klst.), geschweige denn, dafs mit patristischen Auslegern an die Reinigung durch die Bluttaufe zu denken wäre. Schon die V. 39
Brüder verstanden die Bilderrede unstreitig richtig, und es ist nur ein Zeichen, dafs sie kein gemeiner Ehrgeiz trieb, wenn sie im Stande zu sein glauben, für das Höchste, was sie erstreben, auch das Schwerste auf sich zu nehmen. Jesus aber erklärt ihnen, dafs sie diese Bereitschaft werden zu bewähren haben, sie werden dasselbe leiden müssen, das er jetzt zu leiden im Begriffe steht, und es ist nicht abzusehen, warum man hier an ein anderes Leiden denken soll, als an das V. 38 gemeinte (Klst.). Der Unterschied ist nur der, dafs Jesus es dort als Bedingung der Theilnahme an seiner Herrlichkeit nannte, wo es sich darum handelte, ob sie sich fähig fühlen, es über sich zu nehmen, und dafs er hier es ihnen ankündigt als ihr unentrinnbares Jüngertheil. Dafs damit nothwendig ihr Martyrium in den Blick gefafst sei (Vlkm.), ist unrichtig; es ist nur dieselbe Feindschaft der Welt, welche die Jünger wie der Meister in bitterem

da das Verbum ohne Object garnicht bleiben kann, wenn diese Umschreibung auch andeutet, dafs es sich nicht um etwas sofort zu Erlangendes handelt, sondern um etwas, was ihnen einst zu Theil werden soll.

Leiden werden fühlen müssen; ohne damit an sich schon etwas zu erlangen, das ihnen
V. 40 einen Anspruch vor Andern sichert. Denn das Sitzen zu seiner Rechten oder zur Linken d. h. jede Art der Ehren- und Würdestellung zu verleihen, ist seine Sache nicht, sondern sie gebührt denen, welchen sie bereitet ist. Man sieht hierin gewöhnlich mit Unrecht eine Berufung auf ein Reservat Gottes, in welches auch dem Sohne nicht einzugreifen zustehe (vgl. noch Myr.); denn nicht, dafs Gott darüber entscheiden **werde**, ist gesagt, sondern dafs darüber bereits entschieden **ist**. Seine Stellung im Gottesreich ist einem jeden bereitet durch Begabung und Lebensführung; nur weil sie überhaupt nicht nach Gunst oder Verdienst verliehen wird, ist es auch seine Sache nicht, einen Anspruch darauf zu verleihen.

Nach Matthäus war es die Mutter der Zebedäiden, die für ihre Söhne bat. Die Entscheidung über die Ursprünglichkeit auf die Reflexion zu gründen, was die Jünger wagen konnten oder nicht (Myr.), ist gewifs sehr mifslich. Aber wenn doch auch bei Matthäus Jesu Antwort (V. 22) und der Mitjünger Zürnen (V. 24) sich an die Brüder richtet, so ist klar, dafs die Erzählung auf diesen Zug ursprünglich nicht angelegt war, der offenbar, wie 14, 33. 17, 23, den schwersten Vorwurf von den beiden Lieblingsjüngern ablenken soll. Ohnehin kann das schwerfällige *τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου* neben dem *μετὰ τ. υἱῶν αὐτῆς* nur aus Marcus sein, wie in dem auffallend allgemeinen *αἰτοῦσά τι* noch die erste unausgesprochene Bitte Marc. V. 35 durchklingt. Dafs hier die Bitte durch einen Fufsfall unterstützt, das *ἐν τ. δόξῃ σου* durch das dem Matthäus ganz eigenthümliche *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* erläutert, das futur. Präs. durch *μέλλω πίνειν* umschrieben (vgl. zum zweiten Mal in V. 23 das *μου*), das schwierige zweite Bild weggelassen und am Schlusse das *ὑπὸ τοῦ πατρός μου*, das die Ausleger irre geführt hat, (vielleicht auch das *τοῦτο*) hinzugefügt ist, zeigt deutlich den schriftstellerischen Bearbeiter (bem. noch das beliebte *τότε* und *προσῆλθεν* V. 20, das nach V. 23 conformirte *εἰωνύμων* und das umgestellte *σου* V. 21, das *ἀποκριθείς* V. 22, das vorbereitende *μέν* V. 23 und den Wechsel zwischen Aorist und Präsens).

c) Die Unterweisung der Jünger.

Matth. 20, 24—28.	Marc. 10, 41—45.	
V. 24: *καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἠγανάκτησαν περὶ τῶν δύο ἀδελφῶν.*	V. 41: *καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.*	(Luc. 22, 24: *ἐγένετ καὶ φιλονεικία ἐν αὐ τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ ε* μείζων. V. 25: *ὁ δὲ* πεν αὐτοῖς· οἱ βασ τῶν ἐθνῶν κυριεύο αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιά *τες αὐτῶν εὐεργέται* λοῦνται.
V. 25: *ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος αὐτοὺς εἶπεν· οἴδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες* τῶν ἐθνῶν *κατακυριεύουσιν* αὐτῶν *καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.*	V. 42: *καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν* τῶν ἐθνῶν *κατακυριεύουσιν* αὐτῶν *καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.*	
V. 26: οὐχ οὕτως ἐστὶν ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν *μέγας γενέσθαι*, ἔσται ὑμῶν διάκονος,	V. 43: οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ *μέγας γενέσθαι* ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος,	V. 26: ὑμεῖς δὲ οὐχ τως, ἀλλ' ὁ μείζων ὑμῖν *γινέσθω* ὡς ὁ τερος, *καὶ ὁ ἡγούμ* ὡς ὁ διακονῶν.
(Matth. 23, 11: ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος.)		
V. 27: *καὶ ὃς ἂν θέλῃ εἶναι ὑμῶν πρῶτος, ἔσται ὑμῶν δοῦλος·*	V. 44: *καὶ ὃς ἂν θέλῃ ὑμῶν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος.*	V. 27: τίς γὰρ μεί ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ

ℵ. 28: ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

V. 45: καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

κονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν.)

V. 41. 42: Von der sehr umfassenden Conformation nach Matthäus in A ist nur das ὁ δὲ Ἰησοῦς in die Mehrzahl der Majuskeln übergegangen, wenn hier nicht ohne weitere Reflexion auf die Parallele καί in δέ verwandelt (vgl. zu 1, 6) und das Subject vorangestellt ist (vgl. zu 2, 23). — **V. 43**: Das ἔσται ist im emend. Texte (wie bei Matth., vgl. Ti.) den beiden folgenden ἔσται conformirt (vgl. zu 2, 9) und das μέγας, um es mit ἐν ὑμῖν zu verbinden (vgl. zu 2, 3), hinter γενέσθαι gestellt. Die Verwandlung des ἔσται in ἔστω haben ℵCΔ in V. 44 selbst aufgegeben. — **V. 44**: Während der emendirte Text das εἶναι nach V. 43 in γενέσθαι (Ti. nach A Mjsc.) verwandelt, scheinen schon die ältesten Majuskeln das ὑμῶν nach V. 43 in ἐν ὑμῖν conformirt zu haben. Dafs das εἶναι nach Matthäus conformirt sein sollte (Ti.), ist gewifs viel ferner liegend, aber auch das ἐν ὑμῖν stammt nicht aus Matthäus, da dort B gerade ὑμῶν liest, das wie hier nach V. 26 in ἐν ὑμῖν (Ti.) conformirt ist.

Die Unterweisung der Jünger, auf welche es dem Evangelisten in diesem Abschnitt hauptsächlich ankommt, knüpft sich an die Thatsache, dafs die zehn (übrigen Jünger), als sie die Verhandlung Jesu mit den beiden Zebedäiden hörten, anfingen über Jacobus und Johannes zu zürnen (V. 14). Das motivirende ἀκούσαντες zeigt deutlich, dafs sich das ἤρξαντο nicht auf die sofortige Beschwichtigung ihres Unwillens (Myr.) bezieht, sondern darauf, dafs jetzt auch in den anderen sich der gleiche Ehrgeiz zu regen begann, welcher in ihrem Zürnen über das Trachten der beiden Brüder nach den höchsten Ehrenstellen unzweifelhaft zu Tage lag. Darum rief Jesus nun auch sie zu sich, um allen gemeinsam die allgemeine Belehrung zu ertheilen, die Marcus jetzt nach der apostolischen Quelle bringt[1]). (Bem. das nun wieder eintretende λέγει und vgl. dazu V. 23). Ihr wisset, sagt Jesus, dafs die, welche als Herrscher gelten unter den Heiden (gen. part.), sie tyrannisiren und dafs ihre Grofsen (d. h. die, welche unter ihnen als grofs gelten) sie vergewaltigen. Nur dadurch, dafs sie der Andern Willen und Interessen unter ihr Interesse und ihren Willen beugen, wissen sie ihre Würdestellung zur Geltung zu bringen. Nicht also aber ist es unter euch. Das Präsens hebt sehr nachdrücklich hervor, dafs es unter ihnen nicht nur so nicht sein soll, sondern garnicht so sein kann, da ja von weltlicher Herrschaft und äufserem Druck in der Jüngergemeinschaft, die sich nicht in der Form eines weltlichen Reiches constituirt, überall nicht die Rede sein kann. Wohl giebt es auch dort Gröfse und Rang; aber wer irgend danach strebt, grofs zu werden unter euch, der wird (um dies Ziel zu erlangen)

V. 41 V. 42 V. 43

[1]) Es handelt sich hier um die Spruchreihe, mit welcher die Quelle den Rangstreit der Jünger zurückweisen liefs (Luc. 22, 24 — 26) und aus welcher Marc. 9, 35 bereits einen Spruch benutzt hat. Da Matthäus hier sichtlich ganz dem Marcus folgt und die Wiedergabe bei Lucas schwerlich eine wortgetreue ist, wird sich der Wortlaut der Quelle im Einzelnen nicht mehr feststellen lassen. Nur die von Matthäus 23, 11 eingeflochtene Reminiscenz bietet noch einen Anhalt dazu. Sicher scheint nur, dafs Marcus das einfache βασιλεῖς umschreibt, um die Könige als solche zu bezeichnen, die dafür gelten (nicht: sich dünken, wie Fr. erklärt) Herrscher zu sein, weil es hier vor Allem auf ihre anerkannte Würdestellung ankommt, und dafs er die colorirten Composita mit κατα— eingeführt hat, welche die Herrschaft als eine Andere niederdrückende bezeichnen (bem. das der Quelle so eigene οὕτως ἐστίν 10, 43).

V. 44 euer Diener sein, und wer irgend darnach strebt, unter Euch (gen. part.) ein Erster (an Rang) zu sein, der wird Aller Knecht sein. Es liegt in dem steigenden Parallelismus der beiden Verse (vom μέγας zum πρῶτος, vom διάκονος zum δοῦλος, vom ὑμῶν zum πάντων), dafs, je höher Einer steigen will, er desto tiefer sich im Dienen erniedrigen mufs. Es ist ein völliges Mifsverständnifs dieses Ausspruchs, wenn man mit Myr. den Gegensatz des αἰὼν οὗτος und des (jenseitigen) Messiasreiches hineinträgt. Nicht, dafs man durch Dienen hier die Würdestellung dort erlangt, soll gesagt werden, sondern dafs in der Jüngergemeinschaft, welche dem Vorbilde ihres Meisters (V. 45) gemäfs handelt und wandelt, nur das Dienen für etwas Grofses gilt und je selbstverleugnender einer diese Pflicht übt, desto gröfser er dasteht in den Augen der Andern. Diese Gröfse zu erstreben, soll seiner Jünger einziger Ehrgeiz sein.

V. 45 Schon in der apostolischen Quelle wies Jesus hin auf sein eigenes Beispiel und die Form, in der er es Luc. 22, 27 thut, dürfte umsomehr im Wesentlichen ursprünglich sein, als nur sie den Evangelisten bewogen haben kann, dies Redestück in die Geschichte des letzten Mahles zu versetzen. Marcus hat den Gedanken nur principieller formulirt und durch die ihm so beliebte Antithese (vgl. zu 9, 37) erläutert. Denn auch der Menschensohn, d. h. der durch seinen einzigartigen Beruf über Alle erhabene Mensch, ist nicht gekommen, um bedient zu werden und so Sklaven gegenüber eine Willkürherrschaft zu üben wie die heidnischen Herren (V. 42), sondern um dem Wohl und den Interessen Anderer zu dienen, wie seine Jünger thun, die nach der wahren Gröfse streben (V. 43. 44), und zwar mit einer Selbstverleugnung, die bis zur Aufopferung des eigenen Lebens geht. Bei dieser Gelegenheit schliefst nun Marcus einen Ausspruch über die Bedeutung des Todes Jesu an, der einen treffenden Abschlufs dieses Theiles bildet, in welchem ja die Verkündigung von dem Leiden und Tod des Menschensohnes der immer wieder durchklingende Grundton war. Jesus dient den Menschen, indem er seine Seele (in den Tod) dahingiebt als ein Lösegeld anstatt ihrer. Es giebt nämlich ein Verfallensein der (schuldbefleckten) Seele an das Verderben, von welchem sie loszukaufen der Mensch kein Mittel besitzt (8, 37). Darum tritt der Menschensohn für sie ein und leistet ihnen den Dienst, dafs er das Lösegeld an ihrer Statt zahlt. Er thut dies aber, indem er seine (schuldlose und darum dem Tode nicht verfallene) Seele in den Tod dahingiebt und so die Menschenseele aus der Schuld- und Strafverhaftung, welche sie ins Verderben bringt, loskauft. Es ist hier die Vorstellung der Stellvertretung schon durch den Gegensatz des einzigartigen Menschensohnes gegen die vielen (Menschensöhne), bei dem also die dogmatische Frage, ob es alle oder warum nicht alle sind (Myr.), garnicht in Betracht kommt, aufs Klarste ausgeprägt. Der Unschuldige stirbt für die Schuldigen (vgl. 1. Petr. 3, 18), sein Tod ist das Lösegeld, das sie für ihre dem Tode verfallenen Seelen nicht aufzubringen vermochten. Damit ist das Räthsel dieses Todes gelöst.

Das bei Matthäus auffallend wörtlich wiedergegebene Stück zeigt bis auf die Weglassung des wohl in seiner Bedeutung nicht erkannten ἤρξαντο V. 24 und des εἰ

δοκοῦντες, sowie des αὐτῶν nach μεγάλοι V. 25, und bis auf die Verwandlung des καὶ γάρ in ὥσπερ, welches das Dienen Jesu noch stärker als maſsgebendes Beispiel und nicht bloſs als Analogie erscheinen läſst, nur die leichtesten stilistischen Abweichungen. Die im Vorigen nicht genannten Brüder muſsten hier nach V. 20. 21 als solche bezeichnet werden. Im Uebrigen bemerke das δέ statt καί und die Voranstellung des Subjects V. 25, die Verbindung des ἐν ὑμῖν mit μέγας V. 26, und die Conformirung des πάντων in ὑμῶν nach dem Parallelismus V. 27, lauter Varianten, wie sie auch bei den Abschreibern des Marcus vorkommen.

Sechster Theil.

10, 46 — 13, 37.

Dieser Theil führt Jesum, der schon 10, 32 nach Jerusalem aufbrach, in die Hauptstadt selbst und fügt also Alles, was Marcus von dortigen Ereignissen, Kämpfen und Lehrreden zu erzählen weifs, zu einem Gesammtbilde zusammen. Für den Evangelisten aber hat der Theil die besondere Bedeutung, dafs jetzt endlich auch im Volke der messianische Beruf Jesu erkannt wird und dafs er selbst sich vor dem Volk wie vor den Hierarchen offen dazu bekennt. Da aber nach dem vorigen Theil zunächst nur Leiden und Tod für den Messias in Aussicht steht, so schliefst dieser mit der Weissagung seiner glorreichen Wiederkehr.

1. 10, 46—11, 11. Der messianische Triumphzug.

Das Hauptthema dieses Stückes bildet der Einzug in Jerusalem, bei welchem Jesus vom Volk als der Messias begrüfst wird und sich selbst als solcher darstellt. Wenn aber auch die eigentliche Ovation erst am Fufse des Oelberges beginnt, so stellt doch Marcus die ganze Reise des Einzugstages, an welchem Jesus von Jericho heraufzieht, gewissermafsen als einen Triumphzug dar, indem gleich beim Aufbruch er zum ersten Male aus dem Munde des Volkes als Davidsohn begrüfst und von dem geheilten Blinden, der ihn zuerst als solchen bekannt hat, zur Stadt hinauf begleitet wird (10, 46—52). Die Zusammengehörigkeit der beiden Stücke haben schon Klst. und Vlkm. richtig erkannt.

a) Die Blindenheilung bei Jericho.

	Matth. 20, 29—34.	Marc. 10, 46—52.	Luc. 18, 35—43.
	V. 29: καὶ ἐκπο-	V. 46: καὶ ἔρχονται εἰς	V. 35: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ
	ρευομένων αὐτῶν	Ἰεριχώ· καὶ ἐκπορευ-	ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἰε-
(Matth. 9, 27: καὶ πα-	ἀπὸ Ἰεριχὼ ἠκο-	ομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰε-	ριχὼ τυφλός τις ἐκά-
ράγοντι ἐκεῖθεν τῷ	λούθησεν αὐτῷ ὄχ-	ριχὼ καὶ τῶν μαθητῶν	θητο παρὰ τὴν ὁδὸν
Ἰησοῦ ἠκολούθησαν	λος πολύς. V. 30:	αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ	ἐπαιτῶν. V. 36: ἀκού-
[αὐτῷ]	δύο τυφλοὶ	καὶ ἰδοὺ δύο τυφλοὶ	σας δὲ ὄχλου διαπορευο-

κράζοντες καὶ λέγοντες· ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ. V. 28: ἐλθόντι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν προσῆλθον αὐτῷ οἱ τυφλοί, καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; λέγουσιν αὐτῷ· ναί, κύριε.	καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδόν,	μαῖος, τυφλὸς προσαίτης, ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν.	μένου ἐπυνθάνετο τί εἴη τοῦτο. V. 37: ἀπήγγειλαν δὲ αὐτῷ ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος παρέρχεται. V. 38: καὶ ἐβόησεν λέγων· Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με.
	ἀκούσαντες ὅτι Ἰησοῦς παράγει, ἔκραζαν λέγοντες· ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ.	V. 47: καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός ἐστιν, ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν· υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.	
	V. 31: ὁ δὲ ὄχλος ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα σιωπήσωσιν· οἱ δὲ μεῖζον ἔκραξαν λέγοντες· κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ.	V. 48: καὶ ἐπετίμων αὐτῷ πολλοὶ ἵνα σιωπήσῃ· ὁ δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν· υἱὲ Δαυὶδ, ἐλέησόν με.	V. 39: καὶ οἱ προάγοντες ἐπετίμων αὐτῷ ἵνα σιγήσῃ· αὐτὸς δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν· υἱὲ Δαυὶδ, ἐλέησόν με.
	V. 32: καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς ἐφώνησεν αὐτούς	V. 49: καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν. καὶ φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ· θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε.	V. 40: σταθεὶς δὲ Ἰησοῦς ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν.
		V. 50: ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.	ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ ἐπηρώτησεν αὐτόν· V. 41:
	καὶ εἶπεν· τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν; V. 33: λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν. V. 34: σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἥψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν, καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψαν καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ.	V. 51: καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ· ῥαββουνί, ἵνα ἀναβλέψω.	τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ εἶπεν· κύριε, ἵνα ἀναβλέψω· V. 42: καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἀνάβλεψον· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. V. 43: καὶ παραχρῆμα ἀνέβλεψεν καὶ ἠκολούθει αὐτῷ δοξάζων τὸν θεόν. καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ.
V. 29: τότε ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων· κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν. V. 30: καὶ ἀνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί.)		V. 52: καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν, καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ.	

V. 46: Der emendirte Text (D it.) hat *ἔρχεται* wegen des folgenden *αὐτοῦ* (vgl. 5, 1. 8, 22. 9, 14), der andere Zweig (A Mjsc.) streicht den Artikel vor dem artikellosen Genitiv wie V. 35 und bezeichnet dafür den Bartimäus als den bekannten Blinden (*ὁ τυφλός*). Von der Conformation nach Lucas, wonach *προσαίτης* in *ἐπαιτῶν* verwandelt und an den Schluſs gestellt wird (D), haben A Mjsc. (Rcpt.) nur die Stellung und die Participialform aufgenommen. — **V. 47**: Das dem Marcus ganz fremde, aber sonst gebräuchlichere *Ναζωραῖος* (Vlkm. nach ℵAC Mjsc.) stammt wahrscheinlich aus Lucas. — Die ungewöhnliche Stellung des *ἐστιν* in B nach *Ἰησοῦς* dürfte wohl ursprünglich sein. — Der articulirte Nominativ statt des Vocativ (A Mjsc.: *ὁ υἱός*, vgl. D, der den Nominativ aufnimmt, ohne den Artikel hinzuzufügen) rührt wie 15, 18 von den Emendatoren her. Das *υἱέ* kann nicht aus Matthäus sein (Myr. Vlkm.), da auch dort das *υἱέ* in ℵL (vgl. Θ D) Correctur ist und zwar wie das vorausgeschickte *Ἰησοῦ* zeigt, Conformation nach Lucas. Für das *υἱέ* hier zeugt das unanfechtbare *υἱέ* in V. 48. — **V. 49**: Das *εἶπεν αὐτὸν φωνηθῆναι* (AD Mjsc.) ist wohl Reminiscenz an Lucas, wo der Befehl nur in indirecter Rede ertheilt wird. — **V. 50**: Statt des colorirten *ἀναπηδήσας* haben die Emendatoren das einfachere *ἀναστάς* mit Beziehung auf *ἐκάθητο* V. 46. — **V. 51**: Die Emendatoren scheinen sich an dem *αὐτῷ* nach *ἀποκριθεὶς* gestoſsen zu haben, da keine Frage vorangeht und schalten darum ein *λέγει* ein, worüber natürlich das *εἶπεν* fortfiel. Doch ziehen sie auch sonst den Dativ von *ἀποκριθεὶς* zu *λέγει* (vgl. 11, 33. 15, 2). Zur Umstellung des *σοι* vgl. zu 1, 37. — **V. 52**: Die übliche Verwandlung des *καί* in *δέ*, die wie mehrfach schon ℵ theilt (vgl. zu 1, 6), darf nicht verkannt werden, weil Lucas hier das *καί* beibehält. Eine Aenderung des *δέ* nach Lucas in den ältesten Majuskeln (Ti.) hat garkeine Wahrscheinlichkeit.

V. 46 Der neue Hauptabschnitt versetzt die Leser in die letzte Station der 9, 32 begonnenen Reise (bem. das Präsens wie 1, 21). Sie kommen nach Jericho, welche Stadt nur noch eine kleine Tagereise von Jerusalem entfernt ist, und der Aufbruch zu diesem letzten Ziele ist es, welchen das *ἐκπορευομένου* in den Blick faſst. Daſs auſser Jesu nicht nur seine Jünger, sondern auch eine groſse Volksmenge (vgl. zu 15, 41) als mitausziehend erwähnt werden, gründet sich wieder auf 10, 1 und es hat für den Erzähler eine besondere Bedeutung, weil so die ganze Reise dieses Tages sich gleichsam zum Triumphzuge gestaltet und die messianische Volksdemonstration am Schlusse desselben vorbereitet wird. Was aber die Situation für das folgende Ereigniſs herbeiführte, war, daſs dort, wo man aus der Stadt herauskam, ein blinder Bettler seinen Standort hatte, sofern er, wie das *παρά* (vgl. 4, 1. 5, 21) anzudeuten scheint, bald hier bald dort am Wege entlang (der nach der Hauptstadt führte) zu sitzen pflegte. Marcus führt ihn als den Sohn eines gewissen Timäus ein, der als solcher den Namen בַּר טִמְאַי führte. Daſs der Name eben nichts anderes besagt, als was die erste Bezeichnung schon enthielt, ohne daſs dies seinen des Aramäischen unkundigen Lesern ohne weiteres verständlich wäre, ist der einfache Grund, weshalb Marcus die durch denselben bezeichnete Abstammung des Mannes zuerst nennt und dann erst den Namen folgen läſst, aus dem er sie kennt. Die höhere Kritik übt hier wieder ihren Scharfsinn, um diesen Namen als erdichteten darzustellen. Während Strauſs (Leben Jesu, S. 429) ihn aus dem *ἐπετίμων* V. 48 gebildet sein lieſs, stattet Vlkm. seinen symbolischen Heiden mit dem Prädicat des Sohnes eines Unreinen (טָמֵא) aus und bevorzugt dieser Spielerei zu Liebe gegen alle textkritische Raison die Lesart *Βαρτιμέας*, wie nachher das durch den Sin. allein bezeugte *καί* nach *τυφλός* und das *Ναζωραῖος* V. 47. Marcus kennt eben einen blinden Bettler aus Jericho, Namens Bartimäus, der einst von Jesu geheilt war; vielleicht daſs auch die Heilung als bei diesem Aufbruch geschehen, überliefert war. Allein die Details der Heilungsgeschichte entnimmt er im Wesentlichen einer Blindenheilung, welche die apostolische Quelle (wie gewöhnlich ohne nähere Lokalangabe) erzählte (Matth. 9, 27—30 und dazu Jahrb. 1865, S. 335). Was ihn aber gerade auf diese Erzählung führte, ist klar. Wenn das Volk beim Einzuge in Jerusalem Jesum als den gottgesandten Wiederhersteller des Davidischen Königthumes feierte (11, 9. 10), so muſs eben in dieser Zeit die Erkenntniſs seiner Messianität, die früher nur ein Geheimniſs der Jünger war (8, 29), bereits ins Volksbewuſstsein gedrungen sein. Nun rufen aber in jener Erzählung die beiden Blinden Jesum als Sohn Davids an und ein solcher Gruſs soll denn auch gleich am Einzugsmorgen dem zur Königsstadt heraufziehenden Messias entgegentönen.

V. 47 Offenbar hat das Geräusch der nahenden Volksmenge den Blinden veranlaſst, zu fragen, wer es sei, der in so groſser Begleitung heranzieht; denn es heiſst, daſs er hörte, es sei Jesus, der Nazarener (1, 24), und nun laut zu rufen und zu sagen begann: Du Sohn Davids, Jesu, erbarme dich meiner. Genau so lieſs die apostolische Quelle
V. 48 ihre beiden Blinden Jesum anrufen. Hier aber wird die Bedeutung dieser Anrufung noch dadurch gehoben, daſs Marcus schildert, wie Viele ihn bedräuten, er solle schweigen (3, 12. 8, 30); er aber nur um so viel mehr schrie: Du Sohn Davids, erbarme

dich meiner (bem. die Impp.). Gewöhnlich nimmt man an, sie hätten sich nicht wollen im Anhören der Reden, die Jesus unterwegs führte, stören lassen; allein dadurch wird der Zug doch gar zu bedeutungslos. Von der Abwehr einer ungehörigen Belästigung Jesu wie V. 13 kann nicht wohl die Rede sein, da ja das Heilen recht eigentlich zu seinem Berufe gehörte, und warum das Volk ihn von seinem Rufen als einem vergeblichen sollte abbringen wollen (Klst.), ist gar nicht einzusehen, da ja die Massen überall kamen, bei ihm Heilung zu suchen, und sie auch fanden. Es kann daher nur das Geheimniſs seiner Davidsohnschaft sein, das sie nicht vorzeitig ausgesprochen haben wollen, sofern dasselbe seinen Anspruch auf den Thron seines Vaters involvirt. Und nicht, weil sie in ihm bloſs den Mann von Nazareth sehen (Klst.), sondern gerade weil sie bereits im Sinne haben, ihn beim Einzuge in die Hauptstadt zum Könige auszurufen, wollen sie nicht vor der Zeit die Aufmerksamkeit der Feinde auf diesen höchsten Anspruch hinlenken lassen, den der Nazarener jetzt in der Begeisterung des Volkes gewonnen hat. Die Schilderung dieser zum ersten Mal hervorbrechenden und vergeblich zu dämpfen versuchten Begrüſsung Jesu ist für Marcus das Bedeutsamste an diesem Vorspiel des groſsen Ereignisses vom Einzugsabend; aber auch die Erzählung von der Erledigung der Bitte des Blinden konnte natürlich nicht fehlen, wenn der Geheilte ihn als ein lebendiger Zeuge der wunderbaren Helfermacht, welche die Hoffnungen des Volks auf ihn gelenkt hatte, begleiten sollte.

Daſs Matthäus den Auszug aus Jericho erzählt, ohne die Ankunft daselbst erwähnt zu haben, und daſs er die ihm sonst geläufige Formel von der Nachfolge vieler Volksmassen (4, 25. 8, 1. 12, 15. 19, 2) hier wegen des ὄχλος bei Marcus singularisch wendet, ist ein deutliches Zeichen seiner Abhängigkeit von Marcus, aus dem er auch das diesem eigene ἐκπορεύεσθαι (vgl. zu 3, 5) entlehnt. Dagegen ist die Wiederholung des Ἰεριχώ bei der umständlichen Ausdrucksweise des Marcus so wenig auffallend und die ausdrückliche Erwähnung des Volkes so wohl motivirt, daſs darin Klst. S. 349 vergeblich Indicien gegen die Ursprünglichkeit des Marcus sucht. Nun hat aber Matthäus offenbar erkannt, daſs die Darstellung des Marcus sich an die erwähnte Erzählung der apostolischen Quelle anschloſs und daher aus dieser die zwei Blinden und ihre Anrufung restituirt. Denn die Hypothese, daſs Matthäus mit unserm Blinden den von Bethsaida combinire (Hltzm. S. 256 und noch Vlkm.), um letzteren nicht verloren gehen zu lassen, ist doch für einen Evangelisten, der wiederholt von zahlreichen Blindenheilungen berichtet (11, 5. 15, 30. 21, 24), ebenso undenkbar (vgl. auch zu Matth. 8, 28), wie die Erfindung der Harmonisten, daſs er einen beim Ausgang (Marcus) mit einem beim Einzuge in Jericho (Lucas) geheilten addire oder daſs Marcus nur den ihm bekannten nenne. Im Uebrigen sieht Matthäus in der Darstellung des Marcus, der nach seiner Ansicht ungenauer Weise nur einen Blinden genannt hat, eine willkommene Bereicherung der Erzählung von den beiden Blinden, er läſst sie daher wie bei ihm am Wege sitzen (bem. das dem Marcus so eigene παρά), läſst sie hören, daſs Jesus vorbeigeht (bem. das παράγει, in dem wohl noch die Urerzählung nachklingt), läſst sie vom Volke bedroht werden (bem. die Erklärung des πολλοί, das dem Marcus eigenthümliche ἐπιτιμᾶν und das σιωπᾷν, das Matthäus nur aus ihm hat) und ihren Ruf nur immer lauter wiederholen (bem. die conformirten Aoriste, das wiederholte λέγοντες und die Verstärkung der zweiten Anrufung durch das κύριε aus 9, 28). Lucas dagegen folgt ganz dem Marcus, nur daſs er die Erzählung vor den Einzug in Jericho versetzt, weil er nachher die Einkehr bei dem Oberzöllner erzählen will, der Jesum in groſser Volksbegleitung kom-

men sah. Der Name des ihm unbekannten Blinden hat für ihn kein Interesse mehr und er läfst einfach einen Blinden bettelnd am Wege sitzen. Ausführlicher aber erzählt er, was Marcus als selbstverständlich voraussetzt, wie der Blinde beim Hören (bem. das ἀκούσας aus Marc. V. 47) des Volksgeräusches nach der Ursache forscht, obwohl er noch keine begleitende Volksmenge erwähnt hat, weshalb er denn auch das ἐστὶν des Marcus in παρέρχεται verwandeln mufs (bem. das gewöhnlichere Ναζωραῖος, das ἐβόησεν statt κράζειν, das V. 39 noch erhalten ist, wie 9, 38 und die Voranstellung des Ἰησοῦ), und bestimmt die πολλοί des Marcus näher durch οἱ προάγοντες (vgl. Marc. 11, 9), da diese zunächst das Geschrei hören mufsten.

V. 49 In seiner umständlichen Weise erzählt nun Marc. wie Jesus stehen blieb und (den Umstehenden) befahl, den Blinden zu rufen. Wie der Befehl in directer Rede gegeben wird, so wird die Ausführung im engsten Anschlufs an die Befehlsworte berichtet und der Eifer der Rufenden in dem Präs., das die selbst V. 51. 52 in Aoristen verlaufende Erzählung unterbricht, und in dem doppelten Asyndeton geschildert: Fasse Muth (6, 50), stehe auf (2, 9. 11), er ruft dich (bem. das monotone φωνήσατε — φωνοῦσιν — φωνεῖ).

V. 50 Noch farbiger malt er dann die freudige Hast des Blinden, der sein Oberkleid abwirft,

V. 51 um rascher laufen zu können, aufspringt und so zu Jesu kommt. Das Wort aber, das dieser nun an ihn richtet, ist natürlich (was die Abschreiber übersahen) die Antwort auf seine wiederholte Anrufung. Da der blinde Bettler ihn nur um Erbarmen angerufen, und ja auch in seiner Armuth die mitleidige Hülfe Jesu anflehen konnte, so mufs er ihn erst fragen: Was, willst du, soll ich dir thun? Durch den Conj. delib. nach θέλεις erhält dieses die Geltung einer blofsen Parenthese und das voranstehende σοι deutet treffend darauf hin, dafs man bei ihm, dem doppelt Elenden, zweifelhaft sein könne, was er eigentlich begehre. Der Blinde aber mit erneutem Ausdruck seiner respectvollen Verehrung erklärt, dafs er wieder sehend werden möchte. Das ἵνα hängt wie 6, 25. 9, 30. 10, 35 von dem zu ergänzenden θέλω ab, unmöglich aber von ἐλέησόν με (Myr.). Noch ist ihm der Sohn Davids natürlich nichts anderes als der wunderthätige Rabbi, wenn er auch mit dem respectvollen רַבּוֹנִי (statt ῥαββί: 9, 5) ihn als einen hohen Meister anredet; denn was seine Davidische Abkunft in Aussicht stellt, das steht ja noch von der Zukunft zu erwarten. Auch hier schwebt dem Evangelisten offenbar die Erzählung von den zwei Blinden vor, die Jesus auch erst fragt, ob sie denn auch glauben, dafs er sie heilen könne; denn nur darauf kann ja seine Frage, ob er für seine Blindheit oder nur für seine Armuth Hülfe begehrt, hinauswollen, dafs Jesus erkenne,

V. 52 ob er ihm auch die Heilung zutraut. Und wie darum dort Jesus die Heilung vollzieht mit der Erklärung, es solle ihnen geschehen nach ihrem Glauben (vgl. Matth. 8, 13. 15, 28), so antwortet er hier mit der gleichen Erklärung, nur in der Form einer andern, dem Marcus nach 5, 34 wohlbekannten Erzählung aus derselben Quelle (vgl. Matth. 9, 22). Ohne sich aber weiter bei der Art, wie Jesus die Heilung vollzog, aufzuhalten, berichtet Marcus nur, dafs der Blinde sofort, dem V. 51 ausgesprochenen Wunsche gemäfs, sehend ward und lenkt dann wieder in die Schilderung des Zuges nach Jerusalem zurück, um hervorzuheben, wie ihm fortan der Geheilte folgte. Denn wie dieser ihn zuerst als den Davidsohn bekannt hatte, dessen Abstammung ihm den Anspruch auf den Thron seiner Väter verlieh, so begleitet er ihn jetzt als ein lautredender Zeuge der wunderbaren

Helfermacht, welche die Erlösung seines Volkes und die Erfüllung all seiner Hoffnungen zu verbürgen schien.

Beide Parallelen berichten einfacher die Herbeirufung des Blinden (doch bem. das φωνεῖν, das Marcus so häufig, Matthäus nur in Parallelen hat, und das ebenfalls dem Marcus eigene θέλω mit ἵνα und dem bloſsen Conj. bei Matthäus und die ausdrückliche Bezeichnung des Wortes Jesu als Frage bei Lucas) und lassen den Davidsohn gleich mit κύριε anreden. Nachdem Matth. schon V. 33 den Ausdruck aus 9, 30 entlehnt, ergänzt er V. 34 aus 9, 29 die Art der Heilung, worüber das Wort vom Glauben fortfällt, und schlieſst mit dem Ausdruck des Marcus (bem. das εὐθύς und die Conformirung des ἠκολούθησαν). Lucas dagegen bleibt bei dem Worte Jesu, nur daſs er das auch sonst von ihm gemiedene ὕπαγε durch ἀνάβλεψον ersetzt und so zugleich die Art der Heilung (durch Jesu Befehlswort) andeutet. Der Schluſs, in dem sein παραχρῆμα das εὐθύς des Marcus ersetzt, ist doxologisch weiter ausgeführt (vgl. 9, 43). Nach Br. S. 87 folgt Marcus nur im Eingange dem Matthäus, weil bei ihm das Motiv, die Geschichte vor die Stadt zu verlegen, fortfällt. Allein darin, daſs diese Verlegung bei ihm nicht nothwendig, lag doch noch kein Grund, von der Quelle, der er sonst ausschlieſslich folgen soll (Lucas), abzuweichen. Uebrigens hätte er sich auſser dem ἐκπορεύεσθαι auch noch einige andere Vocabeln aus Matthäus zusammengelesen (vgl. ἀκούσας, κράζειν V. 47, σιωπᾷν V. 48, στάς, φωνεῖν V. 49, εὐθύς V. 52).

b) Der Einzug.

Matth. 21, 1—11.	Marc. 11, 1—11.	Luc. 19, 28—40.
		V. 28: καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν, ἀναβαίνων εἰς Ἰεροσόλυμα. V. 29: καὶ ἐγένετο ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών, ἀπέστειλεν δύο τῶν μαθητῶν, V. 30: εἰπών· ὑπάγετε εἰς τὴν κατέναντι κώμην, ἐν ᾗ εἰσπορευόμενοι εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον, ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισεν, καὶ λύσαντες αὐτὸν ἀγάγετε.
V. 1: Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἰεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγὴ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, τότε Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς	V. 1: καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἰεροσόλυμα εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ	
V. 2: λέγων αὐτοῖς· πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εὑρήσετε ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς· λύσαντες ἀγάγετέ μοι.	V. 2: καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον, ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν· λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε.	
V. 3: καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει· εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς.	V. 3: καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε τοῦτο; εἴπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε.	V. 31: καὶ ἐάν τις ὑμᾶς ἐρωτᾷ· διατί λύετε; οὕτως ἐρεῖτε· ὅτι ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει.
V. 4: τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ κτλ. — —	V. 4: καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον [τὸν] πῶλον δεδεμένον πρὸς [τὴν] θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου, καὶ λύουσιν αὐτόν.	V. 32: ἀπελθόντες δὲ οἱ ἀπεσταλμένοι εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς.
	V. 5: καί τινες τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων ἔλεγον αὐτοῖς· τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον;	V. 33: λυόντων δὲ αὐτῶν τὸν πῶλον εἶπαν οἱ κύριοι αὐτοῦ πρὸς αὐτούς· τί λύετε τὸν πῶλον; V. 34: οἱ δὲ εἶπαν· ὅτι ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει.
V. 6: πορευθέντες δὲ οἱ μαθηταὶ καὶ ποιήσαντες καθὼς προσέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. V. 7: ἤγαγον τὴν	V. 6: οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἀφῆκαν αὐτούς.	

ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν.

V. 8: ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ἑαυτῶν τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ, ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον ἐν τῇ ὁδῷ. V. 9: οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. V. 10: καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἱεροσόλυμα — —

(V. 10. 11.)

V. 7: καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν.

V. 8: καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν, ἄλλοι δὲ στιβάδας, κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν.

V. 9: καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον· ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·

V. 10: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

V. 11: καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν· καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψὲ ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.

V. 35: καὶ ἤγαγον αὐτὸν πρ[illegible] τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐπιρίψα[illegible] τες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐ[illegible] τὸν πῶλον ἐπεβίβασαν τὸν [illegible] σοῦν.

V. 36: πορευομένου δὲ αὐτ[illegible] ὑπεστρώννυον τὰ ἱμάτ[illegible] αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ. V. 37: [illegible] γίζοντος δὲ αὐτοῦ ἤδη πρὸς καταβάσει τοῦ ὄρους τῶν ἐλ[illegible] ὧν ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆ[illegible] τῶν μαθητῶν χαίροντες αἰν[illegible] τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ π[illegible] πασῶν ὧν εἶδον δυναμέ[illegible] V. 38: λέγοντες· εὐλογημ[illegible] νος ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλ[illegible] ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν [illegible] ρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑ[illegible] στοις.

(V. 39. 40.)

V. 1: Angesichts des ganz hebräischen *Βηθφαγή* haben die Emendatoren (AMjsc.) die dem Marcus ganz fremde hebräische Namensform *Ἱερουσαλήμ* hergestellt, wie ähnlich B neben dem indeclinabeln *Βηθφαγή* auch *Βηθανία* nicht zu decliniren scheint (vgl. Lucas). An den beiden unverbundenen *εἰς* hat man sich vielfach gestofsen; ℵC stellen durch Einschiebung eines dritten *εἰς* drei erkennbare Parallelglieder her; A schiebt, wie 11, 11 AD, ein *καί* vor *εἰς* ein, das D it. (vgl. Ti. Vlkm.) dadurch gewinnen, dafs sie einfach *καὶ εἰς Βηθαν.* lesen. Da das zweite *εἰς* schwerlich ächt, kann die Weglassung nicht per hom. (Myr.) erklärt werden; bei Lucas, wo der obenerwähnte Anstofs nicht eintritt, hat Niemand geändert. Orig., der auch offenbare Fehler von D theilt (vgl. 1, 27. 4, 16. 6, 5. 45. 7, 24. 8, 35 und öfter), kann für die Aechtheit seiner Lesart nichts beweisen. — Das *τό* statt *τῶν* in B ist wohl mechanische Wiederholung. — **V. 2**: Während DMjsc. das pleonastische *οὔπω* streichen (vgl. zu 1, 44), setzen es ℵC (Ti.) hinter *ἀνθρ.* (wie KΠ vor *ἀνθρ.*), um diesen Genitiv nicht von *οὐδείς*, wozu er gehört, zu trennen (vgl. zu 2, 3) und A verwandelt es nach Lucas in *πώποτε*. Schwerlich hätte B die Stellung nach Lucas conformirt und nicht das Wort selbst. — Das Perf. *κεκάθικεν* (Ti. nach ADMjsc.) ist Verfeinerung wie 1, 38. 3, 26. Dagegen ist das *λύσαντες αὐτὸν ἀγάγετε* wirklich aus Lucas (bem. das in D stehengebliebene *καί*). — **V. 3**: Das *ὅτι* ist aus den Parallelen, dagegen das *πάλιν* sicher nicht aus Mifsverstand zugesetzt (Myr.), sondern, weil man die Worte, wie noch heute viele Ausleger, nach der Matthäusparallele deutete, gestrichen (vgl. 7, 14. 8, 1). Vielleicht ist sogar die Stellung des *αὐτόν* nach *πάλιν* (B) vorzuziehen, da die Voranstellung des Pronominalobjects im emendirten Texte so überaus häufig ist (vgl. zu 1, 37). — **V. 4**: Obwohl das *τόν* vor *πῶλον* schon in B ausgefallen sein könnte, so ist doch die Hinzufügung der Rückweisung auf V. 2 ungleich wahrscheinlicher; noch weniger läfst sich die Weglassung des Artikels vor *θύραν* (Vlkm. nach BLΔ) erklären, wozu B nirgends Neigung zeigt. — **V. 6**: Zu dem *εἶπαν* vgl. zu 6, 40. — Das befehlende *εἶπεν* glossiren die Emendatoren durch *ἐνετείλατο*. — **V. 7**: Der emendirte Text hat nach den Parallelen *ἤγαγον* theils wegen der vorhergehenden Aoriste (vgl. zu 2, 15), weshalb auch AMjsc. mit *καὶ ἐπέβαλον* fortfahren (vgl. D, der *καθίζει* nach *ἐπιβάλλουσιν* conformirt), theils weil sie auch sonst statt des bei Marcus so gebräuchlichen *φέρειν* liebe *ἄγειν* setzen (vgl. zu 8, 23). ℵC haben wohl das *ἄγειν* hereincorrigirt, aber das Präsens bei behalten. — Das *ἐπ' αὐτῷ* ist dem vorhergehenden *αὐτῷ* conformirt (vgl. zu 3, 4). — **V. 8** Die offenbare Glosse aus Matthäus (*ἔκοπτον ἐκ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον εἰς τὴν ὁδό* beginnt in A schon mit dem *ἐν τῇ ὁδῷ* aus Matthäus, während D nun auch das erste *ἔστρωσαν* danach conformirt (bem. wie C nur das *ἔκοπτον* aus dem emendirten Text aufnimmt). **V. 9**: Das *λέγοντες* ist wohl aus Matthäus wie 14, 4. — **V. 10**: Das *ἐν ὀνόματι κυρίου* aus V. 9 wiederholt. — **V. 11**: Das auffallende *ὀψέ* (Ti. nach ℵCLΔ Or.) scheint schon in in das gewöhnliche *ὀψίας* geändert zu sein; doch ist das damit als überflüssig weggefall *τῆς ὥρας* schon in ADMjsc. wieder aus der Grundlage des emendirten Textes restituirt.

In eine neue Station des Weges, auf welchem Jesus in Begleitung des Geheilten (10, 52) und der Volksmenge (10, 46) einherzieht, versetzt uns der Evangelist. Sie nähern sich Jerusalem und zwar zunächst den am Oelberge belegenen Ortschaften Bethphage und Bethania[1]). Die erstere (בֵּית פַּגֵּא Feigenhausen) kommt im Talmud häufig vor und mufs deshalb ein bedeutenderer Ort gewesen sein (vgl. Hug, Einleitung I, S. 17), weshalb es zur Orientirung über die Lage des aufserhalb des Neuen Testamentes nirgends erwähnten Bethanien zuerst genannt wird. Die Localität wird aber so sorgfältig angegeben, weil von hier aus Jesus seine Anstalten zu einem feierlichen Einzuge trifft. Er sendet nämlich zwei von seinen Jüngern in den Flecken, der vor ihnen liegt, also von den beiden V. 1 genannten ihnen der nächste ist. Hiebei an Bethphage zu denken (Myr. Klst.), ist blofse Harmonistik nach Matth. Bei Marcus kann man nur an den zuletzt genannten Ort denken, da gewifs nicht Bethanien um der Bedeutung willen, die es für die letzten Lebenstage Jesu erhielt, hinzugefügt ist (Klst.), sondern vielmehr als der Ort, auf welchen die immer detaillirtere Lokalangabe hinauswill. Auch erscheint Jesus im Folgenden nur dort bekannt genug, um auf ein so unbedingtes Entgegenkommen für seine Bedürfnisse rechnen zu können. Sofort nämlich, wenn sie in den Ort hineinkommen (vgl. 1, 21), werden sie ein Eselsfüllen finden, auf dem noch kein Mensch je safs. Auf diesen Umstand legt der Erzähler besonderes Gewicht, weil zu heiligen Zwecken nur ungebrauchte Thiere benutzt werden durften (Num. 19, 2. Deut. 21, 3). Offenbar schwebt ihm also bereits vor, dafs Jesus darauf als der verheifsene Friedenskönig nach Sachrj. 9, 9 seinen Einzug halten will. Diesen sollen sie lösen und bringen[2]). Die Frage, von der Jesus erwartet, dafs man sie thun wird, geht nach V. 5 wohl nicht dahin, warum sie dies thun, sc. das λύειν (Myr.), sondern lautet einfach: Was thut ihr da? (Vlkm.). Darum sollen sie auch (ohne Causalpartikel) antworten: Der Herr bedarf seiner und sendet es sofort wieder hierher (ὧδε wie 1, 25. 33). Dafs die Ausleger dies unschicklich (de W.) und kleinlich (Myr.) finden, kann gegen diese durch das λύειν und das dem ἔχει correspondirende Präsens nothwendig gemachte

V. 2

V. 3

---

[1]) Das zweite εἰς bestimmt das erste näher wie V. 11, weshalb man nicht mit Klst. ein ἔλθοντες ergänzen darf. Dagegen steht das πρός nicht den beiden εἰς parallel (Vlkm.); denn obwohl ἐγγίζειν mit beiden Präpositionen verbunden wird, so würde der Satz doch den beiden am ihm belegenen Ortschaften voranstehen, wenn es zu ἐγγίζουσιν gehörte und nicht blofs die Lage der Orte bestimmte (zu dem Acc. vgl. 2, 2. 4, 1). Wie die Accusative, so stehen auch die Bezeichnungen mit dem doppelten εἰς. Matthäus läfst es ganz weg (der Accusativ an Jerusalem nach Bethphage kommen (zu εἰς Βηθφαγὴ wird ausgelassen, weil nachher nur von einer zum die Rede ist), obwohl auch hier nach V. 2 das εἰς von der Ansicht vor dem Orte gefafst werden mufs und das doppelte εἰς etwa = εἰς τὸ ὄρος κατέναντι ist, da Bethphage am Oelberge liegt, ἀπέναντι, indem es [illegible] den Raum [illegible] wie Lucas [illegible] nach Jos. Ant. VII, 6, 2 [illegible] er das bei ihm [illegible]

[2]) Zu dem [illegible] der doppelten Negation [illegible] Genauen Haltung [illegible] Herbeibringen [illegible] Gen. 47, 14.

Auffassung (vgl. Vlkm.) nicht entscheiden. Nur ein sehr übel angebrachtes Zartgefül kann daran Anstofs nehmen, dafs der Herr, wenn er über fremdes Eigenthum disponir von Wiederschicken redet, und selbst wenn man zu Gunsten der gangbaren Erklärun das πάλιν streicht und das Futurum liest, bleibt der Ausdruck ungeschickt, da es nac V. 6 heifsen müfste, dafs man das Füllen den Abgesandten Jesu überlassen werde.

V. 4 In seiner umständlichen Weise beginnt nun Marcus zu erzählen, wie die zwei au gesandten Jünger (V. 1) den Befehl Jesu ausrichteten. Dafs sie hingingen und ei Füllen fanden, angebunden an eine Thür, draufsen auf dem (um das Gehöft) herun führenden Wege, ist ein für die Erzählung so bedeutungsloses Detail, dafs es nur au der Erinnerung einer der beiden Boten stammen kann; dafs es aber Marcus mittheil obwohl es theils mehr theils weniger als das Wort Jesu V. 2 enthält, zeigt, wie es ihı eben nicht auf die Bewährung dieses Wortes (Klst.), sondern vielmehr nur auf eine recl anschauliche Schilderung der Scenerie, in welcher das Folgende spielt, ankommt, da ihm dieses also die Hauptsache ist. Darum setzt nun das Präsens ein, das uns di Jünger vergegenwärtigt, wie sie an der bezeichneten Stelle das Füllen lösen und dan in das Imperfect übergeht, welches schildert, wie bei diesem Thun einige der do
V. 5. 6 stehenden zu ihnen sagten: Was macht ihr da, indem (d. h. damit, dafs) ihr das Fülle löst? Bei diesem Anlafs nämlich antworteten die Jünger ihnen, wie es Jesus gesa hatte (V. 3), und jene Frager, die sie offenbar zuerst hatten hindern wollen, liefsen s nun thun, was sie zu thun im Begriff waren. Hierauf also will die Erzählung hinau denn hier wird ausdrücklich auf V. 3 zurückgewiesen. Nicht die Erfüllung einer Vorhe sage wird hervorgehoben, sondern die Art, wie die blofse Verweisung des Herrn a sein Bedürfnifs genügte, um demselben ein williges Entgegenkommen zu garantire Auch hier vor den Thoren Jerusalems also beginnt man ihn wie den König anzusehe dem auf einen blofsen Wink das Eigenthum seiner Unterthanen zur Verfügung steh

Abgesehen von den blofs stilistischen Aenderungen (bem. das τότε Ἰησοῦς, die Aoris zur Vermeidung des Tempuswechsels, das πορεύεσθε statt ὑπάγετε, worin noch das εἰσπο des Marcus nachklingt, die Vereinfachung durch die Participia λέγων und λύσαντες, d für die Thiere passender scheinende ἄγειν mit dem hinzugefügten μοι) hat schon Ma thäus an dem Wiedersenden Anstofs genommen und darum V. 3 ἀποστελεῖ ohne πάλ geschrieben, wie er denn auch die etwas schwerfällig eingeschobene Einrede, die Jesu erwartet, durch das einfache τι beseitigt. Vor Allem aber hat er den heiligen Zwec zu dem Jesus das Thier haben wollte, sofort nach Sach. 9, 9 erläutert (V. 4. 5) un daher denn auch gleich V. 2 zwei Thiere genannt (weshalb αὐτόν wegfallen und V. αὐτῶν, αὐτούς stehen mufste), von denen die Weissagung zu reden schien. Demnac kommt es ihm V. 6 lediglich auf die Ausrichtung des Befehls Jesu an, wodurch die E füllung derselben vorbereitet wird (bem. noch das dem Marcus eigenthümliche κώμ κατέναντι, vgl. mit Matth. 27, 24. 61, wo es ἀπέναντι heifst, εὐθύς und καθώς, das Marc siebenmal hat). Lucas folgt genauer dem Marcus bis auf das sonst so häufig ve miedene ὑπάγειν, das bei Marcus so häufige εἰσπορευόμενοι und das κατέναντι (v Act. 3, 16. 17, 7: ἀπέναντι). In der Herstellung der Aoriste, dem einfachen μαθητ (doch mit Beibehaltung des Genit.), in dem ἄγειν statt φέρειν (doch ἀγάγετε ohne μοι in den Participien λέγων (doch ohne αὐτοῖς) und λύσαντες (doch mit αὐτόν), in dem ἐρεῖ das bei beiden gleich häufig, und dem ὅτι (das bei Matthäus den Objectssatz einführ

bei Lucas causal ist) stimmt er mit Matthäus überein, ohne daſs bei diesen damit verbundenen Abweichungen daraus auf einen gemeinsamen Grundtext geschlossen werden kann. Dagegen hat er den ganzen V. 30 mit einer leichten Aenderung sehr geschickt periodisirt, die doppelte Negation vermieden und doch durch das *πώποτε* noch gesteigert, das *εἰπεῖν* durch *ἐρωτᾷν* näher bestimmt (wie 4, 38, vgl. mit Marc. 1, 30) und darum auch die Frage ausdrücklicher auf den Grund ihres *λύειν* bezogen und dem entsprechend die Antwort noch genauer (*οὕτως*) durch das causale *ὅτι* formulirt. Das anstöſsige Wiedersenden hat er ganz weggelassen. Dagegen verweist er nun statt der Details in Marc. V. 4 darauf, daſs sie es fanden, wie Jesus es ihnen gesagt hatte (bem. das *καθὼς εἶπεν* aus Marc. V. 6) und daſs sie den Fragern antworteten, wie er gesagt hatte (V. 34, vgl. mit V. 31), so daſs er offenbar hervorheben will, wie ein wunderbares Vorherwissen Jesu eingetroffen sei. Bem. noch das periodisirende *ἀπελθόντες* und *λυόντων αὐτῶν*, die Nennung des Subjects (*οἱ ἀπεσταλμένοι*) und des Objects (*αὐτοῖς*) in V. 32, das wiederholte *δέ* statt *καί*, und die Näherbestimmung der Frager, in der der nicht ganz passende Plural noch an Marcus erinnert, und die *κύριοι* einen gewissen Gegensatz zu dem *κύριος* bilden. An eine Combination von Matthäus und Lucas ist bei Marcus schon darum nicht zu denken, weil er auſser der Bezeichnung des Oelbergs aus jenem nur das *ὅτε* V. 1, *εὐθύς* V. 2, *εἴπῃ* V. 3 und den schwieriger gestalteten Schluſs dieses Verses hätte; denn V. 6 kann nicht aus Matthäus entlehnt sein (Br. S. 87), da das *καθὼς εἶπεν* gerade mit Luc. V. 32 übereinstimmt.

An den Moment anknüpfend, wo die Jünger das Eselsfüllen zu Jesu bringen und, V. 7
indem sie ihre Kleider ihm aufbreiten (bem. das ihren Eifer malende *ἐπιβάλλειν*), dasselbe zum Gebrauch für den Meister zurüsten (bem. die Präsentia), erreicht nun Marcus den Höhepunkt dieses Tages, auf dessen Darstellung es ihm vor Allem ankam. Jesus nämlich setzte sich auf das Eselsfüllen, um so als der verheiſsene Friedenskönig in seine Hauptstadt einzuziehen, und Viele aus dem ihm begleitenden *ὄχλος* (10, 46), die V. 8
in ihm den Davidsohn sahen, auf dem die Hoffnung Israels ruhte (wie der Blinde 10, 47. 48), empfingen ihn mit königlichen Ehren (vgl. 2 Reg. 9, 13), indem sie ihre Kleider auf den Weg breiteten oder Laubwerk (*στιβάδες*, eigentlich Streuwerk, das natürlich ebenso aus Zweigen und Laubwerk, wie aus Stroh und Grashalmen bestehen kann), das sie aus den (am Wege liegenden) Ackerhöfen abhieben. Auf festlich geschmücktem Wege soll er einziehen und nun verweilt der Evangelist bei der Schilderung, wie die V. 9
Begeisterung sich der ganzen Volksmasse mittheilt und die Vorangehenden wie die Nachfolgenden ihn mit lautem Jubelruf begleiten. Ein altheiliger Segensgruſs ist es, mit dem sie ihn als den Verheiſsenen begrüſsen. Das הוֹשִׁיעָה נָּא (gieb doch Heil!) aus Psalm 118, 25 wird sofort aus V. 26 (LXX) erläutert: Gesegnet sei, der in Jehova's Namen kommt! Gemeint ist der Eine, in welchem, wie in keinem andern, Jehova selbst zu seinem Volke kommt, die Zeit der Heilsvollendung heraufzuführen. Es geschieht dies aber der Weissagung und der Volkserwartung gemäſs, indem das Reich Davids in aller Herrlichkeit wieder aufgerichtet und von Gott mit der Erfüllung aller Verheiſsungen gesegnet wird. Mit dem Stellvertreter Jehovas kommt dies messianische Reich; daher V. 10
tönt der Ruf der Menge weiter: Gesegnet sei das kommende Reich unseres Vaters David! Damit dieses aber geschehe, erschallt noch einmal der Gebetsruf: Gieb doch Heil in den Himmelshöhen! Damit soll nicht gesagt sein, daſs der Hosiannaruf im Himmel erhört wird (de W. Bl.), sondern daſs der, welcher im Himmel thront, allein

das Heil verleiht, welches in dem wiedererstehenden Reich seines Gesalbten auf Davids Stuhl die Theokratie zur Vollendung führt.

V. 11 So kam Jesus nach Jerusalem und zwar (bem. das epexegetische εἰς wie V. 1) zunächst in den Tempel. Dieser ist also sein eigentliches Ziel; aber nicht, weil er andeuten will, dafs sein Kommen vor Allem Bedeutung habe für das Verhältnifs des Volkes zu seinem Gott (Klst.), sondern weil ihm wie jedem echten Israeliten in der Hauptstadt nichts höher und wichtiger ist als das Heiligthum. Wenn er nun dort sich umherblickend (3, 5) Alles ansieht, so kann Marcus, auch wenn er Jesum während seiner öffentlichen Wirksamkeit zum ersten Male nach Jerusalem kommend denkt, doch unmöglich annehmen, dafs derselbe bis zu seinem Mannesalter nie dorthin gekommen und also jetzt wie ein Neuling sich Alles ansieht. Vielmehr bereitet der Zug nur das Ereignifs des folgenden Tages vor, wie deutlich die Motivirung seiner Rückkehr zeigt. Jesus kann den Tempel nicht betreten, ohne die Mifsbräuche zu beachten, die ihn nachher zum Einschreiten bewegen; aber er giebt dies Einschreiten für heute auf, weil die Stunde schon spät war, und ging hinaus nach Bethanien (V. 1) mit den Zwölfen, wo er während seines Aufenthalts in Jerusalem zu nächtigen pflegte (V. 19).

Beide Parallelen fahren auch hier in Aoristen fort und behalten das ἄγειν bei, aber Matthäus ersetzt das colorirte ἐπιβάλλειν durch den einfachen Ausdruck, Lucas steigert ihn noch (bem. auch das periodisirende Part., das nachdrücklich vorangestellte αὐτῶν und das erläuternde ἐπὶ τὸν πῶλον), Matth. setzt conformirend das Comp. ἐπεκάθισεν und das feierlichere ἐπάνω, Lucas läfst, um den Subjectswechsel zu vermeiden, die Jünger selbst Jesum heraufsetzen. Beim Kleiderausbreiten steigert Matthäus das πολλοί des Marcus und betont das αὐτῶν stärker, Lucas schreibt es den Jüngern zu (bem. das erläuternde πορευομ. αὐτ. und das Compositum), beide schreiben ἐν τῇ ὁδῷ (das aber bei Lucas durch das Compositum bedingt ist), variiren das καί in δέ und gehen früher als Marcus ins schildernde Imperf. über, obgleich an verschiedenen Stellen. Das dunkle στιβάδας hat Matthäus erläutert, Lucas weggelassen, den Jubelruf führen beide mit λέγοντες ein, während aber Matthäus nur den Ausdruck des Marcus (vgl. 10, 32) durch οἱ ὄχλοι — αὐτόν erläutert, hat Lucas ihn mit ausdrücklicher Motivirung frei umschrieben (bem. das τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν aus Marc. V. 1 im Vergleich mit V. 29). Die Worte des Jubelrufs vereinfachen beide, indem sie für die Begrüfsung ein persönliches Object nennen, Matthäus, indem er das Hosianna gleich dem Davidsohn bringen, Lucas, indem er den nahenden König im Namen Jehova's segnen läfst, und das dem Marcus so eigenthümliche aramäische Hosianna nach Luc. 2, 14 erläutert, woran ihn das ἐν τοῖς ὑψίστοις erinnert. Dafs Marcus, der Jesum schon 10, 47. 48 als Davidsohn feiern liefs, hier diese jüdische Messiasbezeichnung vermieden haben sollte (Hilg.), ist ebenso undenkbar, wie dafs er durch das Davidsreich erst den Sinn derselben erläutern wollte (Klst.), oder dafs er den βασιλεύς des Lucas in die βασιλεία verwandelt haben sollte, um den David aus Matthäus anzubringen (Br. S. 87). Auch hat er ja aufser dem πρὸς τὸν Ἰησοῦν und αὐτῶν V. 7 sonst nichts mit Luc. ausschliefslich gemein. Den bedeutungslos erscheinenden Schlufsvers lassen beide Parallelen fort, aber sie ersetzen ihn durch verschiedene Detailzüge und Matthäus V. 10 zeigt noch deutlich eine Reminiscenz an Marc. V. 11 (vgl. auch V. 17). Dafs Marcus eine schriftliche Darstellung verbessern will, welche den Schein erweckt, als habe Jesus gleich nach dem Einzuge seine Wirksamkeit begonnen (Klst), ist eine ebenso willkürliche Unterstellung, wie die, dafs nur die nüchterne Reflexion es ist, welche hier Entschlufs und That trennt (Br. S. 89). Viel-

kann bei Marcus nur die richtige Reflexion maſsgebend gewesen sein, daſs wenn der g am Abend erfolgte, wie seine Darstellung voraussetzt, er mit der offenbar am spielenden Tempelscene (V. 15—18) nicht auf denselben Tag gefallen sein kann.

2. 11, 12—26. Die Gerichtsverkündigung.

Die Zusammengehörigkeit dieses Stückes springt in die Augen, da V. 20. 21 auslich an V. 14 anknüpft; aber gewiſs war es nicht bloſs ihre Zeitstellung, welche vangelisten veranlaſste, die Tempelscene so scheinbar unbequem in die Geschichte em Feigenbaum einzuschalten; er wird vielmehr eine sachliche Beziehung zwischen n in den Blick gefaſst haben[1]).

a) Die Verfluchung des Feigenbaums und die Tempelreinigung.

h. 21, 12—19.	Marc. 11, 12—18.	Luc. 19, 41—48.
ρωὶ δὲ ἐπαναγαγὼν τόλιν ἐπείνασεν.	V. 12: καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπείνασεν.	
εαὶ ἰδὼν συκῆν ἐ τῆς ὁδοῦ ἦλθεν τήν, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ εἰ μὴ μόνον, καὶ λέγει ὐ μηκέτι ἐκ σοῦ γένηται εἰς τὸν καὶ ἐξηράνθη παὶ ἡ συκῆ.)	V. 13: καὶ ἰδὼν συκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα, ἦλθεν εἰ ἄρα τι εὑρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ ἐλθὼν ἐπ' αὐτὴν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα· ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων.	(V. 41—44.)
	V. 14: καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ· μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.	
αὶ εἰσῆλθεν Ἰησ τὸ ἱερὸν τοῦ αὶ ἐξέβαλεν πάνς πωλοῦντας καὶ οντας ἐν τῷ ἱεαὶ τὰς τραπέζας λλυβιστῶν κατέν καὶ τὰς καθῶν πωλούντων ριστεράς, V. 13: γει αὐτοῖς· γέτι· ὁ οἶκός μου ροσευχῆς κληθήὑμεῖς δὲ αὐτὸν σπήλαιον λῃ- (V. 14.)	V. 15: καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν,	V. 45: καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας, V. 46: λέγων αὐτοῖς· γέγραπται· καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς· ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.
	V. 16: καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ,	
	V. 17: καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν.	V. 47: καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ· οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ, V. 48: καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν· ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων.
όντες δὲ οἱ ἀρχιεαὶ οἱ γραμμα- (V. 15—17.) 18. 19 v. s.)	V. 18: καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν· πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.	

1) Ganz ungeschickt trennen Klst. Vlkm. V. 19—25 der Tageseintheilung zu Liebe vom en, während dieselbe doch bei Marcus viel zu wenig hervortritt und viel zu äuſserlicher t, um für die Gliederung seiner Composition maſsgebend zu sein.

V. 13: Die Wortstellung der Emendatoren (AD Mjsc.: *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκ.*) ist offenbare Erleichterung, indem sie das zusammengehörige *καιρ. σύκ.* verbinden will (vgl. zu 2, 3). Ganz unmotivirt ist daher die Erklärung der Wortstellung der ältesten Majuskeln aus einem beigeschriebenen *καιρός* (Myr.). — **V. 14**: Die Voranstellung des *ἐκ σοῦ* (A Mjsc.) soll dies nachdrücklicher hervorheben (vgl. Matthäus). — **V. 15**: Die Auslassung des zweiten *τούς* (DΔ Mjsc.) soll die Verbindung des *ἐν τῷ ἱερῷ* mit beiden Participien erleichtern (vgl. Matthäus). — **V. 17**: Die Emendatoren vermieden die monotone Wiederholung des *καὶ ἔλεγεν* durch das Part. *λέγων*. — Die volle Conformation nach Lucas (*αὐτὸν ἐποιήσατε*) hat nur noch A erhalten, während ℵCD und die meisten Majuskeln nur den Aorist aufnehmen. — **V. 18**: Die Emendatoren vermieden die monotone Wiederholung des *γάρ* durch *ὅτι*. Den Sing. nach dem Collectiv hat B auch 3, 7, und ihm folgt hier nach ACDL die Mehrzahl der Majuskeln.

V. 12 Hatte Jesus am Einzugstage der späten Stunde wegen seinen Beobachtungen im Tempel keine weitere Folge gegeben, so erwarten wir nun, dafs er es am folgenden thun werde, und wirklich beginnt Marcus von diesem folgenden Tage (*τῇ ἐπαύριον* sc. *ἡμέρᾳ*) zu erzählen und stellt diese Zeitbestimmung mit Nachdruck an die Spitze des Satzes. Dennoch erzählt er zunächst etwas, was scheinbar mit jenen Beobachtungen in garkeinem Zusammenhange steht. Als Jesus mit den Zwölfen von Bethanien aus-

V. 13 zog, hungerte er, und da er einen Feigenbaum von ferne (vgl. 5, 6. 8, 3) sah, der Blätter hatte, ging er hin (natürlich um zu untersuchen), ob er unter diesen Umständen (*ἄρα* wie 4, 41) etwas (von Früchten) an ihm finden werde. Da nämlich der Feigenbaum die Früchte ansetzt, ehe die Blätter kommen, konnte Jesus an einem belaubten Baume wohl Frühfeigen, die bei gelindem Wetter frühzeitig gereift waren, zu finden hoffen. Von überwinterten Feigen (Kermusen), die er möglicher Weise an dem Baume finden konnte, kann natürlich nicht die Rede sein, da diese mit der Belaubtheit des Baumes in garkeinem Zusammenhange stehen. Als er nun auf ihn zugekommen war (*ἐπί* wie 6, 53), fand er nichts als Blätter; denn die Jahreszeit war nicht (die) der Feigen. Auch die Boccore (Frühfeige) reift ordentlicher Weise erst im Juni. Viele Ausleger fanden diese Begründung unbegreiflich (vgl. de W. Bl. Br. S 90), und sie ist es, wenn sie den Baum entschuldigen soll; aber diese Absicht kann doch dem Erzähler, der selbst die Verwünschung des Baumes erzählt, ohnehin nicht zugeschrieben werden. Und doch wollten auf eine solche Entschuldigung auch die wortwidrigen Auslegungen hinaus, wonach es kein gutes Feigenjahr (Olsh.) oder noch nicht Feigenerndte (Kuin) gewesen sein soll. Es ist aber ebensowenig abzusehen, wie in dieser Begründung blofs eine Andeutung des symbolischen oder parabolischen Charakters des Ganzen liegen soll (Wzs. S. 92. Vlkm. S. 510). Wird die Thatsache, dafs Jesus keine Feigen fand, als in der Naturordnung begründet dargestellt, so folgt daraus eben nur, dafs das Abnorme an dem Baume nicht der Fruchtmangel war, sondern der Blätterschmuck, der Jesum veranlafst hatte, nach Früchten zu suchen (*εἰ ἄρα τι εὑρ.*). Und wenn es nun heifst, dafs

V. 14 Jesus mit Bezug hierauf (*ἀποκριθείς* wie 9, 5. 10, 24) zum Feigenbaum sprach: „Niemehr in Ewigkeit (3, 29) möge von dir irgend einer (bem. die doppelte Negation wie 1, 44) eine Frucht essen", so trifft diese Verwünschung den Baum nicht wegen seines natürlichen Fruchtmangels, sondern wegen der täuschenden Anomalie, dafs er zu einer Zeit, wo er noch keine Frucht hat, im Blätterschmuck prangt, und so Hoffnungen erweckt, die er nicht befriedigt (vgl. Myr. Klst.). Dafs diese Handlung eine symbolische war, leidet natürlich keinen Zweifel für den, der nicht Jesu oder dem Erzähler eine

baare Absurdität oder Schlimmeres zuschreiben will. Der Feigenbaum wird Jesu zum Symbole Israels, das auch den Schein des Eifers um Gott und sein Gesetz vor sich her trug und doch, als Jesus die natürlichen Früchte solches Eifers suchte, dieselben vermissen liefs. Es mag wohl sein, dafs Jesus auch in der Art, wie man ihn aufnahm, diese Erfahrung machte (vgl. die schöne Ausführung von Klst. S. 225); aber die Art, wie der Erzähler betont, dafs es der Morgen nach jenem Abende war, an dem er den Tempelunfug zuerst beobachtet hatte, läfst zunächst nur die Deutung zu, dafs Marcus an die freche Entweihung des Heiligthums dachte, welche allen vorgeblichen theokratischen Eifer Lügen strafte. Und gewifs sah Jesus auch darin die tiefe innere Unwahrheit der Scheinfrömmigkeit Israels, die sich ihm freilich auch sonst tausendfach enthüllt hatte, und ihretwegen sprach er über den Baum das Fluchwort, das Israel sein Gericht weissagte. Das aus der Erzählung heraustretende Schlufswort (beim. das Imp.) erläutert zur Vorbereitung von V. 20. 21, wie seine Jünger dies Wort (beim. das Fehlen des Objects) hörten, ohne damit eine besondere Bedeutung dieser Geschichte für die Jünger (Klst.) anzudeuten.

Matthäus erzählt diese Geschichte erst nach der Tempelreinigung, weil er, um den unmittelbaren Erfolg des Wortes Jesu recht anschaulich hervortreten zu lassen, gleich die zweite Hälfte (Marc. 10, 20—26) damit verbindet, und weil so die symbolische Beziehung der Handlung auf die Aufdeckung des Tempelgreuels noch deutlicher wird. Dafs umgekehrt Marcus, um das Wunder in seinem allmähligen Verlauf zu analysiren, die Geschichte zertheilt habe (Br. S. 89), ist schon darum undenkbar, weil ja auch bei ihm die Verdorrung da ist (V. 20), ohne dafs irgend etwas von einem allmähligen Verlauf sichtbar wird. Vielmehr zeigt schon das dem Marcus so geläufige πρωί (V. 12), dafs Matth. die beiden Morgenwege (Marc. V. 12. 20) combinirt, wie er Marc. V. 11. 19 bis auf den Wortlaut in V. 17 combinirt hat. Das ἐξ ἔτι τῶν νῦν antizipirt Matthäus aus Marc. V. 15, um die tautologische Darstellungsweise des Marcus (vgl. V. 11: ἔφθασεν ὀψέ Βηθ. V. 12: ἤδη ὥρα Βηθ., zu vermeiden. Die ihm vielleicht schon nachschleppende Motivirung vereinfacht er dahin, dafs Jesus einen einzigen Feigenbaum am Wege sah und deshalb auf ihn zuging, und verwandelt die Verfluchung in eine Weissagung (beim. noch das verstärkende μηκέτι, die Entfernung des selbstlosen γενήσεται, die andere Wendung der doppelten Negation und das dem Marcus eigne εἰς τὸν αἰῶνα). Da der Erfolg sofort eintritt, mufs natürlich die Feigenverfluchung fortfallen. Darum hat diese weissagende symbolische Handlung hier eine andere Wendung über Jerusalem erhalten.

Die Hauptsache aber dieses Abschnitts ist in Jerusalem, wohin jetzt Jesus und V. 18 seine Jünger kommen (wie V. 1). Denn hier beginnt Jesus nochmals er in den Tempel gegangen (in der Erinnerung seiner messianischen Lehrthätigkeit das Einschreiten gegen die ungeeigneten Elemente, das er gestern der ersten Stunde wegen aufgeschoben hatte. Weder auf das ausgetriebene (das noch vor der Heiligung des Ausgetriebenen geschehen sein soll) noch auf die Bedeutung dieser Lehrthätigkeit durch die Lehrerzählung Jesu kann das ἐλθόντος ihn beziehen, das so Kurz die Beziehung auf die Fortsetzung oder Vollendung der Handlung eines anderen nur auf das früher Nachbringgeschehenen unmöglich. In Wirklichkeit mufs auch in Jesu Lehre auf welchem die Synchronismen in Tempelhallen hingewiesen worden und Jerusalem

die Landesmünzen (namentlich der auswärtigen Juden) gegen Agio in die gemünzten Doppeldrachmen umwechselten, in welchen die Tempelabgabe entrichtet werden mufste. Der Verkehr auf diesem Markte, der namentlich bei der Nähe des Passah sehr lebhaft gewesen sein mag, störte nicht nur die Andacht, sondern entweihte mit seinem nothwendigen Gefolge von Feilschen und Uebervortheilen in gröbster Weise das Heiligthum. So begann nun Jesus die Verkäufer und Käufer im Tempel hinauszutreiben. Das nur beim zweiten Particip stehende ἐν τῷ ἱερῷ, das den Gegensatz der heiligen Stätte und des weltlichen Getreibes darin noch einmal hervorhebt, ist natürlich trotz des trennenden Artikels schon beim ersten mit hinzuzudenken. Nachdem der Beginn seines Vorgehens markirt, geht die Erzählung naturgemäfs ins Verbum finitum über und hebt hervor, wie Jesus gleich ihre Standorte beseitigte, indem er Tische und Stühle umstürzte, und ihnen so auch die Wiederkehr verleidete. Nur darum sind die Wechslertische und die Stühle der Taubenverkäufer besonders genannt. Die Verkäufer der andern Opferthiere werden eben dieselben an Stricken auf den Markt geführt und bei denselben gestanden haben, während die letzteren ihre bestimmten Sitze hattten, von denen sie die in Käfigen gehaltenen Tauben feilboten. Dafs Jesus dabei nicht etwa eine Demonstration gegen das gesetzliche Opferwesen (Vlkm.), sondern lediglich gegen die Entweihung des Tempels durch den Marktunfug beabsichtigte, zeigt hinlänglich die

V. 16 Schilderung (bem. das Imp.), wie er auch nicht duldete (1, 34), dafs (vgl. 9, 30) Jemand ein Hausgeräth (3, 27) durch den Tempel hindurchtrug. Man mifsbrauchte also wohl die Tempelvorhöfe zum Durchgang, um sich irgend einen Umweg zu ersparen, und dies zeigte sich eben darin, dafs man, irgend ein Hausgeräth tragend, hindurchging. Willkührlich dachten ältere Ausleger an ein Geräth zu lucrativem Gebrauch, noch willwillkührlicher Vlkm. gar an Opfergeräthe, beidem widerspricht das διενέγκας.

V. 17 Das Wort, wodurch Jesus diesen Act seines heiligen Zorneseifers rechtfertigt, berichtet Marcus nicht als ein unmittelbar mit der Handlung verbundenes, sondern er beschreibt nur, in welcher Weise Jesus bei seinem nun beginnenden Lehren im Tempel sich über jenen Unfug zu den Tempelbesuchern (das αὐτοῖς geht auf die in dem τις V. 16 enthaltene Vorstellung) ausgesprochen habe (bem. die Impp.), ohne dafs dies Wort gerade als der Anfang seiner Lehrrede gedacht ist (Klst.). Er erinnerte nämlich an Jes. 56, 7, dessen Wortlaut er nach den LXX mit dem ὅτι rec. einführt. Steht nicht geschrieben: „Mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Heiden“? Man hat, indem man den kürzeren Text der Parallelen ohne weiteres als ursprünglich voraussetzte, in der vermeintlichen Vervollständigung desselben ein sorgfältigeres Citiren (Fr. de W. Bl.) oder ein heidenfreundliches Interesse des Marcus gesehen (Myr.), wo man nicht gar zugleich von einem neuen Heiligthum redete, das Jesus für alle Völker aufrichtet (Klst. Vlkm.), obwohl es sich doch lediglich um die Jesajasworte handelt. Man vergafs dabei, dafs die Scene im Heidenvorhof spielt, wo Israel mit seinem Opferwesen und dessen Bedürfnissen die Andacht der Heiden störte, die hinaufgezogen waren, um dort anzubeten. Gerade für diese Situation pafst ja aufs Schlagendste das Jesajaswort in seiner vollen Ausdehnung, dasselbe stellt in concreter Lebendigkeit dar, wie gerade diese heilige Stätte ihrem gottgewollten Gebrauch durch profanen Mifsbrauch entfremdet

wird. Aber sie wird zugleich durch sündhaftes Treiben gröblich entheiligt; denn sie haben sie gemacht und machen sie (bem. das Perfectum) zu einer Räuberhöhle. Der starke Ausdruck ist aus Jerem. 7, 11 (LXX) entlehnt und geht auf die bei dem Markttreiben unausbleiblichen Betrügereien und Uebervortheilungen. Von dieser That Jesu V. 18
vernahmen die Hohenpriester und die Schriftgelehrten, d. h. die Glieder der obersten geistlichen Behörde (10, 33). Das wie so häufig, namentlich bei *ἀκούειν*, fehlende Object kann nicht das letzte Wort Jesu sein (V. 17), das sich ja garnicht auf sie bezog und überhaupt kein selbstständiges Moment in der Erzählung bildete, sondern nur sein Einschreiten wider den Tempelunfug, womit er den legitimen Wächtern des Heiligthums vorgriff und ihre bisherige Connivenz gegen die dort üblichen Mifsbräuche verurtheilte. Die Folge davon war, dafs, wie einst die pharisäischen Gesetzeswächter (3, 6), so jetzt die Hierarchen selbst beständig suchten (bem. das Imperf.), wie sie ihn umbringen sollten; denn sie fürchteten ihn als einen, der ihre Autorität durch die seine vernichten werde. Schon hatte das Volk sich sein Einschreiten gefallen lassen und keiner hatte gewagt, gegen die Autorität, die er sich damit beilegte, Einspruch zu erheben. Denn sobald er zu reden begann und seine That rechtfertigte, hatte, wie immer (1, 22. 6, 2), sie Staunen ergriffen über seine Lehrweise, und dieser Eindruck, den sein Lehren auf das Volk machte, liefs die Hierarchen von diesem Emporkömmling für ihre Autorität das Aeufserste befürchten. Damit ist denn ihr Auftreten V. 27 vorbereitet.

Beide Parallelen schliefsen, indem sie Marc. V. 11 und 15 zusammenziehen, die Tempelreinigung gleich an die Einzugsgeschichte an; während aber Matthäus fast wörtlich dem Marcus folgt (bem. nur das *πάντας*, die Verbindung der Partt. unter einen Artikel und die Voranfnahme des *κατέστρεψεν*), behält Lucas zwar das nach Wegfall von Marcus V. 11 nicht mehr motivirte *ἤρξατο* bei (das daher Matthäus besser wegläfst), erwähnt aber nur ganz kurz das Vertreiben der Händler, die ihm zunächst in den folgenden Worte gemeint scheinen. Beide nämlich verbinden das Wort unmittelbar mit der Handlung (worüber denn Marc. V. 16 wegfällt), und fügen das Object *ἐν τῷ ἱερῷ* ein und ohne das scheinbar bedeutungslose *πάλιν* (s. Bem.), aber mit nachdrücklicher Voranstellung des *εἰσῆλθεν*: das Perfectum hat Matthäus in das Praesens, Lucas in den Aorist verwandelt (bem. auch das *καὶ λέγει*, das die gottlose Verkehrung noch schärfer betont). Die Schlufsbemerkung hat Matth. durch ein milderes Kompositum mit *ἐγγ.* mit *ποιεῖ* (bem. den Ausdruck des Marcus, *ἔκραζε*, weil auch einen kaum merklichen Steigerung des ganzen Theils der Erzählung wie der Harmonie eine solche nur dienlich kommt, während Lucas in der Absicht, die Lehren Jesu im Tempel einzuleiten, das von da an bis Marc. V. 27 [illegible] dies umgekehrt: wie Luc. streichen muss (s. 21), streichen Matt. und Luc. den Zug einfach mit den ganzen Stamm aus Lucas [illegible] sich zu einem [illegible] hervorgehenden [illegible] Hinzufügung [illegible] gegen [illegible] Schlufs des [illegible] Schmid [illegible] zurückzugehen [illegible] Abhängigkeit [illegible]

b) Der verdorrte Feigenbaum.

Matth. 21, 20—22.	Marc. 11, 19—26.
(Matth. 21, 17: *καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως εἰς Βηθανίαν* — — V. 18: *πρωὶ δὲ ἐπαναγ.* — — V. 19: — — *καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ.*) V. 20: *καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν λέγοντες· πῶς παραχρῆμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ;*	V. 19: *καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορ[illegible] ε ο ντο ἔξω τῆς πόλεως.* V. 20: *καὶ παραπορευόμενοι πρωὶ εἶσ[illegible] δ τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν.* V. 21: *καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέ[illegible] γ αὐτῷ· ῥαββί, ἴδε ἡ συκῆ ἣν κατηρά[illegible] σ ἐξήρανται.*
V. 21: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·*	V. 22: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει [illegible] αὐ τοῖς· ἔχετε πίστιν θεοῦ.*
(Matth. 17, 20: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν *καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ κἂν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται.* ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, *καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.*)	V. 23: ἀμὴν λέγω ὑμῖν *ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ.* (Luc. 17, 6: *ε[illegible] ἐ χετε πίστιν* ὡς κόκκον σινάπε[illegible] —ως, *ἐλέγετε ἂν τῇ συ καμίνῳ ταύτῃ· ἐκ ριζώθητι καὶ φυ τεύθητι ἐν τῇ [illegible] α λάσσῃ, καὶ ὑ[illegible] πή κουσεν ἂν ὑμῖ[illegible].*)
V. 22: *καὶ πάντα ὅσα ἂν* αἰτήσητε *ἐν τῇ προσ-* (Matth. 7, 7: αἰτεῖτε, καὶ *εὐχῇ πιστεύοντες* δοθήσεται ὑμῖν.) *λήψεσθε.* (Matth. 6, 5: καὶ ὅταν προσεύχησθε — — ἑστῶτες προσεύχεσθαι —)	V. 24: *διὰ τοῦτο* λέγω ὑμῖν, *πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑ μῖν.* (Luc. 11, 9: κἀγὼ ὑμῖν λέ γω, αἰτε[illegible] τε, καὶ δοθήσε[illegible] ται ὑμῖν.)
(Matth. 5, 23: — — κακεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, —) (Matth. 6, 12: καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.)	V. 25: *καὶ ὅταν* στήκετε προσευχόμεν[illegible], ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά *τινος, ἵνα καὶ* ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ *ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.* (Luc. 11, 4: καὶ ἄ[illegible] ἡμῖν *τὰς ἁμαρτ[illegible]* ἡμῶν· *καὶ γὰρ [illegible] τοὶ* ἀφίομεν πα[illegible] ὀφείλοντι ἡμῖν.)
(Matth. 18, 35: οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.)	V. 15: ἐὰν *δὲ* μὴ ἀφῆτε *τοῖς ἀνθρώποις* [*τὰ παραπτώματα αὐτῶν*], *οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.*)	[V. 26: *εἰ δὲ ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε, οὐδὲ* πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφήσει *παραπτώματα ὑμῶν.*]

V. 19: Das *ὅτε* (AD Mjsc.) ist natürlich sprachliche Correctur, da das *ὅταν* als Schreibfehler (Myr.) ganz unbegreiflich wäre. — Das *ἐξεπορεύετο* (Ti. nach ℵCD Mjsc.) ist Correctur von ℵ, der auch V. 20 im Sing. fortfährt (*καὶ παρεπορεύετο*), weil zuletzt von Jesu allein die Rede war und der Plural daher undeutlich schien, vielleicht auch Reminiscenz an V. 11. Eine Conformation nach dem Folgenden (Myr.) wäre für B ganz ohne Analogie. — **V. 20**: Im Gegensatz zu *ὀψέ* V. 19 stellt der emend. Text das *πρωΐ* voran. — **V. 23**: Das *πιστεύσῃ* ist nach den voraufgehenden Aoristen conformirt. Die Emendatoren schrieben *ἃ λέγει* mit Bezug auf den bestimmten Inhalt der Bitte (vgl. 12, 1. 14, 31) und fügten dem entsprechend nach *αὐτῷ* hinzu: *ὃ ἐὰν εἴπῃ*, das zum Eingang des Verses zurücklenkt. Während C nur den ersten Theil der Correctur aufnahm, hat D den Zusatz an Stelle des *ὃ λαλεῖ* eingefügt. — **V. 24**: Im emend. Text entspricht das *ὅσα ἄν* dem *ὃ ἐάν* V. 23 und um dasselbe mit *αἰτεῖσθε* zu verbinden, wird *προσεύχεσθε* ins Part. verwandelt, wie das schwierige *ἐλάβετε* theils in *λαμβάνετε* (A Mjsc.), theils nach Matthäus in *λήψεσθε* (D it.). — **V. 25**: Das *στήκητε* (B, vgl. ℵ: *στῆτε*) scheint alte Correctur zu sein. — **V. 26**: Ob der Vers in den ältesten Codd. per hom. ausgefallen (Myr.) oder als Glosse aus Matth. 6, 15 eingekommen (Ti. Vlkm.), wird sich textkritisch kaum entscheiden lassen. Ersteres läfst sich nicht daraus beweisen, dafs der Spruch nicht wörtlich mit der Matthäusparallele stimmt, aber letzteres auch nicht daraus, dafs er in viel jüngeren Codd. noch weitere Zusätze zeigt. Vgl. aber S. 377 Anm. 1.

Da V. 18 bereits weit über die gegenwärtige Situation hinaus das Verhältnifs der Hierarchen und des Volks zu Jesu in den Blick gefafst war, so kann V. 19 nicht den Abschlufs der vorigen Geschichte bilden, wie schon Klst. treffend erörtert hat; auch wäre für die Erzählung der Thatsache, dafs Jesus nach diesem Ereignifs die Stadt verliefs, das Imperfect. seiner Natur nach, und auch bei Marcus, ganz unerhört. Dasselbe kann nur ausdrücken, dafs sie d. h. Jesus und seine Jünger während dieser Tage zur Stadt hinauszugehen pflegten, so oft es spät ward. Das ὅταν steht, ganz wie 3, 11, c. Ind., weil ja nicht das Eintreten des Spätwerdens zweifelhaft gelassen werden soll, sondern nur wie oft sich für sie dieser Fall wiederholte. Dafs der zweite Tag genau wie der erste (V. 11) schliefst, und wir Jesum am folgenden Morgen (V. 20) auf demselben Wege finden wie V. 12. 13, wird dadurch erklärt, dafs er überhaupt in dieser Zeit in Bethanien zu nächtigen pflegte. Denn gewifs war es der folgende Morgen, an dem sie, abermals am Feigenbaum vorübergehend, denselben von den Wurzeln auf verdorrt sahen. Aber nicht um den Beginn eines neuen Tages zu indiciren, sondern nur um zu motiviren, wie sie dies an dem fern vom Wege ab stehenden (vgl. V. 13) Baume sehen konnten (bem. die absichtliche Stellung des πρωΐ unmittelbar vor εἶδον), wird hervorgehoben, dafs es erst bei der Rückkehr zur Stadt im Morgenlicht (und nicht schon bei der Heimkehr im Abenddunkel) war, wo sie es bemerkten[1]). Man spürt den Gewährsmann des Erzählers, wenn es gerade von Petrus heifst, dafs er sich an die Verwünschung erinnerte, welche die Jünger nach V. 14 angehört hatten, und nun zu ihm spricht: Rabbi (9, 5), siehe, der Feigenbaum, den Du verflucht hast, ist verdorrt. Es ist ein Ausruf der Verwunderung darüber, dafs der Erfolg seinem Fluchwort so unmittelbar gefolgt ist. Wenn aber Klst. meint, Marcus hebe im Folgenden nur Einzelnes aus einem längeren Gespräche hervor, so ist das einfach gegen die Darstellung des Evangelisten, welcher das folgende Wort ausdrücklich als Antwort auf jenen verwunderten Ausruf bezeichnet. Und eine solche liegt wirklich in der Ermahnung zum Gottvertrauen (θεοῦ: gen. obj.), sofern dieselbe die Erklärung involvirt, dafs er jene Verwünschung in der festen Zuversicht ausgesprochen habe, Gott werde seinen Wunsch gewähren und sofern Jesus die augenscheinliche Bewährung derselben nur für eine Ermahnung zu gleicher Zuversicht verwerthet.

V. 19

V. 20

V. 21

V. 22

Erst Matthäus hat, indem er καταλιπὼν αὐτούς einschaltet, das Imperfectum in den Aorist, den Plural in den Singular verwandelt, aus Marc. V. 19 den Abschlufs der vorigen Geschichte gemacht (bem. das ἐξῆλθεν εἰς Βηθ. aus Marc. V. 11, weil dies bei Matth. die erste Rückkehr nach Bethanien ist, und das dem Marc. auch 8, 23. 14, 68 eigenthümliche ἔξω nach dem Compositum). Das aus Marcus entlehnte πρωΐ hat nun bei Matth. seine Bedeutung verloren, und da bei ihm (vgl. S. 371) das Verdorren gleich nach dem Worte Jesu eintritt, so sehen es die Jünger gleich (bem. das ἰδόντες V. 20) und der auch bei Marcus an alle Jünger gerichteten Antwort Jesu (bem. δέ statt καί) wird nun ihre

[1]) Es erhellt hieraus, dafs man nicht mit Klst. Vlkm. die Darstellung des Marcus nach einzelnen Tagen eintheilen kann. Das τῇ ἐπαύριον in V. 12 hat lediglich pragmatische Bedeutung, indem es die Beziehung von V. 14. 15 auf V. 11 vermittelt, hier aber steht nicht einmal ein solches, und wenn es nicht in der Natur der Sache läge, dafs die Jünger gleich beim ersten Morgengange den Erfolg der Verwünschung bemerkten, so könnte nach der ganz allgemeinen Bemerkung in V. 19 auch jeder spätere Morgen gemeint sein.

directe Frage voraufgeschickt, wie dies sofort (auf sein Wort) geschehen ist (bem. den Aorist statt des Perfectum). Dieselbe ist aber, ganz der Darstellung des Marcus entsprechend, ausdrücklich als eine verwunderte (ἐθαύμασαν) bezeichnet und ihrer directen Form wegen wird statt der indirect in der Ermahnung liegenden Antwort gleich direct auf die Wundermacht des Gottvertrauens verwiesen.

V. 23 Diese Ermahnung nun unterstützt Jesus durch eine feierliche Hinweisung auf die wunderbare Macht des Gottvertrauens. Wahrlich ich sage euch, wer irgend zu diesem Berge gesprochen haben wird: Hebe dich fort und wirf dich ins Meer, und (dabei) in seinem Herzen nicht gezweifelt, sondern glaubt, dafs was er redet geschieht, dem wird es zu Theil werden[1]). Wer also in derselben Zuversicht wie Jesus ein Wort spricht, und wenn es auch etwas (menschlich angesehen) Unmögliches verlangt, dem kann der Erfolg nicht fehlen. Es ist das Geheimnifs der fides mirifica, das Jesus damit andeutet; auf ihr

V. 24 beruht sein, wie seiner Jünger Wunderthun. Auf Grund dieser allgemeinen Wahrheit kehrt nun Jesus zu der Ermahnung des V. 22 zurück, nur dafs er jetzt bestimmter hervortreten läfst, wie diese Glaubenszuversicht auf der Gewifsheit der Gebetserhörung ruht. Darum sage ich euch: Alles, was ihr erbetet und so (d. h. von Gott) erbittet, glaubet, dafs ihr (es) empfangen habt und es wird euch zu Theil werden. Der Aorist involvirt die Plerophorie des Glaubens, welcher weifs, dafs in dem Augenblicke, wo er bittet, er auch von Gott empfängt. In Gottes Rathschlusse hat er es bereits empfangen (Myr.), wenn auch die thatsächliche Verleihung sich erst in der Folge verwirklicht (ἔσται)[2]).

---

[1]) Das αὐτῷ nimmt den durch den Relativsatz umschriebenen, nachdrücklich vorangestellten Nom. abs. auf und reiht ihn in die Construction ein. Auch der Tempuswechsel ist sehr lebensvoll. Das einzelne Wort mufs ohne jede Spur eines Zweifels (bem. das μή) auch in der verborgensten Tiefe des Herzens gesprochen sein, aber das Wesen des Glaubens, in dem es gesprochen wird, besteht darin, dafs man glaubt, das Eintreten hänge eben nur von unserem zuversichtlichen Sprechen (λαλεῖν, nicht λέγειν) ab. Dafs die hier zu Grunde liegende Gnome in der apostolischen Quelle stand, zeigt die Uebereinstimmung von Matth. 17, 20 mit Luc. 17, 6. Dort war hervorgehoben, dafs überall, wo auch nur ein Minimum (vgl. das Bild vom Senfkorn Luc. 13, 19) wirklichen Glaubens vorhanden sei, dem Worte der Erfolg entsprechen müsse; Marcus hat in seiner antithetischen Weise den Charakter dieses wahren d. h. zweifellosen, Alles für möglich achtenden Glaubens näher beschrieben. Dort war der auch sonst gangbare sprüchwörtliche Ausdruck vom Bergeversetzen für das Bewirken scheinbar unmöglicher Erfolge gewählt, Marcus hat dies Bild in seiner concret-plastischen Weise näher durchgeführt, indem er das μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ in seine einzelnen Momente zerlegt und näher bestimmt. Luc., der wahrscheinlich in Reminiscenz an unsere Stelle von einem Maulbeerfeigenbaum redet, hat dies nachgebildet, während Matth. 21, 21 eine ausdrückliche Beziehung auf den vorliegenden Fall einflicht (οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε) und den ganzen Spruch auf die Jünger applicirt (vgl. die 2. pers. plur.), um ihre Frage direct zu beantworten. Klst. S. 350 findet freilich gerade in dieser Beziehung ein Zeichen des Ursprünglichen und läfst erst Marc. den Spruch verallgemeinern und ihm durch V. 22 das richtige Verständnifs sichern. Aber Matth. 17, 20 zeigt deutlich, dafs die gnomologische Form die ursprüngliche ist und dafs Matth., wenn er hier den Spruch wiederholt, von seiner zweiten Quelle abhängig ist. Der Beantwortung des πῶς entspricht es, dafs die Bedingung des Glaubens vorantritt, wie in der apostolischen Quelle, aber durch die Antithese des Marcus näher bestimmt, das τῷ ὄρει τούτῳ tritt im Gegensatz zu τὸ τῆς συκῆς vor εἴπητε und in dem γενήσεται klingt noch das γίνεται des Marcus an (bem. auch das ἄρθ. κ. βλήθ. εἰς τ. θάλ.).

[2]) Klst. verschiebt den Gedanken, wenn er sagt, man solle glauben, Alles lediglich von Gott empfangen zu haben. Auch hier steht, wie V. 23, ein Nom. abs. mit Nachdruck voran, der grammatisch zu ἐλάβετε als Object, zu ἔσται als Subject zu ergänzen ist; denn dafs Alles (auch das scheinbar Unmögliche) dem gläubig betenden zu Theil wird, folgt eben aus V. 23. Zu Grunde liegt die Verheifsung der Gebetserhörung Matth. 7, 7 = Luc. 11, 9, aus welcher Stelle wohl noch das feierliche λέγω ὑμῖν nachklingt, nur dafs Marcus die Ausnahmslosig-

In überaus sinnvoller Weise knüpft Marcus hieran noch eine Reminiscenz an andere V. 25
Sprüche der apost. Quelle an. Der Wunsch, den Jesus in zuversichtlichem Gottvertrauen ausgesprochen, war eine Verwünschung gewesen. Aber daraus folgt nicht, daſs man über den, der einem Uebles gethan, ein Fluchwort sprechen dürfe, und auf seine Erfüllung trauen, weil Gott den (fluchenden) Sünder nicht hört und die Vergebung der Sünden, durch welche die Uebertretungen von uns genommen werden und so die Erhörung unserer Gebete ermöglicht wird, nur eintreten kann, wenn wir dem Nächsten vergeben. Dies ist der einfache Sinn, in welchem sich die folgenden Worte anschlieſsen (vgl. Myr. Vlkm.), während die Beziehung auf Israels Bekehrung, die Klst. bei Marcus selbst „einigermaſsen verwischt" findet, ganz fern liegt. Wenn ihr betend dasteht (vor Gottes Angesicht, vgl. 1. Sam. 1, 26 und Matth. 6, 5), so vergebet, falls ihr etwas wider einen habt (vgl. Matth. 5, 23), d. h. einen Groll gegen einen, der euch beleidigt hat, im Herzen tragt, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Uebertretungen vergebe. Da die Sündenvergebung nur den Reichsgenossen, denen Gott, der im Himmel thront, ihr sie liebender Vater ist, zu Theil werden kann, so gilt es, sich als solchen zu bewähren durch das eigne Vergeben, damit man selbst Vergebung empfange und so, vor Gott V. 26
wohlgefällig geworden, der Gebetserhörung gewiſs sein könne. Die Antithese drückt denselben Gedanken nur negativ aus, indem sie von der Folge des Nichtvergebens redet[1]).

8. 11, 27—12, 12. Jesus und die Hierarchen.

Der bereits durch V. 18 vorbereitete Abschnitt zeigt uns Jesus im Kampfe mit der Hierarchie, mit der er hier in der Hauptstadt zum ersten Male zusammentrifft, und deren Verhalten zu ihm ja schon wegen der Vorbereitung der Erfüllung von 8, 31. 10, 33 nothwendig näher geschildert werden muſs[2]). Er enthält einen Angriff der Hierarchen (11, 27—33), den Jesus vereitelt, um dann zum Angriff auf sie vorzugehen (12, 1—12).

---

keit (*πάντα ὅσα*), die Bedingung des Glaubens und die unmittelbare Erhörung bei Gott noch stärker hervorhebt. Auch diesen Spruch bringt Matthäus hier noch einmal nach Marcus. Nur der Eingang muſste fortbleiben, da er schon den vorigen Spruch auf die Jünger applicirt hat, das *ὅσα* wird durch *ἄν* verstärkt, das *προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε* erklärend umschrieben, und durch *πιστεύοντες λήψεσθε* der Nom. abs. und das kühne *ἐλάβετε* entfernt. Dagegen hat er die folgenden Sprüche, die er bereits wiederholt gebracht, weggelassen, weil er wohl ihren Zusammenhang mit der Geschichte vom Feigenbaum nicht mehr erkannte.

[1]) Das *οὐκ ἀφίετε* bildet einen Begriff, daher die objective Negation, während in den Matthäusparallelen die subjective zu *ἐάν* gehört. Die Ermahnung zum Vergeben, damit man Vergebung empfange, ist nur die Consequenz davon, daſs Jesus um Vergebung bitten lehrte, wie auch wir vergeben haben. Der sonst dem Marcus fremde Ausdruck *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* zeigt deutlich, daſs ihm hier die Ausdrucksweise der apostolischen Quelle vorschwebt, aber nicht Matth. 6, 14. 15, das in dieser Form schwerlich jener Quelle angehörte, sondern Matth. 18, 35 (vgl. Jahrb. 1864, S. 106), woraus er in seiner Weise die negative Antithese zu dem aus Matth. 6, 12 = Luc. 11, 4 gefolgerten V. 25 bildete. Dann dürfte vielmehr Matth. 6, 14. 15 eine Reminiscenz an unsere Stelle sein und damit wäre auch die Aechtheit von V. 26 entschieden. Eigenthümlich genug ist, daſs das (paulinische) *παραπτώματα* in den Evangelien nur in diesen beiden Parallelen vorkommt.

[2]) Wenn Klst. S. 265. 350 behauptet, daſs die folgenden Reden, wie schon 11, 12—26, dem Plane des Marcus eigentlich fern liegen, so kann dies natürlich zunächst nur das Präjudiz erwecken, daſs er diesen Plan unrichtig gefaſst hat.

a) Die Vollmachtsfrage.

Matth. 21, 23—27.	Marc. 11, 27—33.	Luc. 20, 1—8.
V. 23: καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν, προσῆλθον αὐτῷ διδάσκοντι οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ λέγοντες· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην;	V. 27: καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι, V. 28: καὶ ἔλεγον αὐτῷ· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; ἢ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῇς;	V. 1: καὶ ἐγενέτο ἐν μιᾷ τ[illegible]ν ἡμερῶν διδάσκοντος αὐτ[illegible]ῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ [illegible]αὶ εὐαγγελιζομένου ἐπέστη[illegible]αν οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ γρα[illegible]ματεῖς σὺν τοῖς πρ[illegible]σβυτέροις, V. 2: καὶ [illegible]παν λέγοντες πρὸς αὐτ[illegible]ν· εἰπον ἡμῖν ἐν ποίᾳ ἐξ[illegible]ουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ἢ [illegible]ἐστιν ὁ δούς σοι τὴν ἐξ[illegible]ουσίαν ταύτην; V. 3 ὁ ἀ[illegible]ποκριθεὶς δὲ εἶπεν π[illegible]ὸς αὐτούς· ἐρωτήσω ὑμ[illegible]ᾶς κἀγὼ λόγον, καὶ εἴπ[illegible]ατέ μοι·
V. 24: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον ἕνα, ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι, κἀγὼ ὑμῖν ἐρῶ ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ·	V. 29: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἐπερωτήσω [κἀγὼ] ὑμᾶς ἕνα λόγον, καὶ ἀποκρίθητέ μοι, καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ·	
V. 25: τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων; οἱ δὲ διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς λέγοντες·	V. 30: τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; ἀποκρίθητέ μοι.	V. 4: τὸ βάπτισμα Ἰ[illegible]άννου ἐξ οὐρανοῦ ἦ[illegible]ν ἐξ ἀνθρώπων;
V. 26: ἐὰν εἴπωμεν· ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ ἡμῖν· διατί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; ἐὰν δὲ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων, φοβούμεθα τὸν ὄχλον· πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην.	V. 31: καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες· ἐὰν εἴπωμεν· ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ· διατί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; V. 32: ἀλλὰ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων; ἐφοβοῦντο τὸν λαόν· ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.	V. 5: οἱ δὲ συνελογίσα[illegible]ντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγον[illegible]τες ὅτι ἐὰν εἴπωμεν· ἐξ [illegible]ρανοῦ, ἐρεῖ· διατί ο[illegible]ὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; V. [illegible]6 ἐὰν δὲ εἴπωμεν· ἐξ ἀ[illegible]νθρώπων, ὁ λαὸς ἅπ[illegible]ας καταλιθάσει ἡμᾶς· πεπε[illegible]ισμένος γάρ ἐστιν Ἰωάνν[illegible]ην προφήτην εἶναι. V. [illegible]7 καὶ ἀπεκρίθησαν μὴ [illegible]δέναι πόθεν. V. 8: καὶ [illegible]ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ο[illegible]ὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν [illegible]ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦ[illegible]τα ποιῶ.
V. 27: καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ εἶπον· οὐκ οἴδαμεν. ἔφη αὐτοῖς καὶ αὐτός· οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.	V. 33: καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγουσιν· οὐκ οἴδαμεν. καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.	

V. 28: Das λέγουσιν ist nach ἔρχονται conformirt (vgl. zu 2, 15), um das Imp. zu entfernen (vgl. zu 1, 18). Die mit beiden Parallelen übereinstimmende Stellung des τὴν ἐξουσ. ταύτην in den ältesten Majuskeln ist schwerlich aus Matthäus (Ti.), nach welchem vielmehr der emendirte Text (AMjsc.) das καί statt ἤ conformirt, sondern es ist gerade bei Marcus des Nachdrucks wegen vorangestellt, weil so zugleich das ἵνα sich unmittelbar mit dem Verbum verband. — **V. 29**: Zu dem hinzugefügten ἀποκριθείς, das V. 33 von den Emendatoren ohne den Vorgang der Parallelen hinzugefügt wird, vgl. 5, 9. — Das κἀγὼ kann leicht in B (vgl. CLΔTi.) nach ἐπερωτήσω ausgefallen sein, wenn es, wie jetzt noch in A, ursprünglich vor ὑμᾶς stand, und ist dann nur in ℵD mit den Parallelen hinter dasselbe gestellt. — **V. 30**: Bem. wie L das ἦν fortläfst mit ℵC, obwohl diese Fortlassung nur durch das in letzteren Codd. aus Matth. aufgenommene πόθεν ἦν motivirt ist. — **V. 31**: Das Δι— von διελογίζ. mufs schon im ältesten Texte nach καί ausgefallen und von B richtig, von ℵ falsch (προσελογίζ.) restituirt sein, ebenso das οὖν nach οὐκ, da im emendirten Texte sonst solche Auslassungen garnicht vorkommen. — **V. 32**: Das ὄχλον der ältesten Codd. scheint aus Matthäus zu sein; ℵ hat hier noch weiter nach Matthäus conformirt: πάντες (CD) γὰρ εἶχον ὡς προφήτην. Der emendirte Text hat nur die Wortstellung vereinfacht (ὅτι ὄντως). — **V. 33**: Zu der Umstellung des τῷ Ἰησοῦ vgl. zu 10, 51.

V. 27 Wiederum kommt Jesus mit seinen Jüngern nach Jerusalem. Obwohl es seit V. 1 schon das dritte Mal ist, dafs er die Stadt betritt, weist das πάλιν doch absichtlich auf

V. 15 zurück, weil das jetzt zu erzählende an das damalige Auftreten Jesu im Tempel anknüpft. Es kommen nämlich, während er im Tempel wandelt (bem. den gen. abs. wie 10, 17), die Hierarchen zu ihm (bem. die feierliche Formel wie 8, 31, weil es sich um ein officielles Auftreten des Sanhedrin handelt), um ihn wegen desselben zur Rede zu stellen. Denn da das einfache περιπατεῖν nicht besagen kann, dafs er sich dort als Herr im Hause gerirt (Klst.), so kann auch in ihm nicht der Grund ihrer Interpellation liegen. Vielmehr deutet es ausdrücklich an, dafs er dort noch nichts unternommen hatte, was irgend ihnen Anstofs geben konnte und weist also auf einen früheren Anlafs zurück, und da V. 18 ausdrücklich bevorwortet war, dafs sein Einschreiten gegen den Tempelunfug sie um ihre Autorität besorgt gemacht hatte, so kann nur dieses es sein, was sie jetzt gegen ihn aufzutreten veranlafst. In welcher Weise sie dies aber versuchen, schildert das Imperfectum. Sie richten an ihn die Frage, in welcherlei Vollmacht er V. 28
jenen Eingriff in die Tempelpolizei gewagt habe. Der Plural ταῦτα scheint allerdings vorauszusetzen, dafs dieser letzte Uebergriff nur einer unter vielen ähnlichen sei, deren er sich schuldig gemacht habe, ohne dafs man deshalb aber denselben auf seine ganze Wirksamkeit in Jerusalem (Bl.) beziehen darf. Jeder, der eine Autorität in Anspruch nimmt, mufs doch eine Vollmacht dazu aufzuweisen haben, und deshalb wollen sie wissen, welcher Art die sei, die er habe oder zu haben glaube, ob etwa die prophetische oder messianische oder was sonst für eine, damit sie prüfen können, ob die Autorität, die er in der Tempelreinigung beanspruchte habe, innerhalb der Grenzen derselben liege. Daran erst schliefst sich die zweite Frage, deren ἤ nicht eine Selbstcorrectur involvirt (Klst.), sondern für den Fall, dafs Jesus es ablehnen sollte, sich in eine bestimmte Kategorie anerkannter Autoritäten zu stellen, wenigstens eine Auskunft darüber provocirt, wer ihm die nun einmal von ihm in seinem Verhalten beanspruchte Vollmacht gegeben habe, d. h. ob sie menschlichen oder göttlichen Ursprungs sei. Das ἵνα kann nur Umschreibung des reinen Inf. epexeg. sein, wie er 2, 10. 3, 15 auf ἐξουσία folgt, und nicht die Absicht der Vollmachtertheilung ausdrücken (Myr.).

Da Matthäus nach der Tempelreinigung von einem Heilen (21, 14), Lucas von einem Lehren Jesu im Tempel erzählt hat (19, 47), so können beide natürlich nicht mehr die Vollmachtsfrage einfach auf jene beziehen, sondern substituiren das zunächstliegende Lehren Jesu, das Lucas näher als Verkündigung der frohen Botschaft bestimmt. Während aber Lucas demgemäfs einfach an 19, 47 anknüpft (καὶ ἐγίνετο ἐν μιᾷ τ. ἡμ.), läfst Matthäus nur den nach V. 18 (ἐπαναγ. εἰς τὴν πόλιν) unnöthig gewordenen Eingang weg, obwohl in dem ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν noch der gen. abs. des Marcus nachklingt. Während dann jeder von beiden das ἐρχονται πρὸς αὐτόν in seiner Weise umschreibt (Matthäus προσῆλθον αὐτῷ, Lucas ἐπέστησαν), behält Lucas für die Hierarchen den dreigliedrigen Ausdruck (mit geringer Modification) bei, Matthäus dagegen ersetzt ihn durch den sonst ihm geläufigen officiellen Terminus. Beide bringen die Interpellation in direct erzählender Form und lassen die unnöthige Exposition des ταύτην durch den Satz mit ἵνα weg; aber während Matthäus die beiden Fragen durch ein einfaches καί verbindet, schickt Lucas ein εἰπον ἡμῖν voraus und hebt die Beziehung der zweiten Frage auf die Person seines Vollmachtgebers noch schärfer hervor.

Marcus erzählt nun (vgl. zu 1, 41), wie Jesus diese Frage zunächst nicht be- V. 29
antwortete, vielmehr (bem. das δέ) erklärte, zuvor von ihnen Antwort auf eine Frage

erhalten zu müssen. Zwischen die Erklärung, daſs er (oder: auch er) sie um Ein Wort befragen wolle und daſs er ihnen dann sagen werde, in welcherlei Vollmacht er dies thue, schiebt sich in eigenthümlich harter Weise die imperativische Aufforderung, ihm
V. 30 zu antworten, durch *καί* angeknüpft[1]). Die Frage selbst aber, auf die noch einmal eine Aufforderung zur Antwort folgt, bezieht sich auf die Taufe, nämlich die des Johannes (bem. die nachdrückliche Stellung des Subjects), und lautet einfach: War sie vom Himmel oder von Menschen her? Die Frage gilt natürlich eigentlich der Sendung des Täufers überhaupt, ob sie dieselbe als göttliche anerkennten oder nicht; aber an der Taufe, die er im Namen Gottes vom Volke verlangte (1, 4), ergab sich der beste concrete Prüfstein für ihre Beantwortung dieser Frage. Uebrigens war dieselbe keineswegs ein bloſser Fechterstreich, durch den Jesus der ihm gestellten Frage ausweichen wollte, sie beruht aber auch nicht auf der Voraussetzung, daſs die Obrigkeit, wenn sie Johannes gegenüber ihren Beruf gewissenhaft erfüllt hätte, zu einer solchen Frage garnicht mehr hätte kommen können (Klst.). Vielmehr blieb wirklich das Einzige, woran er Behufs einer Allen zugänglichen Beglaubigung seiner Aussage über Art und Ursprung seiner Vollmacht anknüpfen konnte, die Autorität des legitimen Propheten Johannes, der auf ihn und seinen Beruf hingewiesen hatte (1, 7. 8), und von ihrer Stellung zu demselben hing es also ab, ob er sich auf ihn berufen konnte oder einfach die Anerkennung seiner göttlichen Legitimation auf Grund seiner Selbstbeglaubigung fordern muſste.

V. 31 Ueberaus lebensvoll schildert nun Marcus, wie sie über die zu gebende Antwort mit einander verhandelten. Statt des *πρὸς ἀλλήλους* (8, 16) steht *πρὸς ἑαυτούς*, weil es hier darauf ankam, ihre Verhandlungen unter sich im Gegensatz zu denen mit Jesu hervorzuheben (vgl. 9, 10). Sie sprachen: Wenn wir sagen: „Vom Himmel her", so wird er sagen: Warum, wenn dem so ist (*οὖν*), habt ihr ihm nicht Glauben geschenkt? Daſs sie diese Alternative überhaupt erwägen, zeigt deutlich, daſs die Hierarchie keine direct feindselige Stellung zum Täufer eingenommen, daſs sie eher, indem sie ihn gewähren lieſs und ihm nicht als falschen Propheten den Proceſs machte, ihn indirect anerkannt hatte. Andrerseits muſs es, wenn sie in diesem Falle eines inneren Widerspruchs geziehen zu werden fürchtete, ebenso notorisch gewesen sein, daſs sie ihm zur Zeit seines Wirkens, die jetzt als eine vergangene dahintenliegt (bem. den Aorist), nicht geglaubt hatten. Dies kann nicht direct auf ihre Verweigerung der Buſstaufe gehen (vgl. noch Bl.), wofür man eher ein *ὑπακούειν* erwarten würde, sondern zunächst auf seine Verkündigung von der Nähe des Messias (1, 7. 8). Daſs sie aber diese nicht als eine Gottesbotschaft anerkannt, lieſs sich allerdings nur daraus sehen, daſs sie die auf den Kommenden vorbereitende Buſstaufe nicht angenommen hatten. Ohne sich also einer Inconsequenz zeihen zu lassen und Jesu auch jetzt noch in diesem Zeugniſs des Täufers (auf das sie eben darum zurückweisen) einen Stützpunkt für seine Ansprüche zu geben, konnten sie die prophetische Autorität des Täufers nicht anerkennen. Aber

---

[1]) Es liegt darin eine gewisse variatio structurae; denn entweder hätte angefangen werden müssen: Laſst mich euch befragen und antwortet mir, oder fortgefahren werden: Ich will euch befragen und ihr sollt mir Antwort geben. Daher wollte schon Fr. mit D it. das *καί* streichen.

so erwägen sie weiter) sollen wir sagen, sie sei von Menschen her? Schon in der V. 32
Art, wie die andere Alternative nur mit einem schon von vornherein die selbstverständ-
che Folge aus der Ablehnung der ersten negirenden ἀλλά im Conj. delib. zur Erwägung
estellt wird, liegt deutlich genug, dafs sie auch dies nicht sagen können und wollen.
Darum bemerkt der Evangelist zur Erläuterung der in der Zweifelsfrage bereits aus-
edrückten Verlegenheit der Hierarchen auch bei dieser Alternative, dafs sie das Volk
fürchteten, d. h. aus Furcht vor dem Volke nicht wagten, die Johannestaufe für ein
igenwillig unternommenes Menschenwerk zu erklären. Denn alle hielten von Johannes,
afs er in Wahrheit ein Prophet war[1]). Aus dieser Verlegenheit ergab sich nun, dafs, V. 33
ls sie Jesu auf die gestellte Frage antworteten, sie erklären, nicht zu wissen, woher
ie Taufe Johannes sei, worauf Jesus seinerseits (bem. die Wiederholung des Namens)
rklärt, dafs dann auch er ihnen nicht sage, in welcher Vollmacht er dies thue. Das
Geständnifs ihres angeblichen Nichtwissens war in Wahrheit nur ein Eingeständnifs, dafs
ie aus Menschenfurcht dem gegenüber, den sie durch ihr Verhalten für einen falschen
Propheten erklärt hatten, so wenig damals ihre Pflicht gethan, wie sie jetzt ihre wahre
Meinung über ihn zu sagen wagten. Nicht weil sie sich indifferent gegen den Anfang
des Gottesreichs verhalten, spricht ihnen Jesus das Recht ab, den Fortgang seiner
Verwirklichung zu prüfen (Klst.), sondern weil sie die einzige Autorität, auf die sich
Jesus berufen konnte, nicht unumwunden anerkennen wollen und durch den Mangel
an Wahrheitssinn, den ihre ausweichende Antwort zeigt, sich unfähig erweisen, die
Selbstbeglaubigung Jesu zu würdigen, verweigert ihnen Jesus die Antwort, die ja doch
für ihre Glaubwürdigkeit nur auf den solcher Gesinnung unzugänglichen Gesammt-
eindruck seiner Persönlichkeit hätte provociren können.

Während bei Marcus Jesus die Antwort nur bis nach Beantwortung seiner Frage
aufschiebt, fassen beide Parallelen die Gegenfrage Jesu als seine Antwort (ἀποκριθείς),
nur dafs Lucas dem entsprechend das ἵνα und das Versprechen späterer Antwort weg-
läfst, während Matthäus nur die auffallende Coordination der drei Sätze durch geschickte
Periodisirung hebt. Beide beziehen übrigens den λόγος, nach dem Jesus fragt (daher
das Simpl. ἐρωτήσω), auf die zu gebende Antwort (daher das εἰπεῖν), während bei Mar-
cus der λόγος, um den sie Jesus befragt (ἐπερωτήσω), die Frage in Betreff der Johannes-
taufe ist, auf die er Antwort (ἀποκρ.) erwartet. Das wiederholte ἀποκρίθητί μοι lassen
ohnehin Beide weg und Matthäus schickt der gestellten Alternative noch das πόθεν ἦν
vorauf. Beide führen die Erwägung der Hierarchen mit οἱ δέ statt καί ein und mit leich-
ter Aenderung der Präposition nach (Matth.) oder vor (Luc.) dem Verbum (bem. auch das
ἡμῖν bei Matthäus; das ὅτι rec. und das Fehlen des οὖν bei Lucas), beide conformiren
den Ausdruck der zweiten Alternative (ἐὰν δὲ εἴπ.), nur dafs Matthäus den Hierarchen
selbst die Erläuterung des Marcus in den Mund legt (daher auch τὸν ὄχλον: den Pöbel)

---

[1]) Es ist also weder nöthig, vor εἴπωμεν wieder ἐάν zu ergänzen und so einen harten Abbruch der Rede anzunehmen (Vlkm.), noch das Folgende als eine Antwort zu fassen, die Marcus an ihrer Stelle giebt (Myr.). Nach bekannter Attraction tritt das Subject des Objectssatzes als Object in den Hauptsatz, von welchem derselbe abhängt (1, 24. 7, 2); ja es scheint sogar das ὄντως mit trajicirt zu sein; denn wenn es zu εἶχον gehört (Myr.), läfst sich weder für seine Trennung vom Verbum ein Grund absehen, noch hat es überhaupt neben εἶχον eine rechte Bedeutung, während es so treffend die volle prophetische Autorität des Johannes charakterisirt.

und den Begründungssatz nur mit nachdrücklicher Voranstellung des ὡς προφήτην vereinfacht, während Luc. letzteren noch freier gestaltet und die Hierarchen direct sagen läfst, was sie vom Volk zu befürchten haben. Beide lassen die Darstellung in Aoristen zu Ende gehen, während aber Matth. noch stärker hervorhebt, wie ihr Schweigen auch das seine provocirte (ἔφη καὶ αὐτός), ergänzt Lucas in der in indirecter Redeform gegebenen Antwort den Gegenstand ihres Nichtwissens. Trotz der hier auffallend zahlreichen Uebereinstimmungen beider Parallelen in den Abweichungen, sind dieselben doch zu unbedeutend und zu sichtlich schriftstellerische Abwandlungen des Marcustextes, als dafs man sie auf eine gemeinsame schriftliche Grundlage (sei es der apostolischen Quelle, sei es des Urmarcus) zurückführen könnte. Von einer Combination aus Matthäus und Lucas kann garnicht die Rede sein, da aus diesem nur das ἤ V. 28, die imperativische Wendung V. 29 und das πρός V. 31 herrühren könnte.

b) Die Weinbergsparabel.

Matth. 21, 33—46.	Marc. 12, 1—12.	Luc. 20, 9—19.
V. 33: ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε· ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης, ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα, καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὤρυξεν ἐν αὐτῷ ληνὸν καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν. V. 34: ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ.	V. 1: καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν. ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν, καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὤρυξεν ὑπολήνιον καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν.	V. 9: Ἤρξατο δὲ πρὸς τὸν λαὸν λέγειν τὴν παραβολὴν ταύτην· ἄνθρωπος ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν χρόνους ἱκανούς.
	V. 2: καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον, ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος.	V. 10: καὶ καιρῷ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς δοῦλον, ἵνα ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ἀμπελῶνος δώσουσιν αὐτῷ· οἱ δὲ γεωργοὶ ἐξαπέστειλαν αὐτὸν δείραντες κενόν.
V. 35: καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν. V. 36: πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους πλείονας τῶν πρώτων, καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως.	V. 3: καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν.	
	V. 4: καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κἀκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.	V. 11: καὶ προσέθετο ἕτερον πέμψαι δοῦλον· οἱ δὲ κἀκεῖνον δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες ἐξαπέστειλαν κενόν. V. 12: καὶ προσέθετο τρίτον πέμψαι· οἱ δὲ καὶ τοῦτον τραυματίσαντες ἐξέβαλον.
	V. 5: καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κἀκεῖνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτέννοντες.	
V. 37: ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, λέγων· ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου.	V. 6: ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς, λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου.	V. 13: εἶπεν δὲ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος· τί ποιήσω; πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν· ἴσως τοῦτον ἐντραπήσονται.
V. 38: οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ σχῶμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ.	V. 7: ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι οὗτός ἐστιν κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.	V. 14: ἰδόντες αὐτὸν οἱ γεωργοὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· οὗτός ἐστιν κληρονόμος· ἀποκτείνωμεν αὐτόν, ἵνα ἡμῶν γένηται ἡ κληρονομία.
V. 39: καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν. V. 40: ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος, τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις; V. 41: λέγουσιν αὐτῷ· κακοὺς κακῶς ἀπο-	V. 8: καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτὸν, καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.	V. 15: καὶ ἐκβαλόντες αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος ἀπέκτειναν.
	V. 9: τί ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ	τί οὖν ποιήσει αὐτοῖς ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος;

λέσει αὐτοὺς, καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν. V. 42: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν; (V. 43.)

(V. 44 = Luc. 20, 18.)

V. 45: ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει· V. 46: καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους, ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον.

ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς, καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις.

V. 10: οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·

V. 11: παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;

V. 12: καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον· ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

V. 16: ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς τούτους, καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις. ἀκούσαντες δὲ εἶπαν· μὴ γένοιτο. V. 17: ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· τί οὖν ἐστὶν τὸ γεγραμμένον τοῦτο· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας;

(V. 18 = Matth. 21, 44.)

V. 19: καὶ ἐζήτησαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν· ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην.

V. 1: Zu dem *λέγειν* statt *λαλεῖν* vgl. 11, 23. — Das *ἐφύτευσεν* ist im emendirten Text nach *ἀμπελῶνα* gestellt, um das auffällige Dazwischentreten des Subjects zu vermeiden; das fehlerhafte *ἐξέδετο* (wie vom Thema *δίδω*) ist in *ἐξέδοτο* corrigirt. — **V. 4**: Das unverstandene *ἐκεφαλίωσαν* verwandelten die Emendatoren in das bekanntere, hier ganz unpassende (wenigstens in dem hier allein möglichen Sinne ganz unnachweisliche) *ἐκεφαλαίωσαν*. — Das *λιθοβολήσαντες* ist aus Matthäus, das *ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον* aus V. 3. — **V. 5**: Das *πάλιν* ist aus V. 4, das *τοὺς μὲν — τοὺς δὲ* (vgl. 15, 23) der vulgäre Ausdruck. — Vielleicht ist mit dem zweiten Corrector von ℵ *ἀποκτίννυντες* zu lesen, da in B und L noch deutlich diese Lesart zu Grunde liegt. — **V. 6**: Die Emendatoren hoben das doppelte Asyndeton durch den Zusatz *οὖν* und das Particip *ἔχων*. Zu dem hinzugefügten *αὐτοῦ* vgl. zu 1, 18. Während A nur ein verstärkendes *καὶ* vor *αὐτόν* hinzufügt, hat D sogar *κἀκεῖνον* aus V. 5. — Das *πρὸς αὐτούς* stand den Emendatoren wohl zu entfernt vom Verbum, weshalb sie es nach *αὐτόν* stellten, wie sie V. 7 die Präposition hinters Verbum setzen (vgl. zu 2, 19). — **V. 8**: Zur Voranstellung des *αὐτόν* vgl. zu 1, 37; zur Weglassung des zweiten *αὐτόν* vgl. 9, 18.

Während Jesus vorher die verlangte Antwort verweigert, also damals nicht zu ihnen geredet hatte, wie man erwartete, begann er jetzt zu reden und zwar in der ihm besonders eigenthümlichen Redeweise, in Parabeln[1]). Was er gegen sie auf dem Herzen hatte, hat er ihnen in dieser Sprache gesagt ungefragt. Mit grofsem Nachdruck V. 1

[1]) Da wirklich nicht blofs eine Gleichnifserzählung (V. 1—8), sondern auch ein parabolischer Ausspruch des alten Testaments (V. 10. 11) folgt, braucht man sich nicht darauf zu berufen, dafs der Plural blofs die Lehrweise ausdrücke (Myr.), was auch 3, 23. 4, 2 nicht der Fall ist, geschweige denn, dafs derselbe auf die einzelnen Bilder der folgenden Parabel gehen sollte (Vlkm.). Hätte Marcus die drei Parabeln des Matthäus vor sich gehabt, und aus diesen nur die eine mitgetheilt (Klst.), so hätte er diese wie 4, 2 durch *καὶ ἔλεγεν* eingeleitet. Umgekehrt wird Matthäus durch dies *ἐν παραβολαῖς* veranlafst sein, hier seine Trilogie von Parabeln zu substituiren, deren Mittelpunkt die unsere bildet (vgl. noch den Nachklang von V. 1 in 22, 1), während Lucas den schwierigen Plural ganz entfernt und Jesum diese Parabel sprechen (*λέγειν*) läfst, wozu freilich das *ἤρξατο* des Marcus nicht mehr gut passen will. Dafs er sie zum Volke sprechen läfst, das auch Marcus sicher auf dem Tempelplatz gegenwärtig denkt (vgl. V. 12), ohne dafs deshalb *αὐτοῖς* mit Klst. auf dasselbe bezogen werden kann, könnte geschehen sein, um dieses zu Zuhörern des Urtheilsspruchs (V. 16) zu machen; doch habe ich in den Jahrb. (1864, S. 107 ff.) gezeigt, dafs in der apostolischen Quelle, aus der die Parabel stammt, dieselbe sich wirklich ursprünglich nicht auf die Hierarchen, sondern auf das Volk bezog, so dafs auch eine Reminiscenz daran vorliegen könnte.

stellt Jesus den Hauptbegriff der Parabel an die Spitze, als wollte er sagen: Von einem Weinberg will ich erzählen. Ein Mensch pflanzte ihn und setzte herum einen Zaun (zum Schutze wider wilde Thiere und Räuber) und grub einen Keltertrog (d. h. den Behälter, in welchen der Most aus der darüber befindlichen Kelter abfloſs) und baute einen Thurm (für den Weinbergswächter) und that ihn Winzern aus (zur Bearbeitung) und verreiste. Welcher Art das Abkommen war, das er mit den Winzern getroffen,
2 zeigt das Folgende; denn zur bestimmten Zeit, d. h. offenbar zur Erntezeit (vgl. 11, 13), entsandte er zu ihnen einen Knecht, damit er von Seiten der Winzer in Empfang nähme, was er zu empfangen hatte von den Früchten des Weinbergs. Er hatte sich also einen Theil der Früchte vorbehalten, das Uebrige sollte ihnen zu Gute kommen als Lohn für ihre Mühwaltung. Nach Matth. 21, 43, wo wir sicher noch die Deutung des Gleichnisses in der apostolischen Quelle haben, weil dieselbe der eigenen Anwendung beim Evangelisten widerspricht (vgl. a. a. O. S. 108), hatte Jesus das Verhältniſs der Winzer und des Weinbergsbesitzers zum Gleichniſs gesetzt für das Verhältniſs Israels zu Jehova, der in seiner Mitte die Theokratie errichtet, ihm gleichsam das Gottesreich anvertraut hatte. Daſs der Weinberg oft im Alten Testament ein Bild der Theokratie und die Früchte ein häufiges Bild der Pflichterfüllung, sowie daſs nicht eine allgemeine Wahrheit, sondern ein geschichtliches Verhältniſs hier durch das Gleichniſs abgebildet war, reizte doppelt zur allegorischen Erklärung. In diesem Sinne hat schon Marcus offenbar das Gleichniſs aufgefaſst. Er deutet die Winzer speciell von den Personen der Hierarchen, denen die Leitung der Theokratie anvertraut ist; daher haben sie auch ihren Theil an den Segnungen der Theokratie, aber sie sollen nicht bloſs für sich, sondern für den Herrn des Weinbergs arbeiten und zur bestimmten Zeit seines Winks gewärtig sein[1]).

---

[1]) Die Urgestalt des Gleichnisses hat im Eingange Lucas offenbar am treuesten erhalten. Nur das *οἰκοδεσπότης* (vgl. Matth. 20, 1) dürfte er ausgelassen und *χρόνους ἱκανούς* zugesetzt haben. Die nachdrückliche Voranstellung des *ἀμπελῶνα* entspricht ganz der gewählten Wortstellung bei Marcus, dem das in seiner Quelle gebräuchliche *ἀπεδήμησεν* (Matth. 25, 14. 15) sonst ganz fremd ist. Das Weinbergsbild erinnerte an Jes. 5, 1 und aus 5, 2 hat Marcus fast wörtlich die Ausmalung der weiteren Herrichtung des Weinbergs hinzugefügt, die Matthäus aus ihm aufnahm (doch bem. die Voranstellung des *φραγμόν* und die Ergänzung des *ἐν αὐτῷ*, die schwerlich aus Jesajas herrühren, da er auch *αὐτῷ* aus eigenen Mitteln hinzufügt und *ὑπολήνιον* durch das bekanntere *ληνόν* ersetzt). Die Ausmalung will wie bei Jesajas nur darstellen, wieviel Liebe und Treue Jehova an seinen Weinberg gewandt hat, und da dieser Gedanke keine pragmatische Bedeutung für den Fortgang der Parabel hat, so erhellt auch daraus, wie sie der Urgestalt des Gleichnisses nicht angehört. Auf die Ausdeutung der Einzelheiten, wie sie nach patristischen Vorgängern noch Vlkm. treibt, obwohl an dem *ὑπολήνιον* selbst sein schlagfertiger Witz scheitert, ist sie auch bei Marcus nicht angelegt; aber ein Zug wie das *ἀπεδήμησεν* zeigt, daſs die Parabel selbst auf die allegorisirende Anwendung, die ihr Marcus wirklich giebt, nicht angelegt ist. Schon darum hat Matthäus V. 34 sicher das Ursprüngliche. Wie die Winzer als einfache Lohnarbeiter verpflichtet sind, dem Besitzer des Weinbergs seine Früchte abzuliefern zur Zeit der Ernte, so war Israel verpflichtet, den Willen Jehovas zu erfüllen, den er ihm durch seine Boten verkündigen lieſs. Mag nun Marcus das *τοὺς καρποὺς αὐτοῦ* wirklich von dem dem Herrn zustehenden Theile der Früchte verstanden haben oder nicht, jedenfalls paſste es zu seiner Anwendung des Gleichnisses besser, das Vertragsverhältniſs so aufzufassen, daſs die Verweigerung der Früchte sich nun auf die egoistischen Zwecke bezog, zu welchen die Hierarchen ihre Herrschaft über die Theokratie ausbeuteten und um deretwillen sie sich der Forderung Gottes widersetzten. (Bem. noch die Voranstellung des die Hauptpersonen des Gleichnisses hervor-

Das zweite Hauptmoment der Parabel ist das Verhalten der Winzer gegen die V. 3
Knechte des Weinbergsbesitzers. Die älteste Darstellung hatte die Thatsache, dafs das Volk die immer wiederholten, immer dringlicheren Mahnungen Jehova's nur mit immer gröfserem Trotz und Frevel an seinen Gesandten beantwortete, in den Verhältnissen der Parabel dadurch veranschaulicht, dafs die Winzer die Knechte theils schlugen, theils tödteten, theils sogar grausam steinigten, und als der Herr, um seiner Aufforderung gröfseren Nachdruck zu geben, immer mehr Knechte sandte, ihnen ebenso thaten. Offenbar ist in dieser Darstellung eine bestimmtere Deutung auf einzelne prophetische Sendungen nicht indicirt. Dagegen gewinnt Marcus, indem er die Schicksale der Knechte erster Sendung an drei einzelne nacheinander gesandte vertheilt, und dann noch die vielen Anderen, aber natürlich wieder successiv, folgen läfst, eine allegorische Beziehung auf die der Regel nach einzeln nacheinander und in langer Reihe aufgetretenen Propheten. Daher war schon V. 2 von einem Knechte die Rede und von diesem heifst es nun, wie in der Urrelation, dafs sie ihn schlugen oder vielmehr, nach dem absichtlich gewählten rohen Ausdruck, ihn durchgerbten und leer (d. h. ohne die geforderten Früchte) fortschickten (bem. das *ἀπέστειλαν* als Antwort auf das *ἀπέστειλεν*). Da sandte er wiederum zu ihnen einen anderen Knecht, auch den schlugen sie vor den V. 4
Kopf und beschimpften ihn. Marcus hat also die klimaktische Steigerung etwas anders geordnet, indem er die Tödtung auf zuletzt vorbehält und durch das *κεφαλιοῦν* (offenbar eine bloſse, sonst übrigens nicht erhaltene Nebenform von *κεφαλίζω*) die rohe Mifshandlung, derer sie sich erdreisteten, im Verhältnifs zum *ἔδειραν* steigert, wie die Entehrung im Verhältnifs zu dem *κενὸν ἀπέστειλαν*. Dann erst erreicht der Frevel seinen Höhepunkt: Und er sandte einen Andern, auch den tödteten sie. Das durch das wieder- V. 5
holte *κἀκεῖνον* hervorgehobene, durch das Asyndeton noch stärker markirte tertium comparationis in dem Schicksal der Knechte ist ihre ebenso schmähliche als gewaltthätige Behandlung, und dieser Begriff wird dann auch als das Hauptverbum zu *πολλοὺς ἄλλους* zu ergänzen sein, dem die beiden Partt. subordinirt sind. Und so mifshandelten sie noch viele Andere (die der Besitzer schickte), die einen zerprügelnd, die andern tödtend[1]).

So sehr es nach einer Allegorie auf das Verhältnifs der messianischen Sendung V. 6
zu den prophetischen aussieht, so liegt es doch noch ganz innerhalb der Grenzen des

---

hebenden *πρὸς τοὺς γεωργούς*, und die nochmalige Nennung derselben in *παρὰ τῶν γεωργῶν*, sowie das *τῷ καιρῷ*, wobei ihm offenbar der *καιρος τῶν καρπῶν* der Quelle vorschwebt.) Luc. folgt der scheinbar genaueren Darstellung des Marcus, nur *καιρῷ* voranstellend und das tautologische *παρὰ τῶν γεωργ.* durch die Wendung mit *δώσουσιν* vermeidend (bem. noch das collective *καρποῦ*).

[1]) Dafs die Sendung dieser Vielen eingeschoben sei, um einer Deutung der drei Knechte auf einzelne Propheten vorzubeugen (Klst.), ist augenscheinlich falsch, da sie ja (nur in successiver Folge) den Knechten zweiter Sendung (Matth. V. 36) gerade so entspricht, wie die drei ersten den verschieden behandelten Knechten erster Sendung (Matth. V. 35). An sich könnte natürlich die Darstellung des Matth. eine Zusammenziehung des Marc. sein (Myr. Vlkm. Scholt. S. 75), aber entscheidend ist, dafs die Hervorhebung der successiven Sendungen der allegorisirenden Ausdeutung des Gleichnisses dient. Luc. schliefst sich hier wesentlich an Marc. an, begnügt sich aber mit den drei noch conformer dargestellten Einzelsendungen (bem. das wiederholte *προσέθετο πέμψαι* und das wiederholte gesteigerte *ἐξαπέστ. κενόν*), die Mifshandlungen noch sorgfältiger steigernd (*δείραντες — δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες — τραυματίσαντες ἐξέβαλον*) und die Tödtung vollends erst für die Sendung des Sohnes vorbehaltend, ein offenbares Zeichen reflectirter Bearbeitung.

zum Darstellungsmittel gewählten Verhältnisses, wenn der Hausherr schon in der Urrelation durch die Autorität des Sohnes bei den aufsätzigen Weinbergsarbeitern zu erreichen hofft, was er durch seine Knechte nicht erreichte, indem er auf die ehrerbietige Scheu vor dem Sohne des Hauses rechnet. Erst bei Marcus tritt die allegorisirende Deutung auf das Verhältnifs Jesu zu den Propheten ganz klar hervor. Noch Einen hatte er, den er senden konnte, und der war eben nicht ein Knecht (Vlkm.), sondern ein geliebter Sohn; denn als der geliebte Sohn hat Jesus die messianische Sendung überkommen (vgl. 1, 11. 9, 7). Ihn sandte er als letzten zu ihnen, indem er sprach: Sie werden meinen Sohn scheuen. Während dieser Zug in der Urrelation nur die Sendung des Sohnes treffend motivirte, hat jene nachdrückliche Charakteristik des letzten Gottesgesandten bei Marcus ihre eigentliche Bedeutung doch nur für die allegorisirende Abbildung der messianischen Sendung, zu der sich Jesus jetzt auch vor den Hierarchen offen bekennt. Gewifs hob nun schon die Urrelation hervor, dafs auch dieser letzte Versuch fehlschlug und die Winzer endlich entlassen werden mufsten, aber in welcher Form, wissen wir nicht mehr; denn die uns allein erhaltene geht in allegorisirender Ausführung gänzlich über das Gebiet des zum Darstellungsmittel gewählten Verhält-
V. 7 nisses hinaus. Im Gegensatz zu den Hoffnungen des Weinbergsbesitzers (*δέ*) sprechen jene Winzer zu einander (vgl. 11, 31): Dieser ist der Erbe, wohlan, lafst uns ihn tödten und unser wird das Erbe sein (zu dem *ἡμῶν ἔσται* vgl. 11, 23. 24). Wie die des Haus-
V. 8 herrn (V. 6), so ist auch ihre Erwägung mit *ὅτι* recit. eingeführt. Und sie nahmen und tödteten ihn und warfen ihn (den Getödteten) hinaus aus dem Weinberge. Dies ist natürlich kein Hysteronproteron (de W.), sondern, dafs sie ihm nicht einmal ein Grab in seinem Eigenthum gönnen, ist der Höhepunkt ihres Frevels. So wenig in den Verhältnissen der Parabel die Winzer auf den Gedanken kommen können, durch die Ermordung des Erben sich in den Besitz des Weinbergs zu setzen, so treffend malt die Allegorie die Intention der Hierarchen bei der Ermordung Jesu, durch welche sie die unbestrittene Herrschaft über die Theokratie sich sichern wollten, die durch die Autorität Jesu gefährdet schien (vgl. 11, 18). Dabei mag dahin gestellt bleiben, ob auch in dem Hinauswerfen des Leichnams eine Anspielung auf das Leiden Jesu *ἔξω τῆς πύλης* (Hebr. 13, 12) oder auf das Schriftwort V. 10 (Klst.) liegen soll. Klar ist aber, dafs nach Marcus Jesus den Hierarchen, nachdem er ihnen zu verstehen gegeben, dafs sie ihn nicht anerkennen, weil sie seinen Vorläufer nicht anerkannt haben (11, 27—33), nun direct sagt, dafs sie ihn (den Messias) um ihrer Herrschsucht willen aus dem Wege räumen werden und darum keine Gewaltthat gegen ihn scheuen, wie sie den früheren Gottgesandten gegenüber keine gescheut haben. So gewifs aber das Gleichnifs in der apostolischen Quelle auf das Verhältnifs des Volkes zur Theokratie gedeutet war (Matth. 21, 43), so gewifs kann dieser Zug seiner Urgestalt nicht angehört haben.

Beide Parallelen, die ja ebenfalls das Gleichnifs auf die Hierarchen beziehen, haben diesen Zug aus Marcus aufgenommen, das Wort der Winzer durch *ἰδόντες* motivirt (Matthäus: *τὸν υἱόν*, Lucas: *αὐτόν*) und seine Einführung verschieden modificirt (Matthäus: *εἶπον ἐν ἑαυτοῖς*, Lucas: *διελογ. πρὸς ἀλλήλους λεγ.*), das *ὅτι* rec. weggelassen (bem. das *σχῶμεν τὴν κληρ. αὐτ.* bei Matthäus, das erläuternde *ἵνα* bei Lucas) und das

ον ἔξω, das ganz dem Stil des Marcus angehört (8, 23. 11, 19. 14, 68), vorangestellt die Umsetzung ins Part. bei Lucas, worüber das *λαβόντες* fortgefallen). Ueber endung des Sohnes hat Luc. V. 13 dem Weinbergsherrn eine Reflexion in den gelegt, in der noch das *ἀγαπητόν* des Marcus nachklingt. Hätte Marcus in anzen Parabel die beiden Parallelen combinirt, so würde er V. 1 dem Matthäus (bis auf das *ἤρξατο* und das einfache *ἄνθρωπος* aus Lucas), V. 2—5 dem Lu- bis auf das *λαβόντες, πάλιν ἀπέστειλεν, ἀπέκτειναν* aus Matthäus), V. 6—8 wieder Matthäus (bis auf das *ἀγαπητόν*, das *πρός* und *ἡμῶν* aus Lucas), womit natürlich Text nicht erklärt ist.

Schon in der apostolischen Quelle folgte nun eine Application des Gleichnisses, V. 9
e die Deutung desselben enthielt. Weil Israel die immer dringlicher werdenden chen Mahnungen verachtet, wird das Gottesreich von ihm genommen werden und Volke gegeben, das seine Früchte trägt, d. h. die theokratischen Pflichten erfüllt h. 21, 43). Das Gleichniſs weissagte also die wichtige heilsgeschichtliche Entlung, daſs das Gottesreich nicht in Israel sich verwirklichen wird, sondern unter leiden, weil nur diese dem Ruf der Gottgesandten gehorsamen. Diese Application e natürlich eine andere werden, wenn einmal das Gleichniſs auf die Hierarchen be- war. Auch bei Marc. wird zwar der Weinberg, d. h. bei ihm: die Leitung der Theo-, Anderen anvertraut, aber die Hauptsache ist doch, daſs die Hierarchen, deren l noch durch Bezeichnung des Sohnes als des einziggeliebten in seiner ganzen e veranschaulicht war, nun dafür die gerechte Strafe ereilt. Und zwar leitet s diese Gerichtsweissagung in seiner lebensvollen Weise mit der asyndetischen ein: Was wird der Herr des Weinbergs thun? Kommen wird er und umbringen inzer und geben den Weinberg Andern. Eine ähnliche Gerichtsweissagung muſs auch die apostolische Quelle schon angeschlossen haben in dem Parabelspruch Steine (Matth. 21, 44 = Luc. 20, 18), der den Gedanken ausspricht, daſs der Mes- weil das Verhalten zu ihm über die Theilnahme am Gottesreich entscheidet, Ver- n über die bringt, die ihn verwerfen. Diesen Spruch hat Marcus durch ein Schrift- V. 10
ersetzt, das Petrus selbst, vielleicht nach dem Vorgange Jesu, auf ihn anzuwenden e (Act. 4, 11. 1. Petr. 2, 6. 7), und das zwar ebenfalls den Messias unter dem eines Steines darstellt, aber zugleich eine directe Beziehung auf die Hierarchen lt. Nachdem Jesus nämlich in der Parabel gezeigt, wie sie, die noch eben sich ellten, als verlangten sie nur, daſs er sich über seine Legitimation ausweise, um ereitwillig anzuerkennen (11, 28), durch die natürliche Consequenz ihres Verhaltens revelhaften Verwerfung des Messias würden getrieben werden (vgl. Klst.), weist er darauf hin, daſs auch die Schrift schon einen derartigen Ausgang weissage. Die e, ob sie auch die folgende Schrift (d. i. Schriftstelle) nicht gelesen haben, setzt s, daſs sie selbst nicht wissen, was sie mit dem, das sie wider ihn im Schilde n (11. 18) thun werden: aber dieselbe Schrift, die von ihrer Verwerfung des Mes- redet, weist zugleich darauf hin, wie Gott selbst den von ihnen verworfenen in messianische Herrschaft eingesetzt und somit legitimirt habe. Der Stein (hem. die ction, wonach das Substantiv den Casus des davon abhängigen Relativs annimmt), en die Bauleute verworfen, d. h. zum Bau ungeeignet befunden haben, der und

kein anderer ist zum Eckstein (רֹאשׁ פִּנָּה, eigentlich Eckenkopf, d. h. der Stein, auf welchem die an der Ecke zusammenstofsenden Seitenmauern ruhen) geworden. Von
V. 11 Jehova her (d. h. durch seine Machtthat) ist er dies (sc. *κεφαλὴ γωνίας*, so dafs es ganz unnöthig ist, das *αὕτη* mit de W. u. a. hebräisirend gleich *τοῦτο* zu nehmen) geworden und er (sc. dieser Eckstein) ist wunderbar in unseren Augen. Das wörtlich aus Psalm 118, 22. 23 (LXX) entlehnte Citat enthält also im Sinne des Marcus eine neue (allegorisirende) Parabel (vgl. zu V. 1). Die Baumeister sind die Hierarchen, welche an der Herstellung der Theokratie in Israel arbeiten; der Baustein, den sie ausmerzen, ist Jesus, der von Gott zum Eckstein d. h. zum Träger und Herrn der ganzen Theokratie gemacht wird. Und zwar wird das durch eine Machtthat Gottes geschehen, nämlich durch die Auferweckung und Erhöhung des von ihnen getödteten.

Beide Parallelen knüpfen die Application des Marcus mit *οὖν* an das Gleichnifs an und ergänzen den Dativ bei *ποιήσει* (Matthäus: *τ. γεωργοῖς ἐκ.*, Lucas: *αὐτοῖς*). Aber während Lucas nur die Hörer (d. h. das Volk nach V. 9) ihr Entsetzen über die den anwesenden Hierarchen (auf die vielleicht das *τούτους* deutet) gedrohte Strafe aussprechen läfst, nimmt Matthäus die rein rhetorische Frage bei Marcus als eine wirklich an die Hierarchen gerichtete (weshalb auch das *ἐλεύσεται* schon in dieselbe aufgenommen wird) und läfst diese mit scheinheiliger Entrüstung über die Missethäter (*κακοὺς κακῶς*) sich selbst das Urtheil sprechen (bem. noch das *ἐκδώσεται* nach V. 33 und die Charakteristik der *ἄλλοι γεωργ.* nach V. 34). Dafs aber die Einleitung von Marc. V. 10 diese ahnungslose Selbstverurtheilung voraussetzt (Klst.), erhellt durchaus nicht, da ja auch die ganze Parabel bei Marcus ihnen erst zeigen will, was sie mit der Verwerfung Jesu für eine Schuld auf sich laden. Das Psalmwort haben beide, da sie vorher eine Zwischenrede gebracht, neu eingeleitet, Matthäus nach 21, 16. Marc. 2, 25 (bem. noch das erläuternde *ἐν ταῖς γραφαῖς*), Lucas nach Marc. 10, 27; aber während Matthäus den Spruch vollständig bringt und dann erst die beiden Schlufssprüche der apostolischen Quelle (V. 43. 44) folgen läfst, deren Umbildung er eben aus Marcus aufgenommen, schliefst Lucas nur den letzten gleich an die Erwähnung der *κεφαλὴ γωνίας* an, worüber die zweite Hälfte des Citats fortgefallen.

V. 12 Schon Klst. hat völlig ausreichend gezeigt, dafs die Annahme, Marcus habe den Begründungssatz unlogisch an *ἐφοβήθησαν* geknüpft, während er das *ζητεῖν* der Hierarchen begründe (Br. S. 92), nicht nur unnöthig, sondern contextwidrig sei. Der Aorist *ἔγνωσαν* kann nur den Aorist *ἐφοβήθησαν* begründen; nur dieser erzählt eine jetzt eintretende Thatsache, während jener auf den Erfolg der Parabelrede Jesu als Grund derselben verweist. Das Imperfectum *ἐζήτουν* aber sagt nichts über den Erfolg dieser Rede aus, sondern erinnert an die seit 11, 18 bekannte und natürlich fortdauernde Intention der Hierarchen, indem hier nur der Weg, auf dem sie zunächst ihr Ziel zu erreichen suchten, bestimmter in den Blick gefafst wird. Denn natürlich hatten sie nicht aus Neugier die Vollmachtsfrage an Jesum gerichtet (11, 27. 28), sondern mit der bestimmten Absicht, ihn, falls er auf dieselbe keine genügende Auskunft geben könne, zu verhaften. Nicht also, dafs sie ihn zu verhaften suchten, will Marcus erzählen, sondern wiefern die Wendung, welche Jesus dem Disput durch sein Parabelreden (12, 1) gegeben hatte, ihnen ein Hindernifs wurde, ihre Pläne auszuführen. Es ist nur die paratactische Weise des geborenen Hebräers, welcher die einfache Coordination der Sätze

genügt, wo wir sagen würden: Obwohl sie ihn zu verhaften gesucht hatten, so fürchteten sie sich jetzt vor dem Volk; denn sie merkten, dafs er mit Bezug auf sie die Parabel sprach. Die Beziehung des ἔγνωσαν auf das Collectiv ὄχλος (Myr.) wäre zwar für Marcus nichts Ungewöhnliches (3, 8. 9. 4, 1. 8, 1. 9, 15), aber sie würde den Ausdruck in ungeschicktester Weise zweideutig machen, da das αὐτούς immer die Beziehung auf die Hierarchen am nächsten legt. Ohnehin wird dadurch der Sinn schwerlich erleichtert; denn bezog das Volk einmal die Parabeln auf sie, so konnte ja die Erfüllung des dort Vorhergesagten kein neues Moment in die Wagschale werfen. Merkten aber die Hierarchen ihrerseits die Beziehung der Parabel, so mufsten sie fürchten, dadurch, dafs sie die Hand an ihn legten, dem auf dem Tempelplatz versammelten Volke selbst den Anlafs zu geben, die Parabel auf sie zu beziehen und sich so selbst als die dem Gericht verfallenen Winzer (V. 9) zu prostituiren, von denen der gewaltige Volksredner, dessen Wort immer aufs Neue die Menge erfafste (11, 18), geredet hatte. Um dem Volke zu solchen Combinationen keinen Anlafs zu geben, verliefsen sie ihn für diesmal und gingen davon.

Schon die Art, wie die entsprechende Notiz bei Matthäus die Trilogie der Parabeln, mit denen Jesus dort den Hierarchen ihre Schuld und Strafe in steigender Weise enthüllt, unterbricht, zeigt deutlich, dafs dieselbe aus Marcus entlehnt ist. Die Hauptsache, dafs sie die Beziehung der Parabeln (Matth. hat bereits zwei gebracht) auf sich merkten, obwohl sie nach Matth. 21, 22 sich freilich von selbst versteht, wird anticipirend vorweg genommen [illegible]

[illegible]

[illegible]

a) Die Pharisäerfrage.

Matth. 22, 15—22.	Marc. 12, 13—17.	Luc.
V. 15: τότε πορευθέντες οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον ὅπως αὐτὸν παγιδεύσωσιν ἐν λόγῳ. V. 16: καὶ ἀποστέλλουσιν αὐτῷ τοὺς μαθητὰς αὐτῶν μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν λέγοντας· διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις, καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων· V. 17: εἰπὸν οὖν ἡμῖν, τί σοι δοκεῖ; ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ;	V. 13: καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ. V. 14: καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;	V. 20: καὶ π ἐστειλαν ἐ νομένους ἑα ἵνα ἐπιλάβω ὥστε παραδ χῇ καὶ τῇ ἐξ V. 21: καὶ λέγοντες· δαμεν ὅτ διδάσκεις πρόσωπο θείας τὴ διδάσκεις ἡμᾶς Καί ναι ἢ οὔ;
V. 18: γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπεν· τί με πειράζετε, ὑποκριταί; V. 19: ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου. οἱ δὲ προσήνεγκαν αὐτῷ δηνάριον. V. 20: καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; V. 21: λέγουσιν· Καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. V. 22: καὶ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν, καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον. (Cf. Marc. V. 12.)	V. 15: ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς· τί με πειράζετε; φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω. V. 16: οἱ δὲ ἤνεγκαν. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· Καίσαρος. V. 17: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν [αὐτοῖς]· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ' αὐτῷ.	V. 23: κατα τὴν πανοι αὐτούς· δηνάριον τίνος ἔχει γραφήν; σαρος. V. 25: ὁ δὲ τοίνυν ἀπό ρος Καίσ θεοῦ τῷ οὐκ ἴσχυσα ῥήματος ἐν θαυμάσαν σει αὐτοῦ ἐ

V. 14: Dafs schon die ältesten Majj. die blofse Wortstellung *δοῦναι* nach Matth. conformirt haben sollten (Ti. Vlkm.), ist nicht wahrscheinlich; es toren zu nahe, den Hauptgegenstand der Frage voranzustellen, zumal nun *μεν ἢ μὴ δῶμεν* dem *δοῦναι ἢ οὔ* entspricht. — **V. 15**: Das *ἰδών* ist so hä geren Majuskeln dem *εἰδώς* substituirt (vgl. V. 28. Matth. 9, 4. 12, 25. Lu dafs es sehr bedenklich erscheint, es an den drei Stellen, wo es ℵ theilt, zugen. Die Erleichterung des *ἰδών* wäre ganz gegen den Charakter von B, *ἰδών* V. 34 keinen Anstofs genommen hat, und die Parallelen führen entsch Die Verwechslung von *ει* und *ι* in den ältesten Codd. führte so leicht auf di unverstandenen *ἴδως* (vgl. N) in *ἰδών*. — **V. 17**: Zu *ἀποκριθείς* vgl. zu 5, (Ti. nach ℵACLΔMjsc.) lag als Glosse sehr nahe, kann aber freilich auch gefallen sein (vgl. S. 30 Anm. 3). — Die Voranstellung des *ἀπόδοτε*, wie da aus den Parallelen. Bem. wie DLΔ das Simpl. aufnehmen, aber das Imp.

V. 13 Das Präsens versetzt uns in einen neuen Moment der durch V. Situation. Die Hierarchen, aufser Stande direct gegen Jesum vorzugehen indirect ins Verderben zu stürzen. Sie senden zu ihm einige von den Herodianern (3, 6) um ihn mittelst eines Wortes, wie mit einem Netze, den von der Jagd entlehnten Ausdruck). Dies Wort ist die (deshalb motivirte) Censusfrage und nicht die darauf erwartete Antwort (Klst.) warten die Versucher (V. 15) wie 10, 2 eine ganz bestimmte Antwort, u

nicht darauf angelegt, Jesum entweder vor dem Volke zu discreditiren, das schwerlich an einer Erklärung für die allgemein in Uebung stehende Steuerzahlung grofsen Anstofs nehmen konnte, oder bei den römischen Machthabern zu denunciren (Vlkm.). Vielmehr hoffen die Hierarchen durch jene Frage von dem, der die Vollendung der Theokratie verhiefs (1, 15), eine offene Erklärung im theokratischen Sinne gegen die fremden Machthaber zu erzielen; damit hätte sich Jesus in dem geschickt gestellten Netze gefangen und sie konnten es der römischen Obrigkeit überlassen, den Revolutionär zu verhaften (V. 12) und bei Seite zu schaffen (11, 18). Aber die eigentliche Intrigue liegt darin, dafs sie und wie sie ihm die verfängliche Frage stellen. Daher eben schicken sie Pharisäer, die, als Eiferer für die Theokratie bekannt, ihn ermuthigen sollten, sich in ihrem Sinne auszusprechen. Dann aber wird auch die Begleitung der Herodianer nicht die Absicht haben, durch die Verbindung mit ihren Antipoden den Schein der Unparteilichkeit zu gewinnen (Klst.), vielmehr werden auch sie als die Partei des nationalen Königthums in Betracht kommen, vor deren Genossen man schon ein freies Wort gegen die Römerherrschaft wagen konnte. Daher endlich die ausführliche Captatio benevolentiae, durch die sie ihn ganz im Interesse ihrer Absender zu einem kühnen Wort provociren wollen.

Nachdem sie nämlich zu ihm gekommen, sagen sie: Meister, wir wissen, dafs du V. 14
wahrhaftig bist und dich (dabei) um keinen kümmerst (bem. die doppelte Negation) d. h. dich nicht durch Menschenfurcht abhalten lässest, die Wahrheit zu sagen. Dies Urtheil begründen sie dadurch, dafs er überhaupt keine Rücksicht nimmt auf Ansehen von Menschen (d. h. nach dem hebräischen נָשָׂא פָּנִים auf die äufsere Stellung derselben), sondern, ohne zu fragen, was den Hochgestellten gefallen möchte, in Wahrheit den von Gott vorgeschriebenen Weg (d. i. die von ihm geforderte Handlungsweise) lehrt. Unwillkürlich denkt man an die Art, wie er noch kürzlich zum grofsen Unwillen der Hierarchen gegen den von ihnen geduldeten Tempelunfug eingeschritten war und ihn in seiner Lehrrede (11, 17) offen als Frevel am Heiligthum gebrandmarkt hatte. Diese raffinirte Appellation an seinen Wahrheitsmuth Seitens einer Partei, die nach ihren Principien seinem Vorgehen beistimmen mufste, kann nur darauf berechnet sein, ihn zu einer rückhaltlosen Erklärung wider die den theokratischen Principien widersprechende Steuerpflicht zu ermuthigen, die sie nun zur Sprache bringen. Ist es erlaubt (nach dem Gesetz: 2, 24. 26. 3, 4. 6, 18. 10, 2), dem Kaiser Abgabe (bem. das lat. census) zu entrichten oder nicht? Diese allgemeine theoretische Frage gewinnt dann ihre practische Spitze in der Parallelfrage: Sollen wir (Abgaben) geben oder sollen wir (sie) nicht geben? Er aber (δέ) ging auf ihre Intention nicht ein, sondern, da er bei ihnen (bem. V. 15
das voranstehende αὐτῶν) die Heuchelei merkte (5, 33), sprach er zu ihnen: Warum versucht ihr mich? Sie stellen sich, als kämen sie mit der Frage zu ihm, weil sie von seinem rückhaltlosen Wahrheitsmuth allein eine wahrhafte Antwort auf eine ihr Gewissen belastende Frage erwarten dürfen, und doch ist es ihnen nicht um die Wahrheit, sondern um den Versuch zu thun, ob sie ihn nicht durch eine unvorsichtige Antwort ins Verderben stürzen können. Wie kommt ihr darauf, mich auf diese Probe zu stellen? In dieser verwunderten Frage liegt bereits, dafs sie nach seinem bisherigen

Verhalten ganz und gar keinen Grund haben, zu erwarten, er werde sich für die jüdische Revolution erklären, da der Sinn, in welchem er stets die Vollendung der Theokratie angestrebt hatte, mit politisch-messianischen Idealen nichts gemein hatte. Er will aber nicht ohne Weiteres die Entscheidung geben, sondern heifst sie, ihm einen
V. 16 Denar bringen, und sagt ihnen, als sie ihn bringen (bem. die mit dem orientirenden δέ parenthesisch eingeschaltete Bemerkung, dafs sie es thaten), auf das Gepräge der üblichen Landesmünze hindeutend: Wessen ist dieses Bild und die Aufschrift? Als sie darauf erklärten, es sei des Kaisers, gab er ihnen rundweg die verlangte Auskunft
V. 17 (zu dem wiederholten Subject und dem wiederholten δέ vgl. zu 10, 20, zu dem wiederholten εἶπεν vgl. zu 1, 41): Was des Kaisers ist, entrichtet dem Kaiser, und was Gottes ist, Gotte. Nicht weil sie sich durch Annehmen der Landesmünze dem Römerreich unterworfen haben (Vlkm.), sondern weil die landesübliche Münze des Kaisers den factischen Bestand seiner Oberherrschaft bezeugt, ist die Steuerpflicht die nothwendige Folge davon; dafs mit der des Kaisers Bild tragenden Münze ihm gleichsam nur sein Eigenthum wiedergegeben wird, veranschaulicht nur die natürliche Rechtmäfsigkeit derselben. Jesus will nicht sagen, die Unterthanenpflicht habe mit dem göttlichen Recht und dem Gewissen nichts zu thun (de W.); denn er antwortet ja eben auf die Frage nach dem ἔξεστιν (V. 14) d. h. nach dem göttlichen Recht, und daher kann auch Marcus nicht Röm. 13 desavouiren wollen, wie ihm Vlkm. zumuthet. Es gehört auch die Reflexion nicht hierher, dafs die Kaiserpflicht nur etwas Aeufserliches verlangt, das mit dem göttlichen Beruf Israels nichts zu thun hat (Klst.); denn indem Jesus die Abgabe ganz allgemein unter die Kategorie dessen stellt, was dem Kaiser gehört, und die Steuerpflicht aus dem Zeichen der bestehenden Obrigkeit ableitet, deutet er an, dafs die Unterthanenpflicht sich auf Alles erstreckt, was dem Kaiser gebührt und die Landesobrigkeit zu fordern berechtigt ist. Indem er aber die Gottespflicht daneben stellt, bricht er zugleich jedem antitheokratischen Schein, den seine Erklärung haben konnte, und der täuschenden Alternative, auf welche der jüdische Radicalismus pochte, die Spitze ab. Er sagt nicht, dafs die Unterthanenpflicht mit zur Gottespflicht gehört oder dafs sie an ihr ihre Grenze hat; aber er deutet durch ihre Nebeneinanderstellung an, dafs beide sich in keiner Weise widersprechen. Das Gottesreich, wie er es zu vollenden gekommen war, hat mit den bestehenden weltlichen Ordnungen nichts gemein; was in ihm Gott fordert und Gotte entrichtet wird, das hat kein Kaiser zu fordern und das kann an der Erfüllung keiner Unterthanenpflicht hindern. Das Wort ist grofs genug, um die Commentare entbehren zu können, die man ihm so oft durch Application auf ganz andere Verhältnisse, als in denen es gesprochen, hat geben wollen.

Wenn es nun heifst, man sei vor Bewunderung über ihn aufser sich gewesen (bem. das hyperbolische Compositum wie ἐκθαμβεῖσθαι u. ähnl.), so zeigt schon das Imperfectum, dafs nicht der Eindruck seiner Antwort auf die Frager berichtet werden soll, die dann auch wohl wie V. 16 mit οἱ δέ bezeichnet wären, sondern dafs die Stimmung geschildert werden soll, welche die Art, wie Jesus sich solchen Angriffen gegenüber verhielt, hervorrief. Insofern hat schon Klst. mit Recht hervorgehoben, dafs diese Bemerkung nicht sowohl den Abschlufs des Vorigen, als vielmehr die Vorberei-

ng des Folgenden bildet, wo es sich nicht mehr um feindliche Angriffe gegen Jesum ındelt.

Da Matth. bereits 21, 45 die Pharisäer als von den Parabeln mitbetroffen genannt :t, so planen diese natürlich selbst die Intrigue gegen Jesum (bem. das erläuternde :γιδεύειν ἐν, wobei dann allerdings wohl an die Antwort Jesu gedacht ist) und senden re Schüler (vgl. Marc. 2, 18, im Gegensatz zu den mit den Hierarchen verbundenen iuptern der Secte) mit den Herodianern, die nach Marc. 3, 6 gewifs auch hier von diesem erst genannt sind. Bei Luc. senden noch die Hierarchen direct, obwohl ihre Entfer- ıng in der Parallele zu Marc. V. 12 garnicht berichtet ist, aber die von ihnen Gesende- n werden nicht genannt, sondern ausführlich als scheinheilige Heuchler (vgl. Marc. V. 15) arakterisirt und die ganze Intrigue nach Mittel und Zweck gleich aufs Eingehendste läutert. In der Captatio benevolentiae hat Matthäus die in chiastischer Weise sich ıtsprechenden Glieder in einfache Parallelgliederpaare geordnet (bem. die nachdrück- :he Voranstellung des Objects τὴν ὁδὸν τ. θ. und das dem Marcus eigene οὐ μέλει σοι · wie 4, 38 — sammt der doppelten Negation). Lucas dagegen läfst die erste Er- ähnung seiner (übrigens nur scheinbar doppelt genannten) Rücksichtslosigkeit ganz llen (bem. das ausdrückliche ἐπηρώτησαν, die noch verstärkte Betonung seines Grad- ırausredens und die Substituirung des gebräuchlicheren πρόσωπον λαμβάνειν); die oppelfrage haben beide nicht für nöthig gehalten, aber dafür die Application gleich die erste Frage eingetragen (Matth.: εἰπὸν οὖν ἡμῖν, τί σοι δοκεῖ; vgl. 17, 25. 18, 12. l, 28; Luc.: ἡμᾶς. Bem. noch bei Lucas die nachdrücklichere Stellung des Καίσαρι und e Vermeidung des Latinismus, den Matthäus aus Marcus aufnimmt). Beide lassen :sum in der Frage noch mehr als Heuchelei (Matthäus: πονηρία mit Umstellung des ›τῶν, Lucas: πανουργία) erkennen (Matthäus: γνούς, Lucas: κατανοήσας), obwohl Mat- äus dieselbe in der Anrede an sie (wie Matth. 15, 7, vgl. mit Marc. 7, 6), Lucas schon V. 20 andeutet. Beide ersetzen das schwerfällige φέρετέ μοι ἵνα ἴδω durch das ein- che δείξατε (Matthäus: ἐπιδείξατε); doch nennt Matthäus den Denar erst, wo er ge- ·acht wird (bem. das ihm so geläufige προσήνεγκ. und die Ergänzung des Objects), ıd bezeichnet ihn zunächst als die Steuermünze, weil er ihm (übrigens nicht ganz im nne des Marcus) als solche bei dem τὰ Καίσαρος in Betracht zu kommen schien, ährend Lucas das schon V. 20 angedeutete πειράζειν und das selbstverständliche ringen des Denar ganz wegläfst (bem. das erläuternde ἔχει). Beide knüpfen die End- ıtscheidung durch die Folgerungspartikel (οὖν — τοίνυν) und das vorantretende ἀπόδοτε ı die Antwort der Pharisäer an, während Marcus dies einfach durch die Aufnahme res Καίσαρος in dem voranstehenden τὰ Καίσαρος erreicht (bem. noch die conformirten :aesentia bei Matthäus, die conformirten Aoriste bei Lucas; das τότε V. 15. 21 bei atthäus, das wiederholte πρὸς αὐτούς statt des einfachen Dativ bei Lucas). Beide achen den aoristisch gewendeten Schlufssatz zum Abschlufs der Erzählung und ver- eiden das seltene Compositum; Matthäus, indem er ihn durch ἀκούσαντες anknüpft ıd nun erst nach Marc. 12, 12 den Weggang der Gegner bringt; Lucas, indem er mit eziehung auf V. 20 die Erfolglosigkeit des Angriffs constatirt und, den Gegenstand der ewunderung hinzufügend, die Gegner verstummen läfst. Bei der Combination beider arallelen würde Marcus aus Lucas nur das ἐπ' ἀληθείας und die Stellung des damit eginnenden Gliedes, das δηνάριον V. 15 und das οἱ δὲ εἶπαν V. 16 entlehnt haben.

b) Die Sadducäerfrage.

Matth. 22, 23—33.	Marc. 12, 18—27.	Luc. 20, 27—38.
V. 23: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν, καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν V. 24: λέγοντες· διδάσκαλε, Μωϋσῆς εἶπεν· ἐάντις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα, ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.	V. 18: καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν, οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι, καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· V. 19: διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ καταλίπῃ γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῇ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.	V. 27: προσελθόντες δέ τινες τῶν Σαδδουκαίων, οἱ ἀντιλέγοντες ἀνάστασιν μὴ εἶναι, ἐπηρώτησαν αὐτὸν V. 28: λέγοντες· διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν, ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ ἔχων γυναῖκα, καὶ οὗτος ἄτεκνος ᾖ, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.
V. 25: ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί, καὶ ὁ πρῶτος γήμας ἐτελεύτησεν, καὶ μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. V. 26: ὁμοίως καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος, ἕως τῶν ἑπτά.	V. 20: ἑπτὰ ἀδελφοὶ ἦσαν. καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα, καὶ ἀποθνήσκων οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα. V. 21: καὶ ὁ δεύτερος ἔλαβεν αὐτήν, καὶ ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα· καὶ ὁ τρίτος ὡσαύτως.	V. 29: ἑπτὰ οὖν ἀδελφοὶ ἦσαν. καὶ ὁ πρῶτος λαβὼν γυναῖκα ἀπέθανεν ἄτεκνος. V. 30: καὶ ὁ δεύτερος V. 31: καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν αὐτήν, ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἑπτὰ οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον.
V. 27: ὕστερον δὲ πάντων ἀπέθανεν ἡ γυνή.	V. 22: καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα. καὶ ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.	V. 32: ὕστερον δὲ καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.
V. 28: ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή; πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν.	V. 23: ἐν τῇ ἀναστάσει [ὅταν ἀναστῶσιν] τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα.	V. 33: ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ ἀναστάσει τίνος αὐτῶν γίνεται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα.
V. 29: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. V. 30: ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι [θεοῦ] ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν.	V. 24: ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ; V. 25: ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	V. 34: καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, V. 35: οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται· V. 36: οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν, καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες. V. 37: ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί, καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάτου, ὡς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ·
V. 31: περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος· V. 32: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. V. 33: καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. (Cf. Marc. 11, 18.)	V. 26: περὶ δὲ τῶν νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται, οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ; V. 27: οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. πολὺ πλανᾶσθε.	V. 38: θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων· πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.

V. 18: Zur Ersetzung des Imp. durch *ἐπηρώτησαν* vgl. zu 1, 18. — **V. 19**: Zur nachdrücklichen Voranstellung des *τέκνον* vgl. zu 1, 37; zu dem hinzugefügten *αὐτοῦ* vgl. zu 1, 18. — **V. 21. 22**: Das *καὶ οὐδὲ αὐτὸς ἀφῆκεν σπέρμα* ist Glosse aus V. 20, das *καὶ ἔλαβον αὐτὴν ὡσαύτως καὶ οἱ ἑπτὰ καί* aus V. 21; nur haben DΔ (Rcpt.) das eben dagewesene *ὡσαύτως καί*, D auch das *ὁ τρίτος* weggelassen, und so das erste *ὡσαύτως* gleich zu *ἔλαβον* ge-

sogen. — Nicht das ἔσχατον (Myr.) sondern das ἐσχάτη ist eine ganz verunglückte Correctur wegen des Fem. γυνή. Die Voranstellung des ἀπέθανεν ist wohl nur aus Matthäus (doch vgl. zu 2, 23). — **V. 23**: Die Worte ὅταν ἀναστῶσιν (Ti. nach AMjsc.) könnten freilich aus V. 25 heraufgenommen (vgl. Vlkm.), aber auch leicht bei der grofsen Aehnlichkeit von ἀναστάσει und ἀναστῶσι p. hom. ausgefallen sein. — Der Artikel vor γυνή (AD) ist ein offenbares Mifsverständnifs, da das Wort nicht Subject sondern Prädicat ist. — **V. 24**: Zu dem καὶ ἀποκριθείς — εἶπεν statt des einfachen ἔφη vgl. zu 1, 9. 5, 9. 9, 12. — **V. 25**: Der Artikel vor ἄγγελοι (B) ist durch den folgenden Artikel hervorgerufen, den nun wieder ℵCDLΔ Ti.) absichtlich oder zufällig (nach ἀγγέλοι) fortlassen. — **V. 26**: Während D den Artikel auch vor dem ersten θεός wegläfst, setzen ihn die Emendatoren (wie Matthäus) auch bei den beiden folgenden zu (Ti. nach ℵACLΔ Mjsc.). Der inconforme Ausdruck wird der ursprüngliche sein (vgl. zu 3, 4). — **V. 27**: Der Artikel vor θεός (Ti. nach ℵAC Mjsc.) beruht auf der Annahme, dafs θεός Subject sei (vgl. zu 1, 1), und ist wohl aus Matthäus (wo ὁ θεός zu lesen), während die Einschaltung des θεός vor ζώντων zeigt, dafs ursprünglich ein prädicatisches θεός vor νεκρῶν stand. Auch zeugt noch Lucas hier wie V. 37 trotz seiner Abweichungen, welche die Annahme einer Conformation ausschliefsen, für das Ursprüngliche.

Während die Pharisäer, deren prononcirte Feindschaft gegen Jesum wir bereits V. 18
aus 3, 6 kennen, sich nur noch zu Werkzeugen seiner hierarchischen Todfeinde machen, traten Glieder der anderen Hauptsecte auf Anlafs der Verwunderung, welche die schlagfertigen Antworten des gefeierten Volkslehrers erregt haben (V. 17), an ihn heran (bem. das in die durch das Imperfectum geschilderte Situation einsetzende Präsens), und zwar indem sie ihn um einen Gegenstand befragen (bem. das Imperfectum wie 11, 28), der mit ihrer specifischen Sectenlehre zusammenhängt. Es handelt sich also nicht um eine dogmatische Versuchung im Gegensatz zu einer politischen (Vlkm.), auch nicht einmal darum, dafs sie ihn in Verlegenheit setzen wollen (Klst.); denn obwohl sie V. 28 als mit ihm disputirend gedacht werden, so erhellt doch durchaus nicht, dafs irgend etwas Feindseliges in ihrem Auftreten liegt. Sie erscheinen lediglich als Vertreter einer bestimmten Schulansicht, aus der sich ihre folgende Frage erklärt, als die, welche bekanntlich (οἵτινες) behaupten, dafs es eine Auferstehung nicht gebe, und wenn sie auch vielleicht voraussetzen, dafs er sich für die Todtenauferstehung erklären werde, so wollen sie doch lediglich sehen, wie seine so bewunderte Weisheit den Conflict zwischen dem Gesetz der Leviratsehe und jener orthodoxen Lehre lösen werde, aus welchem ihnen die Richtigkeit ihrer Bestreitung der letzteren zu erhellen schien. Auch sie wen- V. 19
den sich an ihn als eine Lehrautorität (διδάσκαλε, wie V. 14) und erinnern zunächst an die betreffende Gesetzesvorschrift, die ihrem wesentlichen Inhalt nach (ὅτι rec. wie 1, 15) aus Deut. 25, 5. 6 angeführt wird, und, weil sie Moses ihnen vorgeschrieben hat, den im Folgenden gesetzten Fall als einen nicht willkürlich herbeigeführten, sondern unter den gegebenen Umständen nothwendig eintretenden erscheinen läfst. Wenn Jemandes Bruder gestorben ist und hinterlassen hat ein Weib und nicht nachgelassen hat ein Kind, so soll (zur Ehe) nehmen (bem. das elliptische ἵνα wie 5, 23) sein Bruder das (hinterlassene) Weib und soll auferwecken Samen (Nachkommenschaft) seinem Bruder. Der letztere Terminus stammt aus einer Erzählung, die auf diesem Brauch beruht (Gen. 38, 8, mit leiser Modification nach Gen. 19, 32. 34.).

Asyndetisch beginnt nun die Erzählung des Falles, in welchem die Anwendung V. 20
dieses Gesetzes der Lehre von der Auferstehung eine so grofse Schwierigkeit zu bereiten schien. Dafs es sieben Brüder waren, um die es sich handelt, steht mit Nach-

druck voran. Der erste nahm ein Weib und sterbend liefs er keinen Samen nach. Da
V. 21 nahm der zweite dasselbe und starb, ohne Samen hinterlassen zu haben, und der dritte ebenso. Statt aber nun die Aufzählung aller Sieben fortzusetzen (was allerdings sehr schwerfällig geworden wäre), wird nur bemerkt, dafs die Sieben nicht Samen nachliefsen;
V. 22 denn hieraus erhellt, dafs jeder der folgenden, wie der zweite und dritte, nach dem Tode des Bruders das Weib heirathen mufste und dafs schliefslich doch keiner sich eines Vorzugs rühmen konnte, weil keiner mit demselben Kinder erzielt hatte. Zuletzt von Allen starb auch das Weib[1]). Ebenso asyndetisch, wie der gesetzte Fall (V. 20), tritt nun
V. 23 die Frage ein, die sich bei ihm zu ergeben schien. Bei der Auferstehung, d. h. aber nicht: wann sie auferstehen, sondern, wie der Zusatz ausdrücklich hervorhebt: wann sie auferstanden sein werden, also in dem mit der Auferstehung beginnenden Leben, wem von ihnen wird sie dann als Weib angehören (vgl. V. 7)? Die Frage liegt nahe; denn die Sieben haben sie zum Weibe gehabt, also jeder hat völlig gleiches Recht auf sie. Und da diese Frage unlösbar, so schien der Schlufs gerechtfertigt, eine Auferstehung, die in einem durchs Gesetz selbst herbeigeführten Falle so monströse Collisionen hervorruft, könne es garnicht geben.

Beide Parallelen substituiren das bei ihnen gleich beliebte Compos. *προσέρχεσθαι* und verwandeln das Präs. wie das Imperf. in Aoriste; aber Matth., dessen Lesern die Sadducäer bekannt sind, verwandelt die orientirende Bemerkung des Marcus in eine Behauptung, mit der sie Jesu entgegentreten (bem. das betonte *μὴ εἶναι* und den Zusatz: *ἐν ἐκ. τ. ἡμέρᾳ*), während Lucas dieselbe als ihre Antithese (gegen die Orthodoxie) bezeichnet (bem. *δέ* statt *καί*, das Particip statt der einfachen Coordination und das erläuternde *τινὲς τῶν*). Die gesetzliche Vorschrift, die er als Wort des Moses bezeichnet, bringt Matthäus noch genauer nach Deut. 25, 5, während er im Nachsatz aus der bei Marcus anklingenden Genesisstelle die technischen Ausdrücke (*ἐπιγαμβρεύσει — ἀναστήσει*) aufnimmt (bem. das *αὐτοῦ* nach *γυναῖκα*, da in dem vereinfachten Vordersatz das selbstverständliche Hinterlassen des Weibes nicht erwähnt war). Genauer folgt Lucas dem Marcus, nur dafs er die etwas schwerfälligen drei Parallelglieder des Vordersatzes in zwei zusammenzieht und einen gewissen Gegensatz zwischen dem *ἔχων. γυν.* und *ἄτεκνος ἦ* bildet (daher das *καὶ οὗτος*). Beide knüpfen den fingirten Fall enger an das Vorige an (Matthäus: *δὲ παρ' ἡμῖν*, Lucas: *οὖν*), seine Darstellung hat am meisten Matthäus abgeglättet, bei dem der erste verheirathet stirbt und, weil er nicht Samen hat, sein Weib seinem Bruder hinterläfst (bem. die veränderte Anwendung des bei Marcus wiederholten *ἀφῆκεν*), ebenso der zweite und dritte, bis zu den Sieben, obwohl nun freilich auf den Siebenten das *ἀφῆκεν τὴν γυν. αὐτ. τῷ ἀδελφ. αὐτ.* nicht mehr zutrifft. Lucas giebt nur den Bericht über den ersten etwas mehr periodisirt wieder, zieht den über den zweiten und dritten zusammen und nimmt das *ὡσαύτως* (bem. das *δὲ καί*) zu den Sieben, bei denen nun erst, um zu dem Folgenden überzuleiten, ihr Sterben erwähnt wird, das nun freilich neben dem *οὐ κατέλιπον* (vgl. Marc. V. 19. 21) *τέκνα* ein Hysteronproteron bildet. Merkwürdig ist, dafs beide das *καὶ ἔσχατον* durch *ὕστερον δὲ* ersetzen, das sonst bei Lucas nicht vorkommt, doch so, dafs Matthäus das *ἀπέθανεν* voranstellt und das *καί* fortläfst, Lucas das *πάντων*. Ebenso führen beide die Frage

[1]) Das Neutr. adj. steht adverb. und der davon abhängige Gen. part. ist natürlich Mascul., weil ja die Personen, unter denen das Weib zuletzt starb, Männer sind. Das Subject aber steht voran, weil eben das Weib im Gegensatz zu den Männern steht, die es sämmtlich überlebt hat.

mit οὖν ein und lassen den scheinbar überflüssigen Zeitsatz fort, nur daſs Matthäus das αἰῶν durch τῶν ἑπτά erklärt (wofür er nachher πάντες setzt) und γυναῖκα fortläſst, wie 14, 4, während Lucas ἡ γυνή voranstellt und ἔσται in γίνεται verwandelt, wie 20, 14.

Mit einem neuen Asyndeton tritt der Bescheid, welchen Jesus bei diesem Anlaſs (V. 18) gab, ein. Gewöhnlich nimmt man das διὰ τοῦτο als Vorbereitung des folgenden Participialsatzes (irrt ihr nicht deshalb, weil u. s. w.), allein diese Construction hat im Neuen Testamente keine Analogie und ist sehr unwahrscheinlich, weil dann die Antwort Jesu den vorgelegten Einzelfall völlig ignorirt. Es kann sich darum nur auf ihre eine unlösbare Collision involvirende Frage (V. 23) beziehen, und mit groſser Feinheit folgert Jesus, während sie meinen, daſs daraus völlig klar ihr Recht zur Bestreitung der Todtenauferstehung erhelle, umgekehrt aus dem Entstehen einer solchen, daſs sie im Irrthum sind — zwar nicht mit ihrer Leugnung der Todtenauferstehung (Klst.), die ja jener Fall keineswegs positiv beweisen kann — wohl aber mit der Voraussetzung, unter welcher allein jene monströse Frage entstehen konnte und auf welche sie hauptsächlich ihre Verwerfung der Todtenauferstehung stützten, daſs nämlich das Leben der Auferstandenen (wenn es eins gebe) eine reine Fortsetzung des irdischen sein müsse. Diese Voraussetzung können sie aber nur haben, einerseits weil sie die Schriften nicht kennen und es darum für möglich halten, daſs derselbe Moses, der doch (richtig verstanden) an andrer Stelle für die Auferstehung zeugt (V. 26. 27), durch sein Gesetz der Leviratsehe Collisionen herbeiführe, welche das Leben der Auferstandenen undenkbar machen, andrerseits weil sie auch nicht die Allmacht Gottes kennen und es darum nicht für möglich halten, daſs es noch eine andre Lebensgestalt gebe als diese irdische (V. 25), welche solche Collisionen von selbst ausschlieſst. Die Begründung dieses doppelten Vorwurfs geht von dem zuletzt ausgesprochenen aus. Denn wenn man (bem. den bei Marcus so häufigen impersonellen Gebrauch der 3. Person Pluralis) von Todten auferstanden sein wird (d. h. aus dem Todeszustand ins Leben zurückgekehrt, vgl. 9, 9. 10), dann wird man weder freien (als Mann), noch verheirathet werden (als Weib), sondern sein wie Engel, die im Himmel sind und eben darum mit den Bedürfnissen und Bedingungen des irdischen Lebens (zu denen die Ehe gehört) nichts mehr zu thun haben. Wer die Allmacht Gottes recht kennt, der weiſs, daſs sie es vermag, durch die Auferstehung zu einem himmlischen Leben zu führen und damit zu einer diesem entsprechenden Lebensgestalt, bei der jene Frage sammt ihrer Voraussetzung von selbst fortfällt. V. 24 V. 25

Indem nun aber Jesus zu dem ersten Theil des V. 24 ausgesprochenen Vorwurfs übergeht, tritt ihrem Irrthum in Betreff des Zustandes, in dem sich die Auferstandenen befinden müssen, wenn es eine Auferstehung giebt, ihr Irrthum in Betreff der Todten selbst gegenüber (bem. das δέ), von denen sie unter jener Voraussetzung überall leugnen, daſs sie auferstehen. Was aber diesen Punkt anlangt, so müssen sie garnicht gelesen haben, was in dem Buche Mosis bei dem Dornbusch, d. h. da, wo von der Erscheinung Gottes im feurigen Busche (ὁ βάτος wie Exod. 3, 2. 3. 4. LXX) die Rede ist, geschrieben steht. Diese Behauptung wird ihnen nur lebhafter insinuirt durch die negative Frage, und die Bezeichnung des Verfassers erinnert daran, daſs es derselbe V. 26

Moses ist, der das Gesetz von der Leviratsehe geschrieben hat (V. 19) und hier an einer andern Stelle deutlich genug für die Auferstehung zeugt. Es steht nämlich Exod. 3, 6 zu lesen, wie Gott zu Mose also sprach: Ich bin der, welcher Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jacobs ist (bem. den einmaligen Artikel vor dem dreigliedrigen Ausdruck). Dafs eine Stelle aus dem Pentateuch gewählt wird, liegt also in dem Gange der Argumentation und beweist garnicht, dafs die Sadducäer nur ihn anerkannten; nichts lag aber hier näher als die Grundstelle, in der Jehova sein specifisches Verhältnifs zu den Erzvätern ausspricht, und die nicht blofs sophistisch und mit halber Ironie den Buchstabengläubigen gegenüber benutzt wird (Vlkm.). Unzweifelhaft redet Gott in ihr *περὶ τῶν νεκρῶν* und die Voraussetzung, unter der sie wirklich beweist,
V. 27 *ὅτι ἐγείρονται*, spricht das folgende aus: Nicht ist er, der so redet, ein Gott Todter, sondern Lebendiger. Wer irgend die Schrift versteht, denkt bei jener Selbstbezeichnung Gottes nicht an den, der einst von den Erzvätern verehrt ward, sondern an den, der zu ihnen in einem persönlichen Verhältnifs steht, wie es überall im Neuen Testamente bei diesem Genitiv der Angehörigkeit gedacht ist. In solchem Verhältnifs kann der lebendige Gott aber natürlich nur zu Lebendigen stehen. Wenn sich Gott dasselbe nun zu den längst verstorbenen Erzvätern beilegt, so verbürgt das nicht etwa blofs ihre persönliche Fortdauer (Bl.), die ja in Betreff der im Scheol befindlichen Todten aufser Zweifel steht, sondern, da die Schrift für die Geschöpfe Gottes ein wahres Leben ohne Leiblichkeit nicht kennt, dafs sie, wenn auch für jetzt von den Banden des Scheol gehalten, doch einst zu einem wahren (auch leiblichen) Leben erweckt werden, in welchem jenes persönliche Verhältnifs Gottes zu ihnen sich ganz und voll verwirklichen kann und wird (vgl. Klst.). Zum Schlusse giebt Jesus selbst die Antwort auf die Frage, mit der er V. 24 begann. Vielfältig irren sie, wie gezeigt, nämlich nicht nur in der Bestreitung der Todtenauferstehung überhaupt, sondern auch in der Vorstellung, die sie sich von der bestrittenen Ansicht machen und in der Meinung, dafs die Schrift darüber keine bestimmte Aussage enthalte.

Matthäus bezeichnet den Bescheid Jesu ausdrücklich als Antwort auf ihre in der Frage liegende und auch V. 23 ausdrücklich voraufgeschickte Bestreitung der Auferstehung, die Jesus nun direct als einen Irrthum bezeichnet (daher der Wegfall des *οὐ διὰ τοῦτο*), knüpft in V. 30 bestimmter an das *ἐν τῇ ἀναστάσει* der Frager (V. 28) an und hebt direct das himmlische Leben der engelgleichgewordenen hervor (daher der Wegfall des *οἱ* und die Umstellung des *εἰσίν*). Mit dem *περὶ τῆς ἀναστάσεως τ. ν.* will er offenbar einfacher den Gegensatz zu dem über das Leben der Auferstandenen Gesagten hervorheben (obwohl doch die Stelle wirklich nur *περὶ νεκρῶν* redet und nur voraussetzt *ὅτι ἐγείρονται*) und mit der Aenderung der Citationsformel die mafsgebende Bedeutung dieses Gotteswort für die Hörer, obwohl in der ursprünglichen Replik gegen die Sadducäer es gerade darauf ankommt, dafs Moses dies Gotteswort gehört und niedergeschrieben hat (bem. noch das *εἰμί* aus Exod. 3, 6 LXX., die naheliegende Wiederholung des Art. und die Erhebung des letzten *θεός* zum Subject, die beide sich schon bei den Abschreibern des Marc. finden). An Stelle der Schlufsbemerkung (die nach dem *πλανᾶσθε* V. 29 blofse Wiederholung gewesen wäre) fügt Matthäus ein Wort über den Eindruck dieser Antwort hinzu, das aus Marc. 11, 18 entlehnt ist. — Lucas läfst die Einleitung, wie das *πολὺ πλανᾶσθε* am Schlusse fort, illustrirt das über das Leben nach

dem Tode gesagte durch den Gegensatz der beiden Weltalter und führt den Fortfall der Ehe im jenseitigen auf das mit der Unsterblichkeit fortfallende Bedürfnifs der Fortpflanzung und die Engelgleichheit auf die (vollendete) Gotteskindschaft der Auferstandenen (im paulinischen Sinne) zurück. Schliefslich läfst er den Moses selbst die Auferstehungslehre andeuten, indem er Gott als den Gott der Erzväter bezeichnet (bem. das vereinfachte ὅτι ἐγείρ. οἱ νεκροί, in Folge dessen nun Matth. und Luc. sich in den Text des Marc. getheilt zu haben scheinen, das καί vor Μωϋσ., das τῆς nach dem sonst üblichen Genus von βάτος und die Voranstellung des θεός) und giebt dem Schlufsaxiom noch eine besondere Begründung.

5. 12, 28—44. Jesus und die Schriftgelehrten.

Mit den Schriftgelehrten war Jesus bereits vielfach in Galiläa zusammengetroffen. Man hätte meinen sollen, dafs die Conflicte mit ihnen sich hier am Hauptsitz der Schriftgelehrsamkeit nur um so heftiger erneuern würden. Allein die erste Erzählung dieses Abschnitts, die wieder eng an den Schlufs des vorhergehenden anknüpft, zeigt, wie selbst in ihrem Kreise Jesus unverhohlenen Beifall fand (V. 28—34), und weil überhaupt die Lust mit ihm zu disputiren ihnen verleidet war, so ergreift nun Jesus seinerseits die Initiative und deckt ihre theologische Rathlosigkeit (V. 35—37), wie ihren unsittlichen Wandel vor allem Volke auf (V. 38—40), woran sich dann noch eine liebliche Scene schliefst, welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu wohlthuend abschliefst (V. 41—44).

a) Urtheil eines Schriftgelehrten über Jesum.

Matth. 22, 34—40.	Marc. 12, 28—34.	Luc. 20, 39.
V. 34: οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους, συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό, V. 35: καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν νομικὸς πειράζων αὐτὸν· V. 36: διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; V. 37: ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. V. 38: αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. V. 39: δευτέρα ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. V. 40: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.	V. 28: καὶ προσελθὼν εἷς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συνζητούντων, εἰδὼς ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν· ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; V. 29: ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν· ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν. V. 30: καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. V. 31: δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν. V. 32: [καὶ] εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεύς· καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας ὅτι εἷς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. V. 33: καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν. V. 34: καὶ ὁ Ἰησοῦς, ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, εἶπεν αὐτῷ· οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.	V. 39: ἀποκριθέντες δέ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν· διδάσκαλε, καλῶς εἶπας. (Cf. Marc. V. 32.) (Luc. 10, 25: καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν, λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; V. 26: ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; V. 27: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. V. 28: εἶπεν δὲ αὐτῷ· ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει, καὶ ζήσῃ.)

V. 28: Zu dem *ἰδών* vgl. zu V. 15, zu der Voranstellung des *αὐτοῖς* (die hier besonders nahe lag, da Jesu treffende Antwort an sie auch ihn eine gleiche erwarten liefs) vgl. zu 1, 37; auch das *πρώτη πάντων* ist des Nachdrucks wegen vorangestellt. Das schwierige *πάντων*, das D it. weglassen, ändert erst M (Rcpt.) in *πασῶν*. — **V. 29**: Die Emendatoren heben das Asyndeton (vgl. zu 1, 9), stellen das Subject voran (vgl. zu 2, 23) und fügen *αὐτῷ* hinzu (vgl. V. 38), das freilich auch in ℵ und B nicht selten weggelassen wird. Ueber dem aus V. 28 hinzugefügten *πάντων ἐντολή* ist das *ἐστίν* untergegangen, das noch C erhalten hat, während D nur das *πάντων* aufnimmt. — **V. 32**: Das Asyndeton in B dürfte ursprünglich sein (vgl. zu 1, 9). — **V. 33**: Das *καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς*, das Myr. vertheidigt, weil es nicht ganz die gleiche Stellung hat, ist natürlich aus V. 30, das *πλησίον σου* (ℵΔ) *ὡς σεαυτόν* (ℵAD) aus V. 31, der Artikel vor *θυσιῶν* (Ti. nach ℵLΔ) nach dem parallelen Ausdruck wiederholt. — Das *πλεῖον* ist ein in ähnlichen Wendungen bei Matthäus häufiger Ausdruck.

V. 28 Nicht von den Schriftgelehrten überhaupt, aber von einem Einzelnen unter ihnen (*εἷς*) will Marcus erzählen, der zu Jesu kam, weil er sie (d. h. ihn und die Sadducäer) disputiren gehört hatte (bem. den gen. nach *ἀκούειν* wie 6, 11. 7, 14 und das Particip wie 5, 36), und, weil er erkannte, dafs Jesus ihnen treffend (7, 6) geantwortet, nun auch seinerseits ihm eine (sicherlich viel ventilirte) Schulfrage vorlegen wollte. Das *εἰδώς* ist durchaus nicht unpassend (de W.), da die Anerkennung des Treffenden in der Antwort Jesu sich keineswegs von selbst verstand. Es soll gerade hervorgehoben werden, wie der Schriftgelehrte, keineswegs durch irgend ein Interesse an Jesu, sondern nur durch den Dispüt über eine theologische Frage angezogen, als ganz unparteiischer Zuhörer das Treffende der Antwort Jesu erkannte und sich so bewogen fand, ihn anzureden, weil er von ihm eine ebenso treffende Antwort auf die wichtige Frage erwartete, welches allererstes Gebot sei[1]).

Ganz anders fafst Matthäus den Vorfall auf, indem er, die Kampfesscene, in welcher bei ihm auch die Sadducäerfrage ein Glied bildet, fortspinnend, nun die schon einmal geschlagenen (22, 22) Pharisäer, durch die Niederlage ihrer Gegner ermuthigt, wieder auftreten läfst, um durch einen Gesetzeslehrer von ihrer Partei Jesu eine versucherische Frage vorzulegen (bem. das *ἐπηρώτ. εἷς* und das *ἀκούσ.* aus Marcus). Den Anlafs zu dieser Wendung mufs eine Scene der apostolischen Quelle gegeben haben, in welcher wirklich ein *νομικός* mit der versucherischen Frage zu Jesu trat, welches Gebot grofs im Gesetz sei (vgl. Jahrb. 1864, S. 110); denn das *πρώπη πάντων* bei Marcus ist ja nur eine Verdeutlichung dieses Ausdrucks, bei der seine Beziehung aufs Gesetz fallen gelassen wird. Der Eingang dieser Scene ist deutlich noch Luc. 10, 25 erhalten, wo nur das grofse Gebot nach Marc. 10, 17 als dasjenige qualificirt wird, dessen Erfüllung sicher den Besitz des ewigen Lebens garantirt. Auch im Uebrigen dürfte Matthäus im Wesentlichen die Darstellung der ältesten Quelle erhalten haben, da die Art, wie bei Luc. 10 der Schriftgelehrte selbst auf die Frage Jesu, was darüber das Gesetz sage, mit der Zusammenstellung der beiden Liebesgebote antwortet, schwerlich ursprünglich ist und vielleicht sogar auf einer Reminiscenz an Marc. 12, 32. 33 beruht. Nicht unwahrscheinlich ist aber, dafs schon in der Urrelation das versucherisch begonnene Ge-

[1]) Die Partt. *ἀκούσας* und *εἰδώς* sind keineswegs einander coordinirt; denn das erste motivirt das *προσελθών*, das zweite das *ἐπηρώτησεν*, wofür jenes nur die Vorbedingung war. Die Frage lautet: Welches (Gebot) ist (an Bedeutung) allererstes Gebot? Das *πάντων* ist neutrisch zu nehmen und vergleicht das fragliche Gebot (inhaltlich) mit Allem, was irgend geboten ist, wodurch der Superlativ noch stärker hervortritt. Das *ποία* (11, 28. 29. 33) ist gewählt, weil es nicht einfach auf die Nennung eines Gebots, sondern auf die Begründung dieses Vorzugs aus der Beschaffenheit desselben ankommt.

spräch mit einer Zustimmung des νομικός endigte, aus der Marcus seinen Schluſs (V. 32—34) gebildet hat, während Matthäus bei der ganzen Stellung, welche die Scene in dem Kampfesdrama dieses Abschnitts erhalten hat, diesen Schluſs weglassen muſste. Lucas hat, da er das Wesentliche der Antwort Jesu bereits gebracht, sich mit der allgemeinen Angabe begnügt, daſs einige unter den Schriftgelehrten die Antwort Jesu treffend fanden, wobei die Formulirung dieses Urtheils noch ganz an Marc. V. 32 erinnert. Gewiſs aber ist Marcus nicht erst durch Luc. V. 39 bewogen, der aus Matthäus entlehnten Scene eine freundlichere Wendung zu geben (Br. S. 94), da er ja diesen Zweck noch viel schlagender erreicht hätte, wenn er ein versucherisch begonnenes Gespräch in diese Zustimmung ausgehen lieſs.

Die wie V. 24 asyndetisch eintretende Antwort Jesu wird mit dem ὅτι rec. eingeleitet, was nach der sonstigen Weise des Marcus darauf hindeutet, daſs er einen ihm formulirt vorliegenden Ausspruch in freier Weise wiedergeben will. Abweichend von der Fassung der ältesten Quelle (vgl. Matth. V. 37) nämlich führt er das Gebot der Gottesliebe mit einem „Erstes (Gebot) ist“ ein und schickt ihm, um der Intention des Fragers (bem. das ποία und dazu Anm. auf S. 400) zu entsprechen, seine Motivirung aus Deutr. 6, 4 (LXX) voran. Denn gerade mit diesem Eingange pflegten die Juden das שְׁמַע täglich Morgens und Abends zu beten, womit sie selber bezeugten, daſs es kein wichtigeres Gebot gebe. Höre, Israel, Jehova unser Gott ist ein einiger Herr, und du sollst Jehova deinen Gott lieben von deinem ganzen Herzen[1]). Durch die Begriffe Herz und Seele, die gewiſs ganz synonym sind und für Marcus nicht verschiedene Seiten des Seelenlebens repräsentiren, wie schon ihre Reducirung auf καρδία in V. 33 zeigt, wird die reine Innerlichkeit im Gegensatz zu allem bloſs äuſserlichen Schein, und durch das ὅλης die volle Ausschlieſslichkeit der Liebe im Gegensatz zu aller Getheiltheit des Herzens bezeichnet. Dazu tritt die διάνοια, die, wie das V. 32 dafür substituirte σύνεσις zeigt, die gesammte Einsicht des Menschen bezeichnet, und die gesammte sittliche Kraft (ἰσχύς). Nicht nur lauter und ausschlieſslich soll die Liebe sein, sondern der Mensch soll seinen Gott lieben, wie er es irgend weiſs und irgend kann. Ebenso einfach wird nun bei Marcus, dem es nicht, wie der Urrelation, auf eine Belehrung über das Verhältniſs der Gebote zueinander und zum Gesetz ankam, das Gebot der Nächstenliebe aus Lev. 19, 18 (LXX) mit einem dem πρώτη ἐστίν in V. 29 entsprechenden „Zweites (Gebot ist) dieses“ eingeführt und dann damit geschlossen, daſs gröſser (an Bedeutung) als diese (beiden) ein anderes Gebot nicht ist.

V. 29

V. 30

V. 31

---

[1]) Zur Verstärkung dieses Begriffs hieſs es Deutr. 6, 5: בכל־לבבך ובכל־נפשך וּבכל־מאדך. Die LXX geben das ב ungenau durch ἐξ wieder und die drei Stücke durch διάνοια — ψυχή — δύναμις. Die apostolische Quelle (d. h. ihre unseren Evangelien zu Grunde liegende Uebersetzung) behielt aber das ihr vorliegende ב bei (ἐν), übersetzte לבב mit καρδία, נפש mit ψυχή, מאד mit ἰσχύς und fügte nun, wahrscheinlich in Erinnerung an die LXX, denen sie sonst in den Citaten folgt, διάνοια hinzu. Daher zeigt sich noch bei Matthäus und Lucas das ἐν, das Lucas nur im ersten Gliede dem geläufigen ἐκ καρδίας zu Liebe, Marcus aber, in Erinnerung an die LXX, überall in ἐκ geändert hat. Die ursprüngliche Reihenfolge der nun zur Vierzahl angewachsenen Glieder zeigt sich noch bei Lucas, während Marcus die drei psychologischen Begriffe zusammenstellt, so daſs ἰσχύς an den Schluſs kommt, und Matthäus dieses ganz wegläſst, so daſs er (bewuſst oder unbewuſst) zur Dreizahl der Glieder im Urtext zurückkehrt.

V. 32 Nicht sowohl auf diese Entscheidung kommt es aber unserm Erzähler hier an, als vielmehr darauf, dafs der Schriftgelehrte, der schon die Antwort Jesu auf die Sadducäerfrage so treffend fand (V. 28), aufs Neue sein Wohlgefallen über diese Antwort kundgab (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41). Treffend, Meister, hast du in Wahrheit (V. 14) gesagt, dafs er (Gott) einer ist (V. 29) und nicht giebt es einen anderen aufser ihm. Dies fügt der Schriftgelehrte hinzu, nicht als Prämisse für die folgende Pflicht (Myr.), sondern weil es das Erste ist, wodurch sich das religiöse Bewufstsein des Fragers
V. 33 in der Antwort Jesu sympathisch berührt fühlt. Das Zweite aber ist die Erhebung des Liebesgebots über alle, auch die höchsten gottesdienstlichen Pflichten, wonach, wie er ausdrücklich hervorhebt, die Liebe zu Gott, wie das Gebot V. 30 sie fordert, und die Nächstenliebe um vieles vorzüglicher ist, als alle Brand- und anderen Opfer[1]). Als nun
V. 34 Jesus sah, dafs er verständig geantwortet (bem. das attrahirte αὐτόν wie 1, 24. 7, 2. 11, 32), sprach er zu ihm: Nicht fern bist du vom Reiche Gottes. Das ist keine Litotes (de W.); denn zur Theilnahme am Gottesreich (natürlich nicht dem zukünftigen, wie Myr. will, sondern dem schon gegenwärtig im Kreise der Jünger sich verwirklichenden, vgl. 10, 14) gehört allerdings, dafs man in Jesu den erkennt, der dieses Gottesreich zu verwirklichen gekommen ist. Aber wer ihn auch nur als Lehrer der wahren Gerechtigkeit anerkennt, und mit ihm in der Erkenntnifs dessen, wodurch der Wille Gottes verwirklicht wird, übereinstimmt, der ist bereits auf dem Wege, sein Jünger im vollen Sinne zu werden.

b) Jesu Urtheil über die Schriftgelehrten.

Matth. 22, 41 — 23, 7.	Marc. 12, 34—40.	Luc. 20, 40—47.
(V. 46: καὶ οὐδεὶς ἐδύν. ἀποκριθ. αὐτ. λόγ., οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.)	V. 34: — καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.	V. 40: οὐκέτι γὰρ ἐτόλμ[α] ἐπερωτᾷν αὐτὸν οὐδέν.
V. 41: συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς V. 42: λέγων· τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστιν; λέγουσιν αὐτῷ· τοῦ Δαυίδ. V. 43: λέγει αὐτοῖς· πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ κύριον αὐτόν, λέγων· V. 44: εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου; V. 45: εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν;	V. 35: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ· πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν; V. 36: αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου. V. 37: αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστὶν υἱός; καὶ ὁ	V. 41: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτο[ὺς] πῶς λέγουσιν τὸν Χριστ[ὸν] εἶναι Δαυὶδ υἱόν; V. 42: α[ὐ]τὸς γὰρ Δαυὶδ λέγει ἐν βίβ[λῳ] ψαλμῶν· εἶπεν [ὁ] κύρι[ος] τῷ κυρίῳ μου· κάθου δεξιῶν μου V. 43: ἕως [ἂν] θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑπ[ο]πόδιον τῶν ποδῶν σ[ου] V. 44: Δαυὶδ οὖν κύρι[ον] αὐτὸν καλεῖ, καὶ πῶς αὐτ[οῦ] υἱός ἐστιν; V. 45: ἀκούοντος δὲ παντ[ὸς] τοῦ λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖ

[1]) Das ἐπ' ἀληθείας steht nicht dem καλῶς εἶπας parallel (Vlkm.), sondern ist, wie die Wortstellung zeigt, nähere Bestimmung desselben. Zu dem substantivirten Infinitiv vgl. 1, 14. 5, 4. Das durch das erste Substantiv im Genus bestimmte πάντων bezieht sich mit auf das Fem. θυσιῶν, zumal beide wie 6, 36 unter einem Artikel verbunden sind, weil es sich um Alles handelt, was Opfer heifst, und die Brandopfer nur als die vorzüglichste Opferart noch besonders hervorgehoben sind.

(V. 46 v. s.)

23, 1: τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· (V. 2—5.) V. 5: — — πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα, V. 6: φιλοῦσιν δὲ τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς V. 7: καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί.

πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως.

V. 38: καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν· βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς

V. 39: καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις·

V. 40: οἱ κατέσθοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι, οὗτοι λήψονται περισσότερον κρίμα.

V. 46: προσέχετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων περιπατεῖν ἐν στολαῖς καὶ φιλούντων ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς (Luc. 11, 43: οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς.)

V. 47: οἳ κατεσθίουσιν τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσεύχονται· οὗτοι λήψονται περισσότερον κρίμα.

V. 35: Die Emendd. haben hier die gewähltere Wortstellung (*υἱός ἐστιν Δαυίδ*), wie es scheint, zur stärkeren Hervorhebung des Hauptbegriffs, um den es sich handelt. Vgl. die Voranstellung des *υἱός* in V. 37, die schon ℵ theilt. — **V. 36**: Die Emendatoren haben *ἐν πνευμ. ἁγ.* wie 1, 8. 23. 5, 2 ohne Artikel (vgl. Matth.). — Allerdings könnte das *εἶπεν* der ältesten Mjsc. aus den LXX oder aus den Parallelen sein; doch lag es den Emendatoren zu nahe, die unschöne Wiederholung des *εἶπεν* zu vermeiden (vgl. 11, 18). Ebenso ist es ganz in der Weise der Emendatoren, das *κύριος* vor dem artikulirten *κυρίῳ* ebenfalls zu artikuliren (Ti. nach ℵALΔ Mjsc.), wie wahrscheinlich in allen 3 Parallelen geschehen ist. Das *ὑποπόδιον* (Ti. nach denselben Zeugen) ist aus LXX oder aus Lucas. — Ebenso dürfte das *κάθισον* (B) nach 14, 32 vorzuziehen sein, zumal B in den Parallelen das mit den LXX übereinstimmende *κάθου* (Ti.) nicht geändert hat. — **V. 38**: Zur Umstellung der Praep. nach dem Verb. vgl. 2, 19; zu dem hinzugefügten *αὐτοῖς* vgl. V. 29. — **V. 40**: Das *κατέσθοντες* (B) muſs gegen Ti. nach 1, 6 aufgenommen werden.

Mit Recht bemerkt schon Klst., daſs es der Ausdrucksweise des Marcus nicht entspricht, wenn man in der Bemerkung, wie keiner mehr ihn zu befragen wagte, den Abschluſs des vorigen Stückes sah[1]) (vgl. zu V. 17). Es blickt dieselbe viel weiter zurück auf die verschiedenen Fragen, die Jesus so beantwortet hatte, daſs Niemand etwas erwidern konnte (11, 28. 12, 14. 18), und erklärt, wie es kam, daſs gerade von denen, die sonst am liebsten mit Jesu zu disputiren pflegten, hier am Hauptsitz der Schriftgelehrsamkeit keiner ihn dazu herausforderte. Dem entspricht das Imperf. *ἔλεγεν*, das auch hier keineswegs Aoristgeltung hat (Klst.), sondern schildert, wie Jesus Angesichts dieser Muthlosigkeit, die sich seiner Gegner bemächtigte (*ἀποκριθείς* wie 9, 5), dazu übergegangen sei, bei seinem Lehren im Tempel (also vor allem Volke) die theologische Impotenz dieser gefeierten Autoritäten aufzudecken. Es ist darum keine eigentliche Frage, die er thut (Myr.), sondern ein Ausruf der Verwunderung, wie es doch möglich sei (8, 21. 9, 12), daſs die Schriftgelehrten sich bei einem Satze beruhigen, für den sie doch bei den von ihnen selbst anerkannten Prämissen keinen genügenden Grund angeben können (V. 37). Der Messias ist ein Sohn Davids, behaupten sie und meinen damit seine volle Würdestellung ausgedrückt zu haben, da er als solcher den V. 34 V. 35

[1]) Zwar wäre sie auch als solcher nicht unpassend (de W. Bl. Hilg. Br. S. 95); denn gerade daſs einer der Schriftgelehrten selbst ihm Recht geben muſste (V. 32. 33), muſste allen Gegnern Jesu (an die doch unzweifelhaft gedacht) den Muth benehmen, ihm fernerhin mit Fragen zu kommen, auf welche doch nur eine Antwort zu erwarten war, gegen die sie nichts einzuwenden wuſsten (vgl. Myr.).

Thron seines Vaters besteigen mufs. Vielleicht wählt Jesus gerade diesen Satz, weil er am ehesten geeignet schien, selbst einen, der dem Gottesreiche schon so nahe war, wie der Schriftgelehrte nach V. 34, von dem letzten Schritte, der Anerkennung der Messianität Jesu, zurückzuhalten, da er für den Messias eine Machtstellung zu fordern schien, die Jesu nun einmal fehlte. Um so näher lag es ihm, nachzuweisen, wie dieser scheinbar eine von ihm unerreichte Würde ausdrückende Satz weder die wirkliche Würdestellung des Messias ausdrücke, noch von ihrem Standpunkt aus genügend motivirt sei.

Im Ganzen der Intention des Marcus folgend, hat Matthäus diese Scene nur noch dramatischer zugespitzt, indem er Jesum, nachdem er alle Angriffe abgeschlagen (vgl. 22, 35), nun zur Offensive übergehen und seinen Hauptgegnern, den versammelten Pharisäern, direct die Frage, wessen Sohn der Messias sei, vorlegen läfst (bem. die häufige Matthäusphrase *τί ὑμῖν δοκεῖ:* 17, 25. 18, 12. 21, 28. 22, 17), um auf ihre aus Marc. V. 35 entlehnte Antwort hin sie durch eine Gegenfrage zu beschämtem Stillschweigen zu verurtheilen. In Verbindung damit bringt er dann erst die Notiz, mit der Marcus beginnt, (bem. die doppelte Negation und das *τολμᾷν*, das nur noch Marc. 15, 43 vorkommt). Lucas dagegen hat diese ganz die Sprachfarbe des Marcus tragende Notiz genau an derselben Stelle wie dieser (da ja V. 39 nur sein Resumé von Marc. V. 28—34 ist), weshalb es ganz verfehlt war, aus seiner Benutzung die angeblich unpassende Stellung bei Marcus zu erklären, nur dafs er sie speciell als Grund anführt, weshalb ihn einige Schriftgelehrten lobten und dann an sie Jesum seine Frage richten läfst. Beide haben also in verschiedener Weise einen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Vorigen hergestellt, beide betonen die Abstammung von David, wobei ihnen der Gegensatz der Gottessohnschaft vorschwebt, obwohl diese nach damaliger jüdischer Lehre ja völlig feststand und hier garnicht in Betracht kommt. Nicht, dafs sie den Messias blofs für einen Davidsohn halten, rügt Jesus nach Marcus, sondern, wie das Voranstehen des *υἱός* zeigt, dafs sie mit dem Anspruch, den ihm die Abkunft von David verleiht, den ganzen Umfang seiner Würdestellung ausgedrückt zu haben glauben.

V. 36 Mit einem sehr nachdrucksvollen Asyndeton stellt Jesus dem, was die Schriftgelehrten über das Verhältnifs des Messias zu David aussagen, gegenüber, was David selbst, der doch darüber am besten Bescheid wissen mufs, einst davon gesagt hat, und zwar in Kraft (3, 22. 9. 38) des heiligen Geistes, der ihn trieb, als er in Psalm 110, der der Ueberschrift gemäfs als Davidisch betrachtet wird, vom Messias weissagte. Das Citat aus Psalm 110, 1 (nach LXX bis auf das *ὑποκάτω:* 6, 11. 7, 28) stellt nämlich dar, wie Jehova den Messias zum Sitz zu seiner Rechten beruft, bis dafs er alle seine Feinde gelegt haben werde unter seine Füfse. Der Punkt aber, worauf es Jesu
V. 37 bei diesem Citat vor Allem ankommt, und den er mit nachdrücklicher Wiederaufnahme des *αὐτὸς Δαυὶδ λέγει* selbst hervorhebt, ist nicht die Erhöhung des Messias, die an sich auch von dem höchsten Glanz des theokratischen Königthums gedeutet werden konnte, sondern dafs David von ihm als seinem Herrn redet. Denn hierauf gründet Jesus die Frage, woher er denn von ihm (bem. das voranstehende *αὐτοῦ*), über dem er doch so hoch steht, wie der Herr über dem Knecht, ein Sohn ist, da doch sonst der Ahnherr immer in gewissem Sinne über seinem Nachkommen steht, möge derselbe noch so hoch steigen. Eine Antwort auf diese Frage erwartet Jesus freilich nicht (wie Myr. meint), da er ja garnicht zu den Schriftgelehrten redet, sondern nur

vor allem Volk aufdecken will, wie dieselben die Schwierigkeit garnicht sehen, die ihre Aussage über den Messias Angesichts eines so klaren Weissagungsworts zu haben scheint. Verehrt David selbst den Messias als seinen Herrn, so scheint ja die Thatsache, dafs er Davids Sohn ist, durch welche sie die höchste Würde des Messias auszudrücken meinen, vielmehr sehr auffällig, da die Abkunft von David ihn doch dem Ahnherrn an Würde nicht einmal gleichstellen, geschweige denn so hoch über ihn erheben könnte. Die neuerdings gangbar gewordene Annahme, dafs Jesus damit die Vorstellung von der Davidischen Abkunft des Messias bestreite (vgl. noch Scholt. S. 111, Vlkm. S. 830), ist abgesehen davon, dafs er dann nur einen Widerspruch in der Weissagung selbst (die ja zweifellos sonst den Messias als Davididen denkt), aber nicht einen Irrthum der Schriftgelehrten constatiren würde, schon deshalb unhaltbar, weil Marc., der Jesum als Davidsohn anrufen (10, 47. 48) und ihn als den Hersteller des Davidischen Königthums feiern läfst (11, 10), unmöglich seine Davidische Abkunft kann leugnen wollen. Allein Jesus rügt ja auch keineswegs, dafs man den Messias einen Sohn Davids nenne, er setzt ja vielmehr voraus, dafs derselbe ein Sohn Davids ist (ἐστίν), und deutet nur an, dafs die Schriftgelehrten keine Lösung für die Frage haben, warum der zur höchsten Würde Berufene, die ihn weit über David erhebt, doch ein Sohn Davids sei, obwohl sie in diesem Satze gerade die Würdestellung des Messias ausgesprochen zu haben glauben. Die Lösung liegt dann aber weder in der Präexistenz (Beyschlag, die Christologie des Neuen Testaments. Berlin 1866. S. 62), noch in der göttlichen Abkunft (Myr.), noch in der Auferweckung und Erhöhung des Messias (Klst.), da dies Alles ja nur immer wieder seine mit der Abkunft von David scheinbar unvereinbare höhere Würde beweisen würde, die durch seine Bezeichnung als κύριος hinlänglich constatirt ist. Sie liegt vielmehr darin, dafs er seine specifische Würde nicht hat, weil er ein Nachkomme Davids auf seinem Stuhl ist — denn dies könnte ihn nie an Würde über seinen grofsen Ahnherrn erheben —, sondern dafs er verheifsungsmäfsig von David abstammt, weil er von Gott zu der einzigartigen Würde dessen berufen ist, der auf Grund der Verheifsung die Heilsvollendung herbeiführen sollte. Damit vernichtet Jesus freilich alle Einwendungen gegen seine Messiaswürde, welche zwar nicht aus der (ihm garnicht mangelnden) Davidischen Abkunft, wohl aber daraus erhoben werden konnten, dafs er nicht im Sinne der Volkserwartung den Thron seines Vaters David bestieg. Als ein blofser Nachkomme auf seinem Stuhl hätte er nicht eine höhere Würde gehabt, die ihm jetzt mangelte, sondern er hätte als solcher die höchste Würde noch garnicht gehabt, die er in Wahrheit beanspruchte und in der schon David den Messias begrüfste. Man wird nicht sagen können, dafs es eine geistigere Auffassung der Messiasidee war, von der aus er die Schriftgelehrten blofsstellte (de W. Bl.), es war nur eine höhere und inhaltvollere; die Annahme aber, dafs Jesus nur ein dialektisches Spiel mit ihnen trieb (Br. S. 96), zeigt nur, dafs man die Pointe seines Wortes gänzlich mifsverstanden hat.

Während Matth. gleich den Hauptpunkt, worauf es bei der Psalmstelle ankommt, voranschickt (obwohl derselbe V. 45 nach Marc. noch einmal bezeichnet wird), hebt Luc. den autoritativen Charakter des Ausspruchs dadurch noch stärker hervor, dafs er in dem (inspirirten) Psalmbuche steht (bem. noch die Herstellung des ὑποπόδιον aus den LXX).

Beide folgern aus der Stelle (οὖν), daſs David den Messias einen Herrn nenne (bem. das erklärende καλεῖ), und werfen dann die Frage auf, wie er denn sein Sohn sein könne, wobei in der Satzgestalt Lucas, in der Wortordnung Matthäus mehr dem Marcus folgt. Wahrscheinlich haben wir hier die in der Ueberlieferung stehend gewordene Form dieses gewiſs viel wiederholten Wortes, welche daraus entstand, daſs man frühzeitig die Pointe darin fand, der Messias, den David seinen Herrn nennt, könne nicht (bloſser) Davidssohn, er müsse zugleich Gottessohn sein (bem. die Betonung des Δαυὶδ Matth. V. 42. Luc. V. 41 und dazu S. 404), während bei Marcus die Pointe nicht darin liegt, daſs die Davidsohnschaft zur Messiaswürde nicht genügt, sondern daſs diese jene eher auszuschlieſsen als zu fordern scheint. Hätte Marcus die Parallelen combinirt, so würde er im Wesentlichen dem Lucas folgen und nur das ἐν πνεύματι und ὑποκάτω V. 36, sowie die Wortstellung in V. 37 aus Matthäus entlehnen.

V. 38 Die Bemerkung, daſs die groſse Volksmenge gern auf ihn hörte, schildert lediglich die Verhältnisse, unter welchen es Jesus schlieſslich unternahm, das Volk vor den gefeierten Autoritäten der jüdischen Schriftgelehrsamkeit zu warnen und ihre sittlichen Gebrechen aufzudecken. Nur weil er wuſste, daſs das Volk ihn gern hörte, konnte er es wagen, in seinem Lehren (4, 2) dieselben so direct anzugreifen. In welcher Weise aber Jesus dies gethan hat, schildert Marcus (bem. das ἔλεγεν wie V. 35), indem er ihn in der Form einer Warnung vor ihnen (βλέπειν ἀπό wie 8, 15) sie mit einigen drastischen Zügen, die im Wesentlichen der apostolischen Quelle entlehnt sind, in ihrem eitlen Ehrgeiz charakterisiren läſst[1]). Während nämlich diese an den Pharisäern das Prunken mit den Phylacterien und Kleiderquasten hervorhob, welche ihren Eifer für das Gesetz zeigen sollten, wird hier an den Schriftgelehrten gerügt, daſs sie es gern haben (weniger gut Myr.: verlangen, in Anspruch nehmen), in langen Talaren einherzu-

[1]) Das Verhältniſs des ἔλεγεν V. 38 zu dem ἤκουεν V. 37 ist genau dasselbe, wie das des ἔλεγεν V. 35 zu dem ἐτόλμα V. 34. Auch hier berichtet der Schluſs von V. 37 nicht den Eindruck der vorigen Worte (Bl.) oder einen Triumph über das Schweigen der Gegner (Myr.), wovon ja nichts erzählt ist und erzählt werden konnte, da die Frage gar nicht an die Schriftgelehrten gerichtet war; nur muſs man ihn auch nicht auf das ruhige Anhören des folgenden Wortes beziehen (Klst.), sondern auf die Begeisterung, mit welcher die groſse Volksmenge auch jetzt noch beständig seinen Reden zuhörte (vgl. 11, 18). Das voranstehende ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ (vgl. V. 35: διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ) weist ausdrücklich auf dies gern gehörte Reden zurück. Der Ausdruck ὁ πολὺς ὄχλος bezeichnet wohl nicht (wie es allerdings bei späteren vorkommt) die Meisten des Volks (Ew. Klst.) — dafür braucht Marcus 6, 2 οἱ πολλοί —, sondern die groſse Volksmenge, die sich im Tempel beständig um ihn sammelte. Das Imp. ἔλεγεν kann nach dem Obigen nicht beweisen, daſs die folgenden Worte ein Bruchstück aus einem längeren Lehrvortrage sind (Klst.); allein allerdings stammt die V. 38. 39 gegebene Charakteristik der Schriftgelehrten aus den Weherufen über die Pharisäer und Gesetzesgelehrten, wie sie nach Luc. 11, 39 – 52 schon in der apostol. Quelle standen und theilweise noch vollständiger und treuer in Matth. 23 erhalten und zu der groſsen Strafrede verarbeitet sind, mit welcher der erste Evangelist diese ganze Kampfesscene abschlieſst (vgl. Jahrb. 1864, S. 112 — 119). Nur daſs bei Matthäus die ganze Rede an das Volk (bem. das ihm eigenthümliche τοῖς ὄχλοις) adressirt ist und überall die γραμματεῖς hinzugefügt sind, ist offenbar durch die Art veranlaſst, wie Marcus Jesum an dieser Stelle das Volk vor den Schriftgelehrten mit Worten aus der apostolischen Quelle warnen läſst. Lucas dagegen, der die Weherufe bereits Cap. 11 gebracht hat, bleibt hier bei der kurzen Warnung des Marcus stehen, wobei denn die auffallende Doublette (V. 46 = 11, 43) noch deutlich genug für seine Abhängigkeit von beiden Quellen zeugt. Obwohl auch er die Warnung vor den Ohren des ganzen Volkes (bem. die Erklärung des ὁ πολὺς ὄχλος aus Marc. V. 37) gesprochen sein läſst, so adressirt er doch die Rede zunächst an die μαθηταί, und da auch Matth. 23, 1 diese nennt, so ist wohl möglich, daſs die Rede in der apostolischen Quelle an sie gerichtet und der Uebergang in die directen Weherufe nur eine rhetorische Form war.

gehen, um schon in der Tracht sich auszuzeichnen und die Ehrerbietung vor ihrer Theologenwürde in Anspruch zu nehmen. Daran schliefsen sich dann hier unmittelbar (bem. die abweichende Ordnung der Quelle nach Matth. 23, 7) die solennen Begrüfsungen auf den Märkten (bem. die oratio variata, da das von θελόντων abhängige, übrigens direct der Quelle entlehnte ἀσπασμούς = ἀσπάζεσθαι ist, das als Deponens nicht das Begrüfstwerden ausdrücken konnte), wo sie sich durch diese Tracht vor allem Volk auszeichnen, und die V. 39
Ehrensitze in den Synagogen, wo sie die eigentliche Stätte ihrer Wirksamkeit haben, sowie die ersten Plätze bei den Gastmählern. Ueberall lieben sie es, mit den höchsten Ehrenbezeugungen bevorzugt zu werden, und doch fügt nun Marc. noch einen Zug hinzu, welcher zeigt, wie sie sich selbst durch schnöde Habsucht entehren, in deren Dienst sie das Heiligste mifsbrauchen. Wenn es nämlich heifst, dafs sie zum Vorwande (ihrer Hab- V. 40
sucht) lange Gebete sprechen, so ist damit schwerlich blofs gemeint, dafs sie durch ihre heuchlerische Frömmigkeit die Arglosen berücken (Bl. Myr.). Sie müssen wirklich als die, welche in geistlichen Dingen am besten Bescheid wufsten, es übernommen haben, gegen gute Bezahlung für Wittwen Fürbitte zu thun, und so ihre weitläufigen Gebete zum Vorwande gebraucht haben, um Hab und Gut derselben an sich zu bringen, bis sie ihre Häuser völlig aufgezehrt hatten[1]). Es kann keine schlagendere Begründung der Warnung in V. 38 geben, als wenn nun hinzugefügt wird, dafs diese (die solches thun) ein um so gröfseres Strafurtheil empfangen werden. Der Comparativ bezieht sich aber nicht auf ihr Grofsthun (Vlkm.), sondern auf die Vergröfserung ihrer Schuld durch den Frevel am Heiligsten, das sie im Dienst ihrer Habsucht mifsbrauchen.

Lucas, der 11, 43 das Drängen nach den ersten Plätzen beim Gastmahl fortläfst, weil er diesem Fehler 14, 7—11 eine besondere Rüge widmet, und im Uebrigen noch die ursprüngliche Ordnung der Quelle beibehält, folgt hier ganz dem Marcus. Bem. das προσέχετε statt βλέπετε (wie 12, 1 vgl. mit Marc. 8, 15), die Umstellung des ἐν στολαῖς, die Entfernung der variat. struct. durch Einschaltung des φιλούντων der Quelle (Matth. 23, 6), das Lucas sonst nie in dieser Bedeutung hat, und der anakoluthischen Apposition durch den Relativsatz. An den Vorwurf der Habgier erinnert wenigstens Matth. 23, 25, während die Einschaltung von Marcus V. 40 in die Strafrede (23, 13 oder 14) spätere Glosse ist.

Es entspricht ganz der sinnvollen, von sachlichen Gesichtspunkten geleiteten Compositionsweise des Marcus, wenn derselbe diesen Abschnitt mit der kleinen Erzählung von der Wittwe schliefst, die aus lautrer Frömmigkeit sich ihrer letzten Habe be-

[1]) Es ist nicht richtig, mit Klst. den ganzen Vorwurf so in Eins zusammenzufassen, dafs sie für ihre gewerbsmäfsig betriebene Frömmigkeit den ersten Platz im geselligen Leben beanspruchten; denn die Ehrenbezeugungen in V. 38. 39 galten ja ihrer Lehrerwürde. Aber es ist ebenso wenig gerathen, mit Myr. V. 40 zu einem ganz selbstständigen Satze zu machen, da ja die Warnung vor denen, die durch ihr würdevolles Auftreten sich überall Ehre und Ansehen zu verschaffen wissen, offenbar durch diese Entlarvung ihrer schnödesten Habgier begründet werden soll. Man wird daher in dem οἱ κατέσθοντες eine anakoluthische Apposition sehen müssen, wie 7, 19, welche die Charakteristik der Schriftgelehrten noch einmal selbstständiger hervortreten läfst, um ihnen mit Bezug darauf ihr Urtheil zu sprechen. Diese Gerichtsverkündigung schliefst dann ungleich wirksamer die Warnung ab, als wenn man dieselbe asyndetisch an V. 39 knüpft und auf neu charakterisirte Personen bezieht, von denen doch wenigstens nicht angedeutet ist, ob es dieselben sind, vor denen V. 38 gewarnt war.

raubt und so mit den geringsten Mitteln mehr thut, als die Reichen mit ihren grofsen. Dieselbe motivirt treffend, weshalb unter den gewifs sehr mannigfachen Erweisungen der Habsucht jener Schriftgelehrten gerade der Ausplünderung armer Wittwen gedacht ist. Unter solchen fand Jesus eine lautre Frömmigkeit und Opferwilligkeit, welche alle Reichen beschämte, und dafs sich die Schriftgelehrten an ihnen versündigten, vermehrt ihre Schuld[1]). So schliefsen sich die unruhevollen Scenen der letzten Abschnitte mit diesem friedvollen Bilde harmonisch ab.

c) Das Scherflein der Wittwe.

Marc. 12, 41—44.	Luc. 21, 1—4.
V. 41: καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου ἐθεώρει πῶς ὁ ὄχλος βάλλει χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον· καὶ πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά,	V. 1: ἀναβλέψας δὲ εἶδεν τοὺς βάλλοντας εἰς τὸ γαζοφυλάκιον τὰ δῶρα αὐτῶν πλουσίους.
V. 42: καὶ ἐλθοῦσα μία χήρα πτωχὴ ἔβαλεν λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης.	V. 2: εἶδεν δέ τινα χήραν πενιχρὰν βάλλουσαν ἐκεῖ δύο λεπτά,
V. 43: καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον·	V. 3: καὶ εἶπεν· ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα ἡ πτωχὴ αὕτη πλείω πάντων ἔβαλεν·
V. 44: πάντες γὰρ ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον, αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.	V. 4: ἅπαντες γὰρ οὗτοι ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον εἰς τὰ δῶρα, αὕτη δὲ ἐκ τοῦ ὑστερήματος αὐτῆς ἅπαντα τὸν βίον ὃν εἶχεν ἔβαλεν.

V. 43: Das *βέβληκεν*, das Ti. nach jüngeren Mjsc. (Ctac.) aufgenommen hat, rührt doch wohl von den Emendatoren her, die auch sonst das Perf. vorziehen (vgl. zu 1, 38). Ebenso scheint das *λέγει*, das an sich auch nach *ἔβαλεν* oder nach dem Part. aor. in *εἶπεν* verwandelt sein und worin man noch eher eine ursprüngliche Lesart vermuthen könnte, nach dem folgenden *λέγω* conformirt zu sein.

V. 41 Der Evangelist beginnt mit der Schilderung der Situation. Jesus hatte sich niedergesetzt (9, 35) Angesichts (11, 2) des Gotteskastens (im Weibervorhofe), der zur Aufnahme milder Beiträge für den Tempel, sowie der Tempelsteuer bestimmt war (vgl. Jos. Antiq. XIX, 6, 1), und sah zu (3, 11. 5, 15. 38), wie die Menge Kupfergeld (6, 8), wie es eben die meisten einzulegen pflegten, in den Kasten hineinwirft. Das Präsens beschreibt ganz zeitlos den Gegenstand seiner Beobachtung. Ebenso wird zum Verständnifs des folgenden Wortes Jesu im Imperfectum vorausbemerkt, dafs viele Reiche viel hineinwarfen. Dann erst beginnt die Erzählung des Vorfalls, welcher die Aufmerksamkeit Jesu auf sich zog. Unter jener Menge kam eine arme Wittwe und warf
V. 42 zwei kleine Kupfermünzen (*λεπτόν*, seiner Kleinheit wegen so genannt, gleich 1/8 As[2])

---

[1]) Natürlich nicht die blofse Erwähnung der Wittwen als solche (V. 40) hat die Erinnerung an diese Geschichte herbeigeführt, auch nicht einmal der Gegensatz gegen die Schriftgelehrten, da die Gabe der Wittwe ja nicht ihrem Opfern (Vlkm.), sondern dem Almosen der Reichen gegenüber gestellt, auch nicht als wahrhafte Erbauung des Hauses Gottes (Klst.) oder als Zeichen, wo noch Gesundes in der Gemeinde übrig sei (Ew.), charakterisirt wird. Reine Willkühr aber ist die Umdeutung der Wittwe in die Gemeinde Jesu (Vlkm.) oder ga in die Person Jesu selbst (Hfm. bei Klst. S. 245).

im Werth eines Quadrans, wie Marcus für seine römischen Leser bemerkt, hinein. Die Zweizahl der Geldstücke wird ausdrücklich hervorgehoben, weil es so nahe lag, diesen ihren letzten Besitz (V. 44) zwischen sich und dem Gotteskasten zu theilen. Aber sie that es nicht. Da rief Jesus seine Jünger herzu (3, 23) und zeigte ihnen an diesem Falle die rechte Werthung der Liebesgabe, welche nicht nach der Gröfse der Gabe, V. 43
sondern nach der Gröfse des Opfers, das sie dem Geber kostet, geschätzt werden soll. Denn nicht, dafs Gott mit dieser Gabe mehr gedient sei, weil sie in völliger Selbsthingabe bestand (Klst.), steht da; sondern die feierliche Versicherung, dafs diese arme Wittwe mehr als Alle eingelegt hat, die in den Gotteskasten einlegen (wie Jesus auf das noch fortgehende Einlegen der Vorübergehenden hinweisend sagt), wird ja ausdrücklich begründet durch das Verhältnifs, in welchem ihre Gabe zu ihrer Habe steht. Alle nämlich haben eingelegt aus dem, was ihnen übrig war, was zu entbehren ihnen V. 44
also kein grofses Opfer kostete; diese aber hat aus ihrer Bedürftigkeit heraus (wo ihr natürlich nichts entbehrlich war, weil Alles, was sie hatte, nicht einmal für ihr Bedürfnifs ausreichte), und nicht nur Etwas, sondern Alles, wie viel sie hatte, eingelegt, also ihren ganzen Lebensbedarf geopfert. Die Gangbarkeit dieser Bedeutung von *βίος* läfst es als ganz willkürlich erscheinen, daran zu denken, dafs sie ihr ganzes Leben der Sache Gottes gewidmet hat (Vlkm.), wovon hier garnicht die Rede ist.

Lucas kürzt die etwas breite Darstellung des Marcus durchweg ab, indem er, die ganze Situationsschilderung fortlassend, einfach Jesum neben den opfernden Reichen eine dürftige Wittwe (bem. das poet. *πενιχρ.*) sehen läfst und den doppelten Ausdruck am Schlusse in einen einfachen zusammenzieht (bem. noch das *εἶδεν* statt *ἐθεώρει*, das Luc. auch 8, 35 vermeidet, das *τινα* statt *εἰς* wie 9, 8. 19 vgl. mit Marc. 6, 15. 8, 28, das *ἀληθῶς* statt *ἀμήν* wie 9, 27 vgl. mit Marc. 9, 1 und 12, 44 vgl. mit Matth. 24, 47, das dem *τὸ περισσεῦον* genauer entsprechende *ὑστέρημα* statt *— ρησις* und die Weglassung des *τῶν βαλλ. εἰς τὸ γαζοφ.*). Trotzdem fehlt es nicht an kleineren ausschmückenden und erläuternden Zusätzen. Vgl. *ἀναβλέψας. τὰ δῶρα αὐτῶν* V. 1, *ἐκεῖ* V. 2, *οὗτοι, εἰς τὰ δῶρα* V. 4.

6. 13, 1—37. Die Parusierede.

Rein sachlich schliefst sich an die Begegnungen mit dem Volke und mit den Gegnern dasjenige an, was Marcus von den Eröffnungen Jesu an seine Jünger aus der letzten Zeit seiner jerusalemitischen Wirksamkeit zu erzählen hat. Da sich diese um seine Wiederkunft und die ihr voraufgehenden Ereignisse drehen, so erhält hier Marcus Gelegenheit, die einzige gröfsere Rede zu geben, welche er aus seiner apostolischen Quelle (vgl. Jahrb. 1864, S. 119—23) vollständig, und sogar noch mit mancherlei Reminiscenzen vermehrt, mittheilt, weil er sie mit Rücksicht auf die Zeitbedürfnisse, unter denen er schrieb, nicht entbehren konnte[1]). (Vgl. S. 23.)

[1]) Allerdings kann man die 11, 27 — 12, 44 erzählten Ereignisse sämmtlich an dem Tage nach der Tempelreinigung vorgefallen denken, da seit 11, 20 keine Zeitbestimmung mehr vorgekommen ist. Aber je gewisser die Zusammenordnung derselben rein durch sachliche Motive bestimmt ist und ein unmittelbarer zeitlicher Zusammenhang an Stellen wie 12, 13. 18. 35. 38 nicht nur nicht angedeutet, sondern theilweise geradezu ausgeschlossen ist, um so weniger kann man annehmen, dafs im Folgenden ausdrücklich der Abend des 11, 20 erwähnten Tages als der Zeitpunkt dieser Belehrungen gedacht ist (vgl. zu 14, 49).

a) Die Vorzeichen.

Matth. 24, 1—8.	Marc. 13, 1—9.	Luc. 21, 5—11.
V. 1: καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ. V. 2: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται.	V. 1: καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ, λέγει αὐτῷ εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ· διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταποὶ οἰκοδομαί. V. 2: καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ.	V. 5: καί τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ, ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθέμασιν κεκόσμηται, εἶπεν· V. 6: ταῦτα ἃ θεωρεῖτε, ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς οὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ ὃς οὐ καταλυθήσεται.
V. 3: καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν λέγοντες·	V. 3: καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ, ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν [ὁ] Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας·	V. 7: ἐπηρώτησαν δὲ αὐτὸν λέγοντες· διδάσκαλε,
εἰπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος;	V. 4: εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;	πότε οὖν ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι;
V. 4: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ.	V. 5: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς· βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ.	V. 8: ὁ δὲ εἶπεν· βλέπετε μὴ πλανηθῆτε·
V. 5: πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.	V. 6: πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.	πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι, καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν· μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν.
V. 6: μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων· ὁρᾶτε, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γὰρ γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος.	V. 7: ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος.	V. 9: ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκαταστασίας, μὴ πτοηθῆτε· δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος.
V. 7: ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ λοιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους. V. 8: πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων.	V. 8: ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοὶ καὶ ταραχαί. V. 9: ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα.	V. 10: τότε ἔλεγεν αὐτοῖς· ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, V. 11: σεισμοί τε μεγάλοι καὶ κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ἔσονται, φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται.

V. 1: Ein *ἐκ* vor dem gen. part. schieben die Emendatoren auch sonst ein. Vgl. 14, 10. 20. 43. — **V. 2**: Zu *ἀποκριθείς* hier und V. 5 vgl. zu 5, 9. Das *ὧδε* ist schon in den ältesten Codices aus Matthäus eingekommen, schwerlich aber das *ἐπὶ λίθον*, dessen Aenderung, auch abgesehen von dem Vorgange des Lucas, den Emendatoren (AD Mjsc.: *ἐπὶ λίθῳ*) sehr nahe lag. Vgl. 7, 30. — **V. 3**: Zu dem Plur. *ἐπηρώτων* vgl. zu 1, 5. — Ob der Artikel vor *Πέτρος* (Ti. nach ℵD) schon in B fortgelassen, weil die folgenden Namen artikellos, bleibt doch zweifelhaft, da derselbe sich weniger leicht erklärt wie 5, 37 und die von den Emendatoren begonnene Artikulirung auch bei den folgenden Namen aufgegeben sein könnte (vgl. zu 1, 16). — **V. 4**: Statt der auch bei den Attikern gangbaren Imperativform *εἰπόν* haben AΔ Mjsc. mit Matthäus *εἰπέ*. Zu der Verbindung von *ταῦτα πάντα* (A) vgl. zu 2, 3. Das dann ausgefallene *πάντα* (Δ) ist in D Mjsc. vor *ταῦτα* restituirt. — **V. 5**: Das eingeschaltete *ἀποκριθείς* hat das *αὐτοῖς* zu sich heraufgezogen. — **V. 7**: Das *ἀκούητε* in B kann nach 11, 25. 13, 4 wohl echt sein. — **V. 8**: Das *καὶ ταραχαί*, dessen Zufügung sich nicht begreifen liefse, ist in den ältesten Mjsc. (Ti.) vor *ἀρχαί* (V. 9) ausgefallen, das darum ebenfalls schon in denselben Zeugen nach Matthäus in *ἀρχή* (Ti.) verwandelt sein dürfte, da der offenbar schwierigere Plural durchaus nicht nach einer Emendation aussieht.

Der Anlafs zu der Weissagung Jesu, welche Marcus berichten will (V. 2), weil V. 1
sich an sie die Verhandlung mit den Jüngern über seine Wiederkunft anschlofs (V. 4),
war das Wort eines seiner Jünger, das Marcus in seiner lebendigen Weise vergegen-
wärtigt (λέγει), indem er uns in die Situation hineinversetzt, in der es gesprochen (bem.
den gen. abs. und dazu 10, 17). Er berichtet nicht etwa, wie Jesus nach Beendigung
seiner dortigen Wirksamkeit den Tempel verliefs, sondern er bemerkt nur, wie es wäh-
rend des Hinausgehens aus demselben war, als einer der Jünger — unwillkürlich denkt
man an den Gewährsmann des Apostels — (offenbar noch einmal zurückschauend) Jesum
auf die mächtigen weifsen Marmorquadern, aus denen der Tempel erbaut war (vgl. Jos.
Ant. XV, 11, 3), und die strahlende Pracht, mit welcher die Restauration unter Hero-
des d. Gr. seine Baulichkeiten ausgestattet hatte, aufmerksam macht. Meister, sieh,
was für Steine und was für Baulichkeiten! Die Thatsache aber, auf die es dem Er- V. 2
zähler ankommt, ist der weissagende Ausspruch, den Jesus bei dieser Gelegenheit that
(εἶπεν und dazu 1, 41) und der, wie schon die Nennung des Namens andeutet, im grellen
Contrast zu diesem Ausruf der Bewunderung stand. Der erste Satz mufs als Frage
genommen werden, da der Gegensatz, in welchen ihn Klst. als Aussage zum Folgen-
den stellt, eben nicht angedeutet ist; aber diese Frage will den Jünger nur noch ein-
mal auf den Gegenstand seiner Bewunderung hinweisen (vgl. 4, 13) und deutet bereits
an, ob er diesen mächtigen Bauten wohl ansieht, was ihr Schicksal sein wird und was
Jesus nun mit furchtbarer Entschiedenheit ausspricht: Es wird gewifslich nicht (οὐ μή
wie 9, 1) gelassen werden Stein auf Stein (ἐπί c. Acc. wie 2, 14. 4, 38. 7, 30. 11, 2),
d. h. einer auf dem andern, der nicht sicherlich (bem. das οὐ μή im Relativsatz, wo das
Bewufstsein seines elliptischen Charakters völlig verloren gegangen ist, wie im Object-
satz mit ὅτι 9, 41) niedergerissen (eigentlich aus seinem Zusammenhange mit den an-
dern gelöst) werden wird. Der doppelte Ausdruck malt ganz in der eigenthümlichen
Weise des Marcus die Gewifsheit der völligen Zerstörung des mächtigen Prachtbaues.
Diese Weissagung Jesu war es, welche seine Vertrauten einst, als er sich mit ihnen V. 3
allein (κατ' ἰδίαν) auf den Oelberg niedersetzte (bem. den gen. abs. wie V. 1) Ange-
sichts (11, 2. 12, 41) des Tempels, bewog, ihn näher über die Zeit des geweissagten
Ereignisses zu befragen (bem. den Sing. vor der folgenden Mehrheit von Subjecten, wie
1, 5. 36. 2, 22. 25. 4, 41). Das Imperfectum deutet an, dafs es dem Evangelisten ledig-
lich darauf ankommt, den Anlafs zu schildern, bei welchem sich Jesus über die zu
seiner Zeit so brennende Frage ausgesprochen hat. Die ausdrückliche Angabe der
malerisch gezeichneten Situation und des diesmal noch um Andreas (3, 18) vermehrten
engeren Kreises der Vertrauten Jesu (5, 37. 9, 2) weist deutlich auf eine bestimmte
Erinnerung zurück, wenn auch natürlich die Beziehung der Frage auf das eben mit-
getheilte Weissagungswort (V. 2) ihre Formulirung durch den Schriftsteller empfängt.
Sage uns, wann wird dieses geschehen und welches ist das Vorzeichen (woran man er- V. 4
kennen kann), wann dieses soll vollendet werden insgesammt? Gewifs weist das ταῦτα
zunächst auf die Zerstörung des Tempels zurück, aber es stände nicht der Plural, wenn
diese nicht wie 11, 28 im nothwendigen Zusammenhange mit einer ganzen Reihe von
entscheidenden Ereignissen gedacht wäre, deren letzte Vollendung das συντελεῖσθαι

πάντα in den Blick faſst. Denn weder auf die Erfüllung einer Weissagung (de W.), noch auf den Untergang der Tempelbauten (Scholt. S. 44) kann sich dieses beziehen, aber auch nicht auf die mit dem Tempeluntergange erwartete Vollendung des Gottesreiches (Klst.); denn nichts deutet darauf hin, daſs den Jüngern von vornherein diese Combination zugeschrieben wird, welche eine Hauptpointe der folgenden Eröffnung bereits vorwegnehmen würde. Vielmehr deutet der Erzähler ausdrücklich an, wie Jesus
V. 5 auf ihre specielle Frage zunächst nicht eingegangen sei, wohl aber (δέ) davon Anlaſs genommen habe, nun mit den entscheidenden Eröffnungen über seine Wiederkunft und ihre Vorzeichen zu beginnen (ἤρξατο), über welche er bis dahin nur eine leise Andeutung (8, 38. 9, 1) gegeben hatte. Schon diese Art der Einführung läſst vermuthen, daſs Marcus manches, was ihm sonst über die letzten Weissagungen Jesu bekannt geworden war, hier mit der Parusierede seiner Quelle zu einem Gesammtbilde verarbeitet hat, in welchem er die Erinnerungen seines Gewährsmannes an jene Eröffnungen auf dem Oelberge wiederzubeleben sucht.

Bestimmter hebt Marcus hervor, daſs Jesus bereits den Tempel verlassen hatte (bem. das ἀπό statt des monotonen ἐκ), um weiterzugehen, als seine Jünger (statt des einen, wie 21, 20, weil das wichtige Wort Allen gelten soll) zu ihm treten (bem. das ihm so geläufige προσῆλθον), um ihn noch einmal dort festzuhalten und ihm die Baulichkeiten des Tempels zu zeigen. An sich könnte ja auch Marcus die Notiz des Matthäus dialogisirt haben (de W.), aber offenbar entgeht Matthäus durch diese Wendung der Schwierigkeit, daſs Jesus bei Marcus zu fragen scheint, ob sie sehen, was sie ihn doch eben zu sehen aufgefordert haben (bem. noch die Erleichterung der Frage durch das οὐ, die Vermeidung des wiederholten οἰκοδομαί durch das nun ohnehin umfassendere ταῦτα πάντα, das δέ statt καί und das hinzugefügte ἀποκριθείς). Bei Lucas scheint nach 21, 37. 38 die Scene noch im Tempel selbst zu spielen, wo ihn daher einige (von den Jüngern 20, 45) auf die schönen Steine und Weihegeschenke aufmerksam machen, mit denen der Tempel geschmückt ist. (Bem. wie die Frage Jesu aus Marcus noch in dem anakoluthischen ταῦτα ἃ θεωρεῖτε nachklingt). Allein schon diese offenbare Ausmalung zeigt, daſs Marcus nicht etwa die Steine aus Lucas, die Baulichkeiten aus Matthäus entlehnt hat (de W.), dem er doch sonst in der ganzen Angabe der Situation folgen würde. Die Weissagung selbst, in der beide das οὐ μή aus dem Relativsatz entfernen, wird von jedem in anderer Weise feierlicher eingeleitet (Matthäus: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, Lucas: ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς. Bem. noch das deictische ὧδε bei Matth. und das correctere λίθῳ sowie das einfache οὐκ bei Luc.); die darauf bezügliche Frage der Jünger knüpft Luc. mit einem einfachen οὖν an (bem. noch das δέ statt καί, den Aorist statt des Imperf. in beiden Parallelen und das aus Marc. V. 1 nachklingende διδάσκαλε bei Luc.), während Matth. sie wieder in dieselbe Situation versetzt wie Marc. (bem. das correctere ἐπὶ τοῦ ὄρους) und wieder wie V. 1 alle Jünger mit derselben zu ihm kommen läſst. Daſs Marcus nämlich seine vier Vertrauten lediglich aus dem κατ' ἰδίαν des Matthäus erschlossen haben sollte (Br. S. 48), ist schon darum ganz undenkbar, da dieser ohnehin bei ihm so viel häufigere Ausdruck gewöhnlich nur den Gegensatz des Jüngerkreises zur öffentlichen Volkswirksamkeit Jesu bezeichnet. Offenbar aber ist von Matth. das unbestimmte ταῦτα πάντα bei Marc. nach dem Inhalt der folgenden Rede (die darum auch V. 4 als directe Antwort charakterisirt wird) speciell auf die Parusie und das Weltende bezogen (bem. die späteren term. techn.), weshalb auch das nur auf die Frage nach der Zerstörung des Tempels bezügliche κατέναντι τοῦ ἱεροῦ weggelassen ist. Wie in dem συντελείας bei Matthäus noch das συντελεῖσθαι des Marcus nachklingt,

so hat Lucas das ταῦτα aufgenommen, obwohl er durch Verwandlung des συντελ. in γίνεσθαι die Beziehung der Frage allerdings auf den Tempeluntergang zu beschränken sucht. Allein da in jenem Plural, den auch Lucas hat, die eigentliche Schwierigkeit des Ausdrucks liegt und in dem bloſsen συντελεῖσθαι die Beziehung auf das Weltende noch keineswegs enthalten ist, so ist der Ausdruck des Marcus auch hier durch eine Combination des Matthäus und Lucas (Br.) durchaus nicht erklärbar. Da sich vielmehr beide Parallelen ausreichend aus Marcus erklären, so wird die nun folgende Parusierede in der Quelle keinerlei geschichtliche Einleitung gehabt haben, sondern nur als eine Jüngerrede charakterisirt gewesen sein, und in der That zeigt ihre ganze Form (wie sie auch bei Marcus noch erhalten) deutlich genug, daſs sie nicht ursprünglich als Antwort auf die Frage Marc. V. 4 angelegt war. Damit fällt aber jede Möglichkeit fort, dieselbe für eine Composition unseres Evangelisten zu halten.

Die Rede beginnt mit der Mahnung: Sehet zu (4, 24), daſs euch nicht jemand irreführe. In welcher Beziehung Jesus ein Irreführen befürchtet, sagt der wie gewöhnlich V. 6
asyndetisch sich anschlieſsende Satz: Viele werden auftreten auf Grund meines Namens (9, 37), d. h. so daſs ihr Auftreten sich gründet auf die Autorität, welche mein Name (nämlich der Messiasname) verleiht; doch nicht indem sie vorgeben im Auftrage des Messias aufzutreten, sondern indem sie sagen, sie selbst seien es (was dieser Messiasname besagt). Bem., wie die kurze Angabe über den Inhalt ihrer Selbstbezeugung mit dem ὅτι rec. eingeführt wird. Da das ganze Volk noch den Messias erwartet, so sind die Vielen, welche sie irreführen werden, zunächst Glieder des (noch ungläubigen) Volks. Aber auch die Jünger, welche eine Wiederkunft des Messias hoffen, müssen gewarnt werden, sich nicht etwa dazu verführen zu lassen, daſs sie in einem solchen Pseudomessias den wiederkommenden zu sehen glauben[1]). Dieser möglichen Täuschung über die Ankunft des (wiederkehrenden) Messias tritt nun gegenüber (δέ) die mögliche V. 7
Täuschung über die Vorzeichen derselben. Wenn sie hören von Kriegen (ἀκούειν c. Acc. wie 3, 8), die in der Nähe geführt werden, und Gerüchte (1, 28) von Kriegen in der Ferne, dann können sie leicht daran gedenken, wie so oft von den Propheten Kriegs-

[1]) Unmöglich kann eine Rede, die als Antwort auf die Frage Marc. V. 4 angelegt war, mit dieser Warnung begonnen haben, welche sich gar nicht auf die Zerstörung Jerusalems, sondern auf die Frage nach der Wiederkunft Jesu bezieht (daher die Anticipation in Matth. V. 3, obwohl auch sie das ausschlieſsliche Eingehen Jesu auf den zweiten Theil der Frage nicht erklärt); denn daſs jene dieser unmittelbar vorangeht, folgt zwar indirect aus dem weiteren Verfolg der Rede, aber es ist so sehr die eigentliche Pointe derselben, daſs diese nicht hier im Eingange als bekannte Thatsache vorausgesetzt werden kann. Ja, es ist schwer zu glauben, daſs Jesus eine solche Warnung nur vor seinen Vertrauten und nicht vielmehr vor dem weiteren Kreise seiner Anhänger (μαθηταί) gesprochen haben sollte, welche ja Alle (und je ferner sie Jesu standen, in um so höherem Grade) durch jene Verführung bedroht waren. Die Parusierede begann also mit der Weissagung von dem Auftreten falscher Messiasse und von der Gefahr der Verführung durch sie. Wohl konnte Marcus, der von seinem Standpunkte aus vielleicht bei dem ταῦτα πάντα V. 4 schon an die Parusie denkt, sie hier anreihen, aber er thut es, indem er ausdrücklich hervorhebt, daſs Jesus, statt auf ihre Frage einzugehen, die nur in ganz anderem Sinne, als sie erwartet, nachher indirect in der Rede beantwortet wird, vor jener Verführung durch falsche Messiasse gewarnt habe. Daher rührt von ihm wahrscheinlich auch die directe Warnung her, mit welcher die Weissagung eingeleitet wird (bem. das dem Marcus so eigenthümliche βλέπετε und das anticipirte πλανᾶν) und welche beide Parallelen (nur Lucas in passivischer Wendung) mit einem folgenden γάρ aufgenommen haben. In der Weissagung selbst rührt das erläuternde ὁ Χριστός natürlich von Matthäus her, wie das ὁ καιρὸς ἤγγικεν (vgl. Marc. 1, 15) und die Umsetzung der Weissagung in die wiederholte und näher bestimmte Warnung von Lucas.

getümmel beim Herannahen des grofsen Herrentages geweissagt ist. Darum werden sie ermahnt, sich nicht dadurch in unruhige Erwartung setzen zu lassen (vgl. 2. Thess. 2, 2). Es mufs (dergleichen) kommen; aber noch ist das Ende nicht da, wenn es kommt. Natürlich ist nicht das Ende der Drangsale gemeint (Myr.), von denen ja noch garnicht die Rede gewesen, sondern das Ende schlechthin, wie es mit der Wiederkunft des Messias eintritt. Es ist auch nicht nöthig, gegen die einfache Redefügung bei Marcus die Worte *δεῖ — τὸ τέλος* zu parenthesiren (Klst.). Denn das *δεῖ γενέσθαι* wird ja einfach
V. 8 dadurch begründet, dafs sich ein Volk wider das andere und ein Königreich wider das andere erheben wird, wodurch eben die Kriege entstehen, von denen man nach V. 7 hört, und die Begründung des *μὴ θροεῖσθε* wird von Klst. nur dadurch erzielt, dafs er willkürlich den Gedanken einschiebt, es werde der Weltlauf auch in Zukunft wie bisher durch gewaltsame Erschütterungen mannigfach unterbrochen werden. Andrerseits wird das *ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος* dadurch begründet, dafs aufser jenen Kriegen noch mancherlei andre Erscheinungen eintreten werden und doch auch diese erst die allerersten Anfänge der Vorboten des Endes sind[1]). Als diese bezeichnete die apostol. Quelle nach Matthäus aufser den Völker- und Reichskriegen Hungersnöthe, Seuchen und Erdbeben, und zwar so, dafs an allen Orten bald die eine, bald die andere dieser Calamitäten eintritt (*κατὰ τόπους*). Marcus hat die Erdbeben als die furchtbarste derselben vorausgenommen und das nun damit allein verbundene *κατὰ τόπους* bezeichnet sie wohl nicht als an verschiedenen Orten eintretende (Bl. Ew. Vlkm.), sondern als universelle. Die Rede schreitet in sehr nachdrücklichen Asyndetis und mit dem eben so nachdrücklich wiederholten *ἔσονται* fort, und an die Stelle der Seuchen tritt der umfassendere Begriff
V. 9 der durch all diese Calamitäten erzeugten Wirrsale. Aber eben weil dies Alles erst Anfänge von Wehen sind, wie sie vor dem Ende eintreten müssen, ist dasselbe mit jenen Kriegsunruhen (V. 7) noch lange nicht da und soll man sich deshalb durch sie nicht in die Unruhe banger Erwartung versetzen lassen (bem. den dem Plural *ταῦτα* entsprechenden Plural *ἀρχαί* und die dem *οὔπω τὸ τέλος* entsprechende Voranstellung desselben, wodurch Marcus von der Quelle abweicht, wie durch das im eigenthümliche Asyndeton). Das gangbare Bild von den Geburtswehen, nicht von den Störungen des

---

[1]) Da sich für die Einfügung des neuen Ansatzes in Luc. V. 10 (*τότε ἔλεγεν αὐτοῖς*) durchaus kein Motiv absehen läfst, mufs derselbe in der apostolischen Quelle gestanden haben. Hier bildete also die Weissagung von den falschen Messiassen den Anknüpfungspunkt für die ganze Rede, welche das Kommen des wahren Messias mit seinen Vorzeichen schildern will und diese selbst hub mit jenem neuen Ansatz an. Marc., der eine eigne geschichtliche Einleitung gegeben (V. 1 — 4), mufste denselben natürlich weglassen und die Ankündigung der Vorzeichen mit jener Weissagung zu einer fortlaufenden Rede zusammenflechten. So entstand V. 7, der ganz die Sprachfarbe des Marcus trägt (bem. die Verbindung des Verb. mit dem Verbalsubst., das wiederholte *πολεμοί*, das *ὅταν*, das Asyndeton und die Antithese) und ebenfalls von beiden Parallelen aufgenommen ist, obwohl die folgende Weissagung in ihrer ersten Hälfte nur dasselbe aussagt, was in V. 7 schon vorausgesetzt ist. Matthäus hat das ihm so geläufige *μελλήσετε* eingefügt und die Verbindung von V. 6 und 7 nach Marcus gegeben (bem. die Zusätze: *ὁρᾶτε — γάρ — ἐστίν*), Luc. hat die tautologische Wiederkehr der *πολεμοί* durch das an die *ταραχαί* Marc. V. 8 erinnernde *ἀκαταστασίας* vermieden und das *θροεῖσθε* in *πτοηθῆτε* verstärkt (bem. noch die Zusätze: *γὰρ ταῦτα — πρῶτον — οὐκ εὐθέως*). Hätte Marcus beide combinirt, so hätte er aus Lucas nur das *ὅταν ἀκούσητε* aufgenommen.

leiblichen Wohlbefindens lange vor der Geburt (Klst.), geht von der Vorstellung aus, daſs die neue Zeit (der *αἰὼν ἐρχόμενος*: 10, 30), die mit der Wiederkunft beginnt, geboren werden soll und durch die schweren Nöthe, welche derselben vorangehen, eben so sicher angekündigt wird, wie die nahende Stunde der Geburt durch die Wehen.

Luc. hat noch die Benennung des letzten Zeichen und das einfache *ἔσονται*, sowie die Verbindung des *κατὰ τόπους* mit dem *λιμοὶ καὶ λοιμοί* aus der Quelle erhalten, und trifft nur (vielleicht zufällig) mit Marc. in der Voranstellung der *σεισμοί* (bem. den Zusatz *μεγάλοι* und die Verbindung durch das ihm geläufige *τε καί*) zusammen. Dagegen läſst er das seinen Lesern fremde Bild von den *ὠδῖνες* fort, deutet aber durch die Voraufnahme der furchtbaren Himmelszeichen aus Marc. V. 24. 25 an, daſs alle jene Calamitäten diesen letzten Vorboten der Parusie noch vorangehen müssen. Daſs er sich selbst aber dieser Anticipation klar bewuſst ist, zeigt das V. 12 eingeschaltete *πρὸ δὲ τούτων πάντων* deutlich genug.

b) Die Einschaltung.

Matth. 24, 9—14.		Marc. 13, 9—13.	Luc. 21, 12—19.
V. 9: *τότε* παραδώσουσιν ὑμᾶς *εἰς θλῖψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς*, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων *τῶν ἐθνῶν* διὰ τὸ ὄνομά μου. V. 10: *καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους* παραδώσουσιν καὶ *μισήσουσιν ἀλλήλους*.	(Matth. 10, 17: προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς· V. 18: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.	V. 9: *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς*· παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ *εἰς* συναγωγὰς *δαρήσεσθε* καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων *σταθήσεσθε* ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. V. 10: *καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.*	V. 12: *πρὸ δὲ τούτων πάντων ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ διώξουσιν*, παραδιδόντες εἰς τὰς συναγωγὰς *καὶ φυλακάς, ἀπαγομένους* ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας ἕνεκεν *τοῦ ὀνόματός* μου· V. 13: *ἀποβήσεται ὑμῖν* εἰς μαρτύριον. V. 14: *θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι*· V. 15: *ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν.*
(V. 11. 12.)	V. 19: ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε· V. 20: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν.	V. 11: *καὶ* ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ *προ*μεριμνᾶτε τί λαλήσητε, *ἀλλ' ὃ ἐὰν* δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, *τοῦτο* λαλεῖτε· οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.	(Luc. 12, 11: ὅταν δὲ *εἰσφέρωσιν* ὑμᾶς *ἐπὶ τὰς* συναγωγὰς *καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας*, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί *ἀπο*λογήσεσθε ἢ τί *εἴπητε*· V. 12: τὸ γὰρ *ἅγιον* πνεῦμα *διδάξει* ὑμᾶς ἐν *αὐτῇ* τῇ ὥρᾳ ἃ *δεῖ* εἰπεῖν.)
V. 13: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. V. 14: *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.*	V. 21: παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς. V. 22: καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.)	V. 12: *καὶ* παραδώσει ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς. V. 13: καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.	V. 16: παραδοθήσεσθε *δὲ καὶ ὑπὸ* γονέων *καὶ* ἀδελφῶν *καὶ συγγενῶν καὶ φίλων*, καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν. V. 17: καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. V. 18: *καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται*· V. 19: *ἐν τῇ* ὑπομονῇ ὑμῶν *κτήσεσθε τὰς ψυχὰς* ὑμῶν.

V. 10: Das πρῶτον stellten die Emendatoren vor κηρυχθῆναι, weil es zu diesem Verbum gehört (vgl. zu 2, 3). — **V. 12**: Das μηδὲ μελετᾶτε (ΑΔ Mjsc.) ist nicht per hom. ausgefallen (Myr.), sondern in Reminiscenz an Luc. V. 14 zugesetzt.

V. 9 Die Spruchreihe, die Marcus hier einschaltet[1]), begann mit der Ermahnung, sich vor den (im Ganzen als feindselig gedachten) Menschen (vgl. zu diesem Sprachgebrauch der Quelle Marc. 9, 31) in Acht zu nehmen. Marcus mufste, um die Verbindung mit dem Vorigen herzustellen, diesen Eingang natürlich umbilden. Statt in unruhiger Erwartung auf die Weltereignisse zu blicken, die noch lange nicht die unmittelbaren Vorboten der Parusie sind (V. 7—9), sollen die Jünger, die dadurch zunächst nicht angefochten werden (bem. das betonte ὑμεῖς), vielmehr (δέ) auf sich selbst achten (4, 24), d. h. nicht blofs auf ihr Schicksal (de W. Bl.), sondern auch auf ihr Verhalten in demselben (Myr. Klst. Falsch Ew. Vlkm.: sehet euch vor!). Allein auf eine solche Ermahnung ist die folgende Spruchreihe offenbar nicht angelegt, da sie durchweg Weissagung enthält und das Paränetische in V. 11 ursprünglich nur die Ueberleitung zu einem Trostspruch, die ohnehin nur indirecte Mahnung in V. 13 nur die Bedingung der gegebenen Verheifsung ist. Daher mufste auch das γάρ wegfallen, womit die Quelle zu der ersten Weissagung überging, da die Ermahnung, auf sich selbst Acht zu haben, durch dieselbe natürlich nicht begründet werden kann. Jesus weissagte nämlich seinen Jüngern, man werde sie (wie Verbrecher) an Gerichtscollegien überliefern und an Synagogen (überliefert) würden sie gemifshandelt werden und vor (ἐπί c. gen. im Sinne von coram) Statthalter und (selbst) Könige würden sie gestellt werden um seinetwillen, d. h. wegen ihres Bekenntnisses zu ihm. Offenbar steigt die Rede in dreifachem Climax an (vgl. Klst.) von der Schmach zur Mifshandlung und von da zum Stehen vor den Tribunalen, wo der entscheidende Spruch über Leben und Tod gefällt wird[2]). Wenn nun

---

[1]) Matthäus hat dieselbe 10, 17—22 der Instructionsrede eingefügt; sie gehört aber weder dieser noch, wie ich a. a. O. S. 71. 121 annahm, der Parusierede an, sondern bildete in der apostolischen Quelle eine selbstständige Weissagung über das Jüngerschicksal, welche aber Marcus gewifs mit Recht als zu den letzten Eröffnungen an die Jünger gehörig betrachtet. In die Parusierede meinte er sie ihres Schlusses wegen einschalten zu können, obwohl sie mit den letzten Dingen als solchen nichts zu thun hat.

[2]) Der ganze rhythmische Bau der Rede wird zerstört, wenn man mit Myr. Scholt. S. 75 εἰς συναγωγάς zu παραδώσουσιν zieht. Die Prägnanz des εἰς hat nicht nur in 7, 4. 10, 10 völlig ausreichende Parallelen, sondern sie wird hier wesentlich dadurch erleichtert, dafs die Vorstellung des παραδοθέντες aus dem Parallelgliede nachwirkt (vgl. Bl. Klst.). In der Quelle verband sich die Ueberlieferung an die Synedrien und die Vollziehung der üblichen Disciplinarstrafen (der Geifselung) in ihren Synagogen (d. h. denen ihrer Verfolger) zu einem Parallelgliederpaare. Marcus verbindet (durch das zu ergänzende παραδοθέντες) die Glieder enger miteinander, wendet, da hierin bereits die Thätigkeit der Verfolger angedeutet war, das Hauptverbum im zweiten passivisch und hebt durch das δαρήσεσθε (vgl. 12, 3. 5) das Schimpfliche der Mifshandlung, die sie erdulden werden, noch stärker hervor. Diesen Verfolgungen von Seiten der Juden stellte nun die Quelle ihr Geführtwerden vor heidnische Tribunale gegenüber. Da das ἀχθήσεσθε noch in dem ἄγωσιν Marc. V. 11 nachklingt, ist dasselbe gewifs ursprünglich, aber erst mit dem σταθήσεσθε, das Marcus substituirt, freilich nicht um statt eines Erleidens die Zeugenthätigkeit der Jünger hervorzuheben (Klst.) — da ja auch dies ein Erleiden ist —, beginnt das neue für ihr Geschick entscheidende Moment, worin der Climax bei Marcus gipfelt. In der Quelle war derselbe nicht dreigliedrig, sondern dem zweigliedrigen V. 17 tritt ebenfalls zweigliedrig V. 18 gegenüber, nur dafs das zweite Glied hier kein Parallelglied ist, sondern sich über den höheren Zweck dieser Schicksalsfügung verbreitet. Dadurch tritt (was Klst. übersieht) das Moment des Zeugnifsablegens zunächst noch stärker hervor als bei Marcus, wo das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (vgl. zu

aber schon die Quelle als die göttliche Absicht bei diesem den Jüngern bestimmten Schicksal hervorhob, dafs ihnen (d. h. jenen höchsten Autoritäten, vor denen die Jünger stehen werden, durch die Vertheidigung derselben) Zeugnifs von Jesu abgelegt werde, so fügt V. 10
Marcus hinzu, dafs auch in alle Völker hinein (1, 39) das Evangelium verkündigt werden mufs. Auch dies ist göttlicher Rathschlufs (δεῖ wie 8, 31), wie der in dem εἰς μαρτ. αὐτ. ausgedrückte, nämlich nicht, dafs sie Verfolgung leiden müssen, damit das Evangelium verkündigt werde (de W. Bl. Vgl. auch Klst. Vlkm.) — denn nicht die Thatsache der Verkündigung ist betont, sondern das voranstehende εἰς πάντα τὰ ἔθνη —, vielmehr dafs nicht blofs jenen höchsten Autoritäten, sondern auch sämmtlichen Völkern von Christo Zeugnifs abgelegt werden soll, jenen durch die Apologie der Apostel, diesen durch ihre Missionspredigt. Indem nun aber Marcus hinzufügt, dafs dies zuvor (3, 27. 7, 27. 9, 11. 12) geschehen müsse, d. h. vor dem Eintritt des Endes (V. 7), will er nicht hervorheben, dafs der leidensvolle Beruf der Jünger kein vorübergehender sein werde (Myr.), sondern er will die Verfolgung der Jünger, durch welche den heidnischen Autoritäten, wie ihre Missionspredigt, durch welche den Völkern Jesus bezeugt wird, mitaufzählen unter der Reihe von Ereignissen, welche dem Ende voraufgehen müssen, d. h. er will die Weissagung von dem Jüngerschicksal, die er hier einschaltet, obwohl sie in der Quelle gar keine Beziehung auf die eschatologische Frage hatte, mit dem Grundgedanken der Parusierede in Verbindung setzen[1]).

---

diesem Ausdruck der Quelle 1, 44. 6, 11) in V. 9 nur ein Nebenmoment bildet, das erst in dem neu gebildeten V. 10 zum Träger einer neuen Gedankenwendung wird, durch welche Marcus diese Spruchreihe mit dem Hauptthema der Parusierede verbindet.

[1]) Die Identität der Spruchreihe Matth. 10, 17—22 mit V. 9—13 ist so augenfällig, dafs in derselben nur entweder das καὶ τοῖς ἔθνεσιν bei Matthäus oder der an seine Stelle tretende V. 10 bei Marc. ursprünglich sein kann. Da nun der Inhalt von V. 10 sichtlich mit der Weissagung des Jüngerschicksals nichts zu thun hat, wohl aber erst durch die Stellung, welche Marc. derselben in der Parusierede gegeben hat, auch seine eigentliche Bedeutung gewinnt, so kann nur Marc. es sein, der jene Worte durch diesen Vers ersetzt hat. Mit einer einfachen Ableugnung dieses klar vorliegenden Thatbestandes (Myr.) ist natürlich nichts erwiesen. Während die Rede der apostolischen Quelle, welche die Jünger ihrer Mission unter Israel obliegend und durch die ungläubigen Juden vor heidnische Tribunale geschleppt denkt, sichtlich gerade hervorheben will, dafs auf diesem indirecten Wege auch den Fürsten und so zugleich den Völkern der Heiden das Zeugnifs von Christo zukommen werde, hat Marc., welcher bereits die Entfaltung der Heidenmission gesehen, die Art, wie letzteren das Zeugnifs von Christo zukommen werde, näher bestimmt und, weil die apostolische Weissagung (Röm. 11, 25) die Vollendung dieser Mission vor dem Ende voraussetzt, sie unter den Vorboten der Parusie aufgezählt. Erkennt man aber einmal an, dafs V. 10 der Ersatz für das καὶ τοῖς ἔθνεσιν ist, so kann der Gedanke desselben nicht aus Matth. 24, 14 geschöpft sein (Klst.), weil dann eben Marcus diese Spruchreihe nicht aus Matth. 24, sondern aus der Quelle hat, welcher Matth. 10, 17—22 entstammt. Umgekehrt kann die Wiederkehr von Matth. 10, 22 in 24, 9. 13 nur daraus erklärt werden, dafs der Evangelist hier die bereits Cap. 10 aus seiner ältesten Quelle entlehnten Sprüche noch einmal aufnahm, wo er ihnen bei Marcus begegnete. Dafs aber wirklich Matth. 24, 14 aus Marc. V. 10 entlehnt ist, erhellt schon daraus, dafs der erste Evangelist denselben hinter V. 13 verpflanzt hat, wo sein das πρῶτον treffend commentirendes καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος sich an das εἰς τέλος passend anzuschliefsen schien; denn dafs Marcus den ganzen Zusammenhang, in dem er bei Matthäus steht, verschmäht (Klst.), ist einfach unrichtig, da ja Marc. V. 13. 14 durchaus gleich Matth. V. 13. 15 ist, und dafs Marcus den Spruch aus einer passenden Stelle an eine unpassende verpflanzt haben soll (de W. Bl.), kann man nur bei hartnäckigem Vorurtheil gegen die Schriftstellerei des Marcus für möglich halten. Aber auch sonst hat nicht Marcus den Spruch des Matthäus seinem Sprachgebrauch anbequemt (Klst. S. 353); denn gerade das dem Marcus so geläufige κηρύσσειν und τὸ

V. 11 Nach dieser Einschaltung nimmt nun Marcus den Faden seiner Quelle wieder auf welche auf die geweissagte Verfolgung eine Trostweissagung folgen liefs. Wenn man sie nämlich hinführt, indem man sie den heidnischen Tribunalen überliefert, sollen sie nicht vorhersorgen, was sie reden werden. Es liegt ja nahe, dafs gerade im Blick auf die ihrem dortigen Zeugnifs beigelegte hohe Bedeutung (V. 9) ihnen die Sorge entstehen mufs, ob auch ihr Muth und ihr Geschick für dasselbe ausreichen werde. Dem tritt nun die Aufforderung entgegen (*ἀλλά*), dafs sie nur getrost, was irgend ihnen in jener Stunde (vor der ihnen bangt, weil sie in ihr vor den höchsten Tribunalen stehen werden) gegeben wird, dasselbige reden sollen; denn dann sind in Wirklichkeit (bem. das voranstehende *ἐστέ*) nicht sie die Redenden, sondern der heilige Geist, weil sie ja nur reden, was ihnen (durch denselben) gegeben wird (bem. das voranstehende *δοθῇ*) Es erhellt daraus, wie jede Abschwächung des *οὐκ — ἀλλά* nicht nur unberechtigt, sondern auch ganz unnöthig ist, obwohl noch Klst. von dem Zuge des glaubensvollen Herzens redet, dessen Reden die Wirkung (?) eines Selbstzeugnisses des heiligen Geistes
V. 12 hat[1]). An dieses Trostwort schliefst sich wörtlich wie in der Quelle die Fortsetzung der Weissagung in Betreff des Jüngerschicksals. Die Schwere desselben wächst, wenn man hört, von wem das V. 9 u. 11 in Aussicht genommene *παραδιδόναι* ausgehen wird (bem. das voranstehende *παραδώσει*). Nicht, dafs selbst die nächsten Verwandtschaftsverhältnisse sie nicht vor der Verfolgung schützen werden (Myr.), wird gesagt, sondern dafs dieselbe gerade von den nächsten Blutsverwandten ausgehen wird, welchen natürlich zunächst das Bekenntnifs des Jüngers kund wird und deren Hafs gegen Jesum so grofs sein wird, dafs sie ihm die heiligsten Bande opfern. Ueberliefern wird ein Bruder einen Bruder zum Tode und ein Vater ein Kind, und (als Zeugen) werden aufstehen

---

εὐαγγέλιον findet sich auch bei Matthäus und zwar jenes mit Nachdruck vorangestellt, diese durch *τοῦτο — τῆς βασιλείας* (vgl. Matth. 4, 23. 9, 35) näher bestimmt, worin sich, wie in der Umschreibung des dem Marcus so eigenthümlichen *εἰς* durch das noch an Marc. V. 9 anklingende *εἰς μαρτύριον* und in dem verstärkenden Zusatz *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, der bearbeitende Schriftsteller zeigt. So ist die Deutung, die Marc. V. 10 dem Weissagungsworte der apostolischen Quelle vom Standpunkte seiner Zeit aus gab, Matth. 24, 14 zu einer ganz von ihrem Zusammenhange losgelösten selbstständigen Weissagung geworden.

[1]) Die Art, wie V. 11 wieder an V. 9 anknüpft, zeigt aufs Neue, dafs V. 10 ursprünglich dieser Spruchreihe fremd ist; ja während V. 9 bereits das Stehen vor den heidnischen Tribunalen erwähnt war, wird hier sogar in Reminiscenz an das *ἀχθήσεσθε* Matth. 10, 18 der Moment in den Blick gefafst, wo man sie hinführt, um sie an dieselben auszuliefern. Dahe ist auch aus dem *μὴ μεριμνήσητε* der Quelle, welche dem Hingeführtwerden gegenüber der Moment in den Blick fafste, wo sie bereits den Feinden überliefert sind (*παραδῶσιν*), die Warnung vor unnöthiger Vorsorge geworden. Da im Folgenden doch nur von dem *τί* die Rede ist, hat Marcus das *πῶς ἢ* weggelassen, und da der Abschnitt einmal parānetisch eingeleitet war, hat er aus dem trostreichen Begründungssatz der Quelle, seiner Vorliebe für Antithesen entsprechend, eine antithetische Ermahnung zu dem *μὴ προμεριμνᾶτε* gebildet, obwohl dieselbe nun einen etwas späteren Zeitpunkt in den Blick fafst und der aus der Quelle entlehnte Begründungssatz genau genommen wohl die Verheifsung, aber nicht die Ermahnung begründet. Dem entsprechend steht auch in der Quelle dem betonten *ὑμεῖς* gegenüber der Geist ihres Vaters, der sich ihrer durch denselben väterlich-hilfreich annimmt, während bei Marcus das *ἐστέ* betont wird und der ihm geläufige terminus (1, 8. 3, 29. 12, 36) nur andeutet, dafs der heilige Geist schon das Rechte ihnen geben wird, wenn sie sich nur selbstlos geben lassen, so dafs sie darum nicht zu sorgen brauchen. Dafs Luc. 12, 11. 12 Reminiscenz an die apostolische Quelle ist, bestätigt noch der Anklang an den dortigen Zusammenhang (*ἐπὶ τὰς συναγωγάς*), das *πῶς ἢ τί* und der Begründungssatz (bem. das lucanische *ἀπολογήσεσθε, τὸ ἅγιον πνεῦμα* und *ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας* wie 20, 20).

Kinder wider Eltern und sie (mit ihrem Zeugniſs) zum Tode bringen. Und der Haſs V. 13
gegen sie, der sich in solchem Verhalten ausspricht und sein Motiv allein in dem (von ihnen bekannten) Namen Jesu hat, wird ein ganz allgemeiner sein, sie werden ihm nicht entrinnen können, wenn sie selbst den Kreis der nächsten Verwandten dieses Hasses wegen meiden wollten. Darum eben bleibt nur Eins übrig, das geduldige Ausharren unter der Last dieses Hasses. So kann man gewissermaſsen sagen, daſs wie V. 9 in der Erwähnung der Zeugenthätigkeit als des höheren Zwecks der Verfolgungen gipfelte, so hier der Höhepunkt des Zeugenleidens unter denselben hervorgehoben wird. Aber so wenig wie dort ist hier die ursprüngliche Tendenz des Stückes eine paränetische; denn es wird nicht zum Zeugenleiden ermahnt (Klst.), sondern wie der erste Theil der Weissagung in dem Trostwort V. 11 gipfelte, so tritt auch dem zweiten Theil derselben ein solches gegenüber (δέ), nur daſs dasselbe selbstverständlich an die Bedingung des Ausharrens unter der Verfolgung geknüpft wird, der man sich nur durch Verleugnung des Namens Jesu entziehen könnte. Wer aber bis zuletzt ausgeharrt haben wird, der und kein anderer (οὗτος) wird gerettet werden. Gemeint ist natürlich nicht die Errettung von solcher Verfolgung, die ja zuletzt von selbst eintritt, sondern die Errettung vom ewigen Verderben (10, 26), welches allen droht, die nicht Jesum als Messias bekennen. Diese Errettung erfolgt natürlich an dem schon V. 7 in den Blick gefaſsten Ende, das mit der Wiederkunft des Messias eintritt; aber bezeichnet ist dasselbe mit dem artikellosen εἰς τέλος schwerlich.

Ist dieser Abschnitt erst von Marcus der Parusierede eingefügt, so kann Matthäus die Parallele dazu nur aus ihm schöpfen. Da er ihn aber aus seiner andern Quelle wörtlich schon in Cap. 10 gebracht hat, so bearbeitet er ihn hier sehr frei und gestaltet ihn noch directer als es bei Marcus durch die Einschaltung von V. 10 geschah, dem Grundgedanken der Parusierede gemäſs, zu einer neuen Reihe von Vorzeichen. Demnach entfernt er den paränetischen Eingang, sowie den zur Ermahnung gestalteten V. 11, und knüpft mit dem ihm geläufigen τότε das durch εἰς θλῖψιν näher bestimmte παραδώσουσιν ὑμᾶς, verbunden mit dem ἀποκτενοῦσιν und dem μισεῖσθαι aus Marc. V. 12. 13 (bem. den Zusatz τῶν ἐθνῶν), als erstes Vorzeichen an. Die Schilderung der Feindseligkeit unter den Familiengliedern bei Marcus führt ihn aber auf ein weiteres Vorzeichen (καὶ τότε), auf die Zerklüftung innerhalb der Christenheit, die durch den Abfall Vieler, die Verführung durch Pseudopropheten und das Erkalten der Liebe in Folge des Zunehmens der ἀνομία einreiſst (V. 10—12). An den Schluſs von Marc. V. 13 (der nun eine specielle Beziehung auf das Ausharren unter den Versuchungen zum Abfall, zur Irrlehre und zur ἀνομία empfängt) knüpft er dann als neues Vorzeichen die Vollendung der Missionspredigt aus Marc. V. 10, um dann mit καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος zum Context der Parusierede zurückzulenken. Während gar kein Grund erfindlich ist, aus welchem Marcus von dieser speciellen Weissagung zu Matth. 10 zurückgreifen sollte, begreift sichs leicht, wie der spätere Bearbeiter die Erfahrungen seiner Zeit hier ergänzend eintrug. Warum Lucas, der von dieser ganzen Neugestaltung des Abschnitts keine Spur zeigt, die Marc. V. 9 geweissagten Verfolgungen mit πρὸ δὲ τούτων πάντων einführen muſste (worüber natürlich auch hier der paränetische Eingang fortfiel), sahen wir bereits bei Luc. V. 11. Als Einschaltung des Marcus in die auch ihm vorliegende Parusierede, behandelt auch er den Abschnitt sehr frei, so daſs er (obwohl Pauliner) selbst Marcus V. 10 wegläſst, da dieser Spruch durch seine eigenthümliche Umdeutung

des *εἰς μαρτύριον* jeden Anknüpfungspunkt verloren hatte, besonders aber V. 11, dessen Original er 12, 11. 12 bereits gebracht hatte. Die Weissagung aus Marc. V. 12 ist dem folgenden *ἔσεσθε μισούμενοι* conform passivisch gestaltet (doch bem. das stehengebliebene *θανατώσουσιν*) und die Schlufsverheifsung ganz frei umgebildet. Dafs Marcus hier durch Lucas zur Abweichung von Matthäus bewogen sein sollte (Br. S. 100), obwohl er (etwa aufser dem *προ* — vor *μεριμνᾶτε*) nichts mit Lucas theilt, was nicht in der Spruchreihe Matth. 10 sich ungleich wörtlicher findet, ist doch eine ganz widersinnige Annahme.

c) Die Katastrophe in Judäa.

Matth. 24, 15—28.	Marc. 13, 14—23.	Luc. 21, 20—24.
V. 15: ὅταν *οὖν* ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου* ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ, ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, V. 16: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη,	V. 14: ὅταν *δὲ* ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα *ὅπου οὐ δεῖ*, ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν *εἰς* τὰ ὄρη,	V. 20: ὅταν *δὲ* ἴδητε *κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν* ἡ ἐρήμωσις *αὐτῆς*. V. 21: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, *καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν* (V. 22.)
V. 17: ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ,	V. 15: ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω *μηδὲ εἰσελθέτω τι* ἆραι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ,	(Luc. 17, 31: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὃς ἔσται ἐπὶ τοῦ δώματος καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ, μὴ καταβάτω ἆραι αὐτά*, καὶ ὁ ἐν ἀγρῷ *ὁμοίως* μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω.)
V. 18: καὶ ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.	V. 16: καὶ ὁ *εἰς* τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.	
V. 19: οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.	V. 17: οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.	V. 23: οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις· ἔσται γὰρ *ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ*,
V. 20: προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ. V. 21: ἔσται γὰρ *τότε* θλῖψις μεγάλη, οἵα οὐκ ἐγένετο ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται.	V. 18: προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος. V. 19: ἔσονται γὰρ *αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι* θλῖψις, οἵα οὐ *γέγονεν τοιαύτη* ἀπ' ἀρχῆς *κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεός*, ἕως τοῦ νῦν *καὶ* οὐ μὴ γένηται.	
V. 22: καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.	V. 20: καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν *κύριος* τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· *ἀλλὰ* διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς *οὓς ἐξελέξατο* ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας.	V. 24: *καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.*
V. 23: *τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἰδοὺ ὧδε ὁ Χριστὸς ἢ ὧδε, μὴ πιστεύσητε.*	V. 21: *καὶ τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἴδε ὧδε ὁ Χριστός, [καί·] ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε.*	(Matth. 24, 26: *ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε.* Luc. 17, 23: καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐκεῖ, [ἢ] ἰδοὺ ὧδε· μὴ πέλθητε μηδὲ διώξητε·
V. 24: *ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται, καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανηθῆναι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.*	V. 22: *ἐγερθήσονται δὲ ψευδοπροφῆται, καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς.*	
V. 25: *ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν.*	V. 23: *ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα.*	
(V. 26—28 v. sub Luc.)		Matth. V. 27. 28 = Luc. V. 24. 37.)

V. 14: Während das ἑστηκός (Myr. nach D) offenbar grammatische Nachbesserung, ist das ἑστός (Rcpt. nach AΔ Mjsc.) aus Matthäus. — **V. 15**: Das δέ (Ti. nach ℵALΔ Mjsc.) ist ebenso Verbindungszusatz (vgl. zu 1, 9), wie das καί in D it. Dafs dasselbe, blofs weil es bei Matthäus fehlt, in B weggelassen sei, ist nach aller Analogie ganz unwahrscheinlich. Das εἰς τὴν οἰκίαν ist Glosse, wie das ὤν in **V. 16** (vgl. zu 1, 42), das εἰσελθάτω (Ti. nach ℵADLΔ) Conformation nach καταβάτω, das ἆραί τι (Ti. nach ℵADΔ Mjsc.) Vereinfachung der Wortstellung (vgl. zu 1, 37). — **V. 19**: Die Einführung einer Attraction (ἧς: AΔ Mjsc. Myr.) findet sich sonst freilich im emendirten Texte nicht, vielmehr hat ℵ 6, 16 eine solche aufgelöst; doch legten sie hier die beiden vorher gehenden Genitive besonders nahe. — **V. 20**: Zur Voranstellung des Subjects vgl. 2, 23. — **V. 21**: Das καί in B dürfte ursprünglich sein; es wurde zur Erleichterung theils weggelassen (Ti. nach ℵL), theils nach Matthäus in ἤ verwandelt (ADΔ Mjsc.). Die Einführung eines Verbindungszusatzes wäre in B bis auf 1, 15 ohne Analogie, dagegen ist in ℵ ein καί auch sonst ausgefallen (vgl. z. B. 1, 5. 3, 8. 8, 18). — **V. 22**: Wenn das γάρ (Ti. nach ℵC: δέ) aus Matthäus ist, so wird aus ihm auch ψευδόχριστοι καί — δώσουσιν herrühren, obwohl das Richtige hier nur in D erhalten. Dafs das ψευδοχρ. καί auch per hom. ausgefallen sein kann (Ti.), ist kein Grund, es festzuhalten, da solche Fehler gerade nicht zum Charakter von D. gehören.

An die Erwähnung des Anfangs der Wehen (Matth. 24, 8) schlofs sich in der Paru- V. 14
sierede der apost. Quelle naturgemäfs die Weissagung ihrer weiteren Entwicklung. Unmöglich aber kann der Abschnitt, in welchem diese weitere Entwicklung nur gelegentlich einer darauf bezüglichen Ermahnung zur Sprache kommt, von Marcus als Antwort auf die V. 4 gestellte Frage concipirt sein, welche gerade auf die Zeit und das Vorzeichen eines jedenfalls ein Moment in ihr bildenden Ereignisses gerichtet war; vielmehr kann er nur aus derselben Quelle stammen, welche auch die ἀρχὴ τῶν ὠδίνων nur bei Gelegenheit der warnenden Weissagung vor den falschen Messiassen zur Sprache brachte. Bei Marcus, welcher den paränetischen Abschnitt V. 9—13 dazwischengeschoben und in ihm auf ein neues Vorzeichen (V. 10) hingewiesen hatte, tritt nun der indirecten Ermahnung zum ausdauernden Ertragen des Christenhasses (V. 13) gegenüber (δέ) die directe Ermahnung zu dem, was sie zu thun haben, wenn das letzte Vorzeichen des Endes hereinbricht. Schon in der Quelle hiefs es nach einem Danielischen Ausdruck, dafs sie sehen würden den Verwüstungsgreuel (Dan. 12, 11: שִׁקּוּץ שֹׁמֵם), d. h. die Verwüstung, welche als Frevel am Heiligen ein Gegenstand des religiösen Abscheus ist (gen. app.), stehend (gleichsam sich etablirend) an heiliger Stätte. Damit war aber auch dort nicht der Tempelplatz gemeint, da in diesem Zeitpunkte (in welchem Judäa bereits grofsentheils in Feindeshand sein müfste) die folgende Ermahnung keinen Sinn mehr hätte, sondern, wie der artikellose Ausdruck schon andeutet, das heilige Land. Marcus hat, wie das mit dem neutrischen βδέλυγμα verbundene masculinische Particip zeigt, bereits bestimmter an den greuelhaften Urheber dieser Verwüstung, nämlich das römische Heer gedacht, welches Verwüstung mit sich bringt, wo es erscheint, und das unbestimmte τόπος ἅγιος, welches in der Quelle die Bezeichnung der ἐρήμωσις als eines βδέλυγμα motivirte, durch ὅπου οὐ δεῖ umschrieben, welches aber trotz seiner Allgemeinheit noch deutlicher auf das heilige Land hinweist, das als Jehova's Eigenthum vor frevelhafter Verwüstung durch die heidnische Weltmacht geschützt sein sollte; denn nach altprophetischer Anschauung bleibt dessen Verheerung ein verabscheuungswürdiger Frevel auch dann, wenn die Weltmacht als Gottesgeifsel das Gericht über dasselbe herbeiführt. Die Parenthese fordert die Leser auf zum rechten Merken (7, 18. 8, 17) auf diesen immer noch räthselhaften Ausdruck, mit welchem das

Hereinbrechen der letzten Katastrophe geschildert wird[1]). Wörtlich nach der Quelle folgt dann die für diesen Zeitpunkt gegebene Aufforderung zur Flucht aus Judäa auf (bem. das dem Marcus eigenthümliche εἰς statt des ἐπί der Quelle, wenn dies bei Matthäus echt ist) die (jenseits des Jordan) gelegenen Berge. Es liegt in derselben, dafs mit dem Erscheinen der heidnischen Heere im heiligen Lande, d. h. mit dem Ausbruch des jüdischen Revolutionskrieges, jede Hoffnung auf Errettung dahin ist und nur noch die Flucht von der Stätte der Verwüstung übrigbleibt. Diese Verwüstung des heiligen Landes, mit welcher das Gericht über Israel hereinbricht, ist also das letzte Vorzeichen; sie wird nicht unmittelbar geweissagt, aber indirect damit angedeutet, dafs die (Gläubigen) in Judäa ermahnt werden, mit dem Eintritt des Ereignisses, welches zeigt, dafs dieselbe unvermeidlich geworden, das unglückliche, dem Verderben geweihte Land zu
V. 15 verlassen. Dafs dabei an eine wirkliche Flucht gedacht ist und nicht daran, dafs man sich dem Zwange zur Anbetung des Antichrist entziehen solle (Klst. nach Hfm.), zeigt, abgesehen von der Angabe des Ausgangs- und Endpunktes derselben, die Art, wie die Dringlichkeit einer schleunigen Flucht in plastischer Weise dadurch illustrirt wird, dafs man sich durch nichts soll aufhalten lassen, sondern fliehen von dem Orte wo und so wie man gerade ist. Wer auf dem platten Dache des Hauses ist, der soll nicht (auf der von der Strafse heraufführenden Treppe, vgl. zu 2, 4) hinabsteigen, da er ja über die platten Dächer rascher hinwegflüchten kann, auch nicht (ins Innere des Hauses) hineingehen, um irgend etwas, es sei was es sei (bem. das nachdrücklich voranstehende τι), aus seinem Hause zu sich zu nehmen (als Ausrüstung für die Flucht, vgl. 6, 8), und
V. 16 wer auf den (d. i. seinen) Acker hinausgegangen ist (vgl. zu dieser Prägnanz 7, 4. 10, 10. 13, 9), der kehre nicht um zu dem, was dahinten liegt, um etwa sein Oberkleid zu holen, das er natürlich bei der Feldarbeit nicht an hat. Nur ein weiterer Zug in
V. 17 der Schilderung der Gefahr, die in jedem Verzuge liegt, ist der Weheruf über die Schwangeren, welchen ihr körperlicher Zustand die eilige Flucht erschwert, und über
V. 18 die Säugenden, welche ihre Mutterpflichten daran behindern. Aber auch die Jahreszeit

---

[1]) Das ἑστηκότα ist natürlich nicht Neutr. (Vlkm.), sondern Masc., das ad synesin mit dem einen masc. Begriff bezeichnenden Neutr. verbunden ist, wie 9, 20. 26. Deshalb darf man aber nicht an eine einzelne Person denken (Klst.); denn ἐρήμωσις heifst eben nicht „Entweihung", sondern führt mit Nothwendigkeit auf die Vorstellung des das Land verwüstenden heidnischen Heeres, das als Collectivum gedacht ist. Auch Lucas hat so den Ausdruck der Quelle gedeutet und nur gleich hier an die Verheerung der Hauptstadt gedacht, von deren Umkreis er das τόπος ἅγιος versteht. Matthäus hat also den Ausdruck der Quelle am treusten beibehalten, nur dafs er mit οὖν an die Erwähnung des kommenden Endes anknüpft und ausdrücklich auf die danielische Weissagung hinweist (vgl. Myr. gegen Bl. Hltzm. S. 95). Auch die Parenthese rührt wahrscheinlich schon aus der Quelle her, und war auch dort eine Einschaltung des Referenten; denn die Beziehung auf die Danielweissagung (Fr. Ew.) würde im Munde Jesu ein ἀκούων erfordern und die Stellung nach τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τ. πρ., sie fällt aber von selbst fort, wenn diese Worte gar nicht in der Quelle standen. Dann aber hatte die Parenthese in der unzweifelhaft für Palästinenser geschriebenen Quelle offenbar eine ganz andere Bedeutung, als ihr Marcus für seine römischen Leser geben konnte; sie sollte die Leser Angesichts des Herannahens dieses von Jesu geweissagten Zeichens der Zeit an die Erfüllung der daran geknüpften Aufforderung mahnen. Lucas, der den räthselhaften Ausdruck durch eine freie Deutung ersetzt hatte, mufste natürlich dieselbe ganz fortlassen und kann deshalb nicht beweisen, dafs er in der Quelle fehlte und erst von Marcus hinzugebracht ist.

kann der schleunigen Flucht hinderlich sein; darum sollen sie bitten, dafs es nicht zur Winterszeit (gen. temp. wie 5, 5) geschehe, natürlich das φεύγειν und nicht das Auftreten des βδέλυγμα[1]).

Die im Vorigen geschilderte Dringlichkeit der Flucht begründete die Quelle da- V. 19
durch, dafs eine unerhört grofse Drangsal sein wird, wie sie nicht gewesen ist seit Anfang der Welt bis jetzt, auch gewifs nicht, bis diese letzte kommt, jemals sein wird. Gemeint war damit natürlich die Drangsal, welche mit dem Beginn des letzten Römerkrieges über Israel kommt und der die Messiasgläubigen sich eben durch die Flucht entziehen sollen. Marcus aber scheint ohne Rücksicht auf diesen näheren Zusammenhang gleich die letzte grofse Trübsalszeit in den Blick zu fassen, wie sie nach seiner Einschaltung V. 9—13 auch über die Gläubigen vor dem Ende ergehen mufs. Daher bezeichnet er jene Tage, in welchen die Gläubigen Judäas fliehen müssen (vgl. V. 17), selbst als eine (fortdauernde) Drangsal, welche in dieser Art (bem. das nachdrückliche τοιαύτη nach dem Relativ und dazu 1, 7. 7, 25) nicht gewesen ist seit Anfang der Schöpfung, die Gott geschaffen hat. Auch dieser Relativsatz ist keine bloſse Tautologie, er soll andeuten, wie Gott seine Schöpfung bis auf die letzte Zeit vor solcher Drangsal bewahrt, wodurch bereits auf ihren öcumenischen Charakter hingewiesen wird. Ebenso war in der Quelle nur an das Gericht über Israel gedacht, wenn es hiefs, dafs V. 20
wenn jene Tage nicht (durch ein beschleunigtes Eintreten der Parusie) verkürzt wären, kein Fleisch (d. h. kein Mensch, sofern er nach seiner fleischlichen Natur in diesen Drangsalen umkommen kann) am Leben erhalten wäre; es wäre eben ganz Israel hingerafft worden. Anders stellt sich die Sache bei Marcus, wo durch die Einschaltung V. 9—13 der Gedanke an die durch Ausdauer zu erringende Errettung vom ewigen Verderben nahe gelegt und durch die neue Wendung in V. 19 die allgemeine Trübsalszeit in den Blick gefafst ist. In seinem Zusammenhange mufs man daran denken, dafs eine

---

[1]) Für den einfacheren Ausdruck der Quelle, wie ihn noch Matthäus erhalten, zeugt Luc. 17, 31, wo unzweifelhaft dieselbe benutzt ist (vgl. a. a. O. S. 121). In ihr standen sich zwei einfache Parallelsätze (Matth. V. 17. 18) gegenüber, erst Marcus hat den prägnanten Ausdruck τὰ ἐκ τῆς οἰκίας vermieden (τι — ἐκ τ. οἰκ.) und den ersten in zwei Glieder zerlegt, so dafs nun die beiden möglichen Arten einer Verzögerung der Flucht vom Dache aus ausgeschlossen werden. Anders hat Luc. 17, 31 jene Prägnanz vermieden und zugleich den unbestimmten Ausdruck näher erklärt (bem. das καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἐν τ. οἰκ. — αὐτά), dafür dann aber das im Parallelgliede genannte ἱμάτιον weggelassen (bem. das ὁμοίως); nur das εἰς τὰ ὀπίσω (vgl. Luc. 9, 62) scheint in der Quelle gestanden zu haben, da Luc. 17, 31 schwerlich auf Marc. 13 reflectiren kann. In der Parallele zu unserer Stelle hat Lucas die bereits früher gebrachten Sprüche ganz frei wiedergegeben (wie V. 14. 15) und sie speciell auf die Flucht vor dem nach V. 20 bereits umzingelten Jerusalem bezogen, über welches jetzt die geweissagten Rachetage hereinbrechen (V. 22). Den beiden Parallelversen, welche vor jeder Verzögerung der Flucht warnten, standen in der Quelle zwei zweigliedrige (Matth. V. 19. 20) gegenüber, welche die möglichen Behinderungen der Flucht in den Blick fafsten. Schon daraus, dafs dieser parallele Bau der Sätze gestört wird, erhellt, dafs Marcus das μηδὲ σαββάτῳ weggelassen und den ganzen Satz als drittes Parallelglied an die beiden vorigen angefügt hat. Die Behinderung durch die Sabbathordnung (vgl. Exod. 16, 29. Act. 1, 12) war eben seinen (gesetzesfreien) heidenchristlichen Lesern nicht mehr verständlich und erschien ihm auch nach 2, 27 wohl nicht im Sinne Jesu. Dagegen konnte die apostolische Quelle noch sehr wohl die Gebundenheit der palästinensischen Christen an das Sabbathgesetz voraussetzen; unmöglich aber Matthäus dieselbe erst einführen wollen. Lucas hat den ganzen zweigliedrigen Parallelsatz weggelassen.

längere Dauer der auch über die Gläubigen (ja gerade über sie) ergehenden Trübsal Allen die Kraft zur Ausdauer gebrochen hätte und so kein Fleisch (d. h. Niemand) gerettet wäre (im Sinne von V. 13). Indem Marcus aber durch den eingeschobenen Relativsatz ausdrücklich die göttliche Erwählungsthat hervorhebt, weist er auf die Treue Gottes hin, welche es durch die Verkürzung der Trübsalszeit verhindert, dafs die Erwählten abfallen und so ihnen die Erreichung des Ziels, zu dem sie erwählt sind, sichert[1]).

V. 21 Für diese Zeit, wo unter den Drangsalsprüfungen schon die Gefahr des Abfalls so grofs ist (τότε), wird nun noch die Warnung vor einer besonderen Gefahr hinzugefügt. Man soll denen keinen Glauben schenken, welche verkünden, der Messias sei bereits gekommen, wenn etwa einer zu ihnen sagt: Siehe, hier ist der Messias! und

V. 22 (ein andermal): Siehe, da ist er! Es wird aber (δέ) nicht so leicht sein, sich solchen Ankündigungen gegenüber nüchtern zu erhalten; denn es werden falsche Propheten aufstehen und solche Kunde durch ihre Weissagungen unterstützen (vgl. auch Klst.), ja durch Beglaubigungszeichen und staunenerregende Wunder, die sie thun, sich scheinbar als Gottgesandte legitimiren, um so die Auserwählten (die ohne solche Legitimation sie nicht als solche anhören würden) vom rechten Wege ab in die Irre zu führen (bem. das ausdrucksvolle Compositum). Dabei wird freilich ein εἰ δυνατόν eingeschaltet; denn es liegt nahe, dafs Gott, der sie erwählt und um ihretwillen die Trübsalszeit ver-

V. 23 kürzt hat (V. 20), sie auch vor dieser Gefahr der Verführung schützen wird. Aber das schliefst nicht aus, dafs auch sie (ὑμεῖς δέ) selbst Acht haben sollen (V. 5). Zuvorgesagt hat Jesus ihnen Alles, so dafs sie sich nicht entschuldigen können, wenn solche Verführung sie unvorbereitet trifft.

Offenbar ist V. 21—23 ebenso eine Einschaltung des Marcus wie V. 9—13, welche Spruchreihe mit derselben Ermahnung begann, mit der diese schliefst. Wie jene an das erste Stück, so schliefst diese sich an das zweite Stück der eigentlichen Parusierede, in der nach V. 6 wenigstens von den falschen Messiassen schon früher die Rede war und in der von einer Gefährdung der ἐκλεκτοί in dem Sinne, an welchen Marc. V. 21 anknüpft, keinesfalls die Rede war. Zu Grunde liegt übrigens ein Wort aus einer

---

[1]) In der Quelle, wo nur von der Trübsal in Judäa die Rede, sind die Auserwählten (d. h. die bewährten Jünger Jesu) geflohen und also zunächst gar nicht von derselben bedroht. Da man schwerlich nur an die denken kann, welche an der Flucht gehindert werden (de W.), so mufs dieselbe bei dem διὰ τοὺς ἐκλεκτούς entweder daran denken, dafs bei längerer Dauer der Drangsal sie auch die Geflohenen erreichen würde, oder es ist wirklich an die Fürbitte der Auserwählten gedacht, welche es ermöglicht, dafs noch ein Rest Israels gerettet wird, der bei der Parusie sich bekehren kann. Da bei Marcus das ἐκολόβωσεν in deutlicher Correlation zu dem ἐξελέξατο steht, so wird er es sein, der auch im Anfang die passivische Wendung der Quelle in das ἐκολόβωσεν umsetzt, und diesem dann auch in der zweiten Vershälfte das ἐκολόβωσεν conformirt, wodurch der Uebergang in das weissagende Fut. vermieden wird (bem. noch die Weglassung des ἐκεῖναι, das nach V. 19 überflüssig). Im ersten Versgliede nämlich haben beide die Eigenthümlichkeit, dafs der Weissagende sich in den zukünftigen Zeitpunkt versetzt (vgl. Klst.), wo die Trübsalszeit vollendet hinter ihm liegt, um gleich das Aeufserste auszusagen, das sich dann hinsichtlich ihrer Furchtbarkeit herausstellt. Die blofse Verweisung auf den göttlichen Rathschlufs (Myr.) würde wohl das ἐκολοβώθησαν, aber nicht das ἐσώθη erklären. Ganz frei bewegt sich Lucas, der hier, strenger den Charakter einer Weissagungsrede festhaltend, eine detaillirte Vorhersagung von dem Untergange des Volkes und seiner Hauptstadt anknüpft; doch zeigt der Eingang V. 23 noch deutlich das Wortgefüge der Urrelation (bem. das paulinische ἀνάγκη aus 1. Cor. 7, 26).

andern Parusierede der apostolischen Quelle, dessen Zusammenhang noch Luc. 17, 23 erhalten ist, verbunden mit der Weissagung vom Auftreten der Pseudoprophetie, welche die Ueberlieferung auch nach Matth. 24, 11 Jesu zuschrieb. Darum hat Lucas die Einschaltung auch hier weggelassen, während sie Matthäus in sichtlich secundärer Fassung bringt (bem. das gebräuchlichere *ἰδού*, das erleichternde *ὧδε ἢ ὧδε*, das dem *εἴπῃ* conformirte *πιστεύσητε*, das scheinbar so viel näher liegende *γάρ* und die ausdrückliche Hinweisung auf das Auftreten falscher Messiasse, deren Auftreten die Pseudopropheten verkündigen, das feierliche Alttestamentliche *δώσουσιν* (נתן: Deut. 13, 2, Joel 3, 3), das steigernde *μεγάλα — ὥστε πλανῆσαι — καί* und das vorbereitende *ἰδού*, worüber das nur nach dem sonstigen Gebrauch des Marcus verständliche *ὑμεῖς δὲ βλέπετε* wegfällt). Von hier kehrt nun Matth. mit *οὖν* zu der analogen Weissagung der apostolischen Quelle, an die ihn Marc. V. 21 erinnerte, zurück, obwohl Marcus selbst nur eine freiere Umbildung derselben giebt, so dafs hier (Matth. V. 23. 26) eine der sonderbarsten Doubletten entstanden ist, bringt sie aber treuer und vollständiger (V. 27. 28 = Luc. 17, 24. 37). Wir sehen daraus, dafs die Quelle in ihrer plastischen Weise die Lokalitäten nannte, in denen man den Messias werde aufgetreten sein lassen, und dafs Marcus (wie auch Lucas) dies in das abstractere *ὧδε — ἐκεῖ* verwandelt haben. Dagegen dürfte das dem Parallelismus nicht entsprechende *μὴ πιστεύσητε* bei Matth. V. 26 ein Nachklang aus V. 23 und damit aus Marcus sein, der, was in dem *ἐξελθεῖν* und *διώκειν* plastisch ausgedrückt war, in seiner Bedeutung durch *πιστεύετε* erklärte (bem. auch das erläuternd eingeschobene *ὁ Χριστός* bei Marcus).

d) Die Wiederkunft des Menschensohnes.

Matth. 24, 29—36.	Marc. 13, 24—32.	Luc. 21, 25—33.
V. 29: εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. V. 30: καὶ τότε *φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ* ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον *ἐπὶ τῶν* νεφελῶν *τοῦ οὐρανοῦ* μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.	V. 24: *ἀλλὰ ἐν* ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν *ἐκείνην* ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, V. 25: καὶ οἱ ἀστέρες *ἔσονται ἐκ* τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις *αἱ ἐν* τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται. V. 26: καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.	V. 25: *καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν* ἡλίῳ *καὶ* σελήνῃ *καὶ* ἄστροις, *καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου*, V. 26: *ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ· αἱ γὰρ* δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. V. 27: καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.
V. 31: καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους *αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης*, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν.	V. 27: καὶ *τότε* ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.	V. 28: *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι ἀνακύπτατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.*
V. 32: *ἀπὸ δὲ* τῆς συκῆς *μάθετε τὴν παραβολήν*. ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς γένηται ἁπαλὸς καὶ τὰ φύλλα ἐκφύῃ, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος·	V. 28: *ἀπὸ δὲ* τῆς συκῆς *μάθετε τὴν παραβολήν*. ὅταν αὐτῆς ἤδη ὁ κλάδος ἁπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύῃ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος *ἐστίν*·	V. 29: καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς· ἴδετε τὴν συκῆν *καὶ πάντα τὰ δένδρα*· V. 30: ὅταν *προβάλωσιν* ἤδη, *βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν* γινώσκετε ὅτι *ἤδη* ἐγγὺς τὸ θέρος *ἐστίν*.

33: ΟΥΤΩϹ ΚΑΙ ΥΜΕΙϹ ΟΤΑΝ ΙΔΗΤΕ ΑΥΤΑ *πάντα*, ΓΙΝΩϹΚΕΤΕ ΟΤΙ ΕΓΓΥϹ ϹΤΙΝ ΕΠΙ ΘΥΡΑΙϹ.

V. 34: ΑΜΗΝ ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ, ΟΥ ΜΗ ΠΑΡΕΛΘΗ Η ΓΕΝΕΑ ΑΥΤΗ ΕΩϹ ΑΝ ΠΑΝΤΑ ΤΑΥΤΑ ΓΕΝΗΤΑΙ.

V. 35: Ο ΟΥΡΑΝΟϹ ΚΑΙ Η ΓΗ ΠΑΡΕΛΕΥϹΕΤΑΙ, ΟΙ ΔΕ ΛΟΓΟΙ ΜΟΥ ΟΥ ΜΗ ΠΑΡΕΛΘΩϹΙΝ.

V. 36: *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος.*

V. 29: ΟΥΤΩϹ ΚΑΙ ΥΜΕΙϹ ΟΤΑΝ ΤΑΥΤΑ ΙΔΗΤΕ *γινόμενα*, ΓΙΝΩϹΚΕΤΕ ΟΤΙ ΕΓΓΥϹ ΕϹΤΙΝ ΕΠΙ ΘΥΡΑΙϹ.

V. 30: ΑΜΗΝ ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ *ὅτι* ΟΥ ΜΗ ΠΑΡΕΛΘΗ Η ΓΕΝΕΑ ΑΥΤΗ *μέχρις οὗ* ΤΑΥΤΑ ΠΑΝΤΑ ΓΕΝΗΤΑΙ.

V. 31: Ο ΟΥΡΑΝΟϹ ΚΑΙ Η ΓΗ ΠΑΡΕΛΕΥϹ*ονται*, ΟΙ ΔΕ ΛΟΓΟΙ ΜΟΥ ΟΥ ΠΑΡΕΛΕ*ύσονται*.

V. 32: *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας* ΟΥΔΕΙϹ ΟΙΔΕΝ, ΟΥΔΕ ΟΙ ΑΓΓΕΛΟΙ *ἐν οὐρανῷ* ΟΥΔΕ Ο ΥΙΟϹ, ΕΙ ΜΗ Ο ΠΑΤΗΡ.

V. 31: ΟΥΤΩϹ ΚΑΙ ΥΜΕΙϹ ΟΤΑΝ ΙΔΗΤΕ ΤΑΥΤΑ *γινόμενα*, ΓΙΝΩϹΚΕΤΕ ΟΤΙ ΕΓΓΥϹ ΕϹΤΙΝ *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*.

V. 32: ΑΜΗΝ ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ *ὅτι* ΟΥ ΜΗ ΠΑΡΕΛΘΗ Η ΓΕΝΕΑ ΑΥΤΗ ΕΩϹ ΑΝ ΠΑΝΤΑ ΓΕΝΗΤΑΙ.

V. 33: Ο ΟΥΡΑΝΟϹ ΚΑΙ Η ΓΗ ΠΑΡΕΛΕΥϹ*ονται*, ΟΙ ΔΕ ΛΟΓΟΙ ΜΟ ΟΥ ΜΗ ΠΑΡΕΛΕ*ύσονται*.

(Act. 1, 7: *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καίρους οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδ ἐξουσίᾳ.*)

V. 25: Die Emendatoren schrieben: *οἱ ἀστ. τοῦ οὐρανοῦ ἔσονται ἐκπίπτοντες* (Δ Mjsc.); A hat nur das Comp., L nur das feierlichere *ἀστ. τ. οὐρ.* aufgenommen, D nach letzterer Lesart das *ἐκ τ. οὐρ.* heraufgenommen und durch *οἱ* mit *ἀστ.* verbunden. — **V. 27**: Während ℵACΔ Mjsc. hinter *ἀγγέλους* ein *αὐτοῦ* zusetzen (vgl. Matth.), lassen DL it. (Ti.) auch das *αὐτοῦ* hinter *ἐκλεκτούς* fort (das auch V. 20. 22 fehlt), weil sich die beiden Ausdrücke im Parallelismus zu entsprechen schienen; B hat das Richtige. — **V. 28. 29**: Wie die ältesten Mjsc. schon die Wortstellung *ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς* nach Matthäus vereinfachen, so wird auch das von Ti. aufgenommene *ἴδητε ταῦτα γινόμ.* Zurechtstellung nach Lucas sein, obwohl beide Male von den Zeugen des ältesten Textes nur Δ das Richtige erhalten hat. — Das *γινώσκεται* in beiden Versen (ADLΔ) beruht wohl nur auf der häufigen Verwechslung von *ε* und *αι* (vgl. V. 36. 9, 18. 50). — **V. 30**: Das *μέχρις ὅτου* in B ist jedenfalls beachtenswerth. — **V. 31**: Der emendirte Text hat nach Matthäus: *παρελεύσεται — οὐ μὴ παρέλθωσιν* (ACΔ Mjsc.); ℵL (Ti.) haben das zweite *παρελεύσονται* beibehalten (ℵ auch das erste), obwohl Marc. nie *οὐ μή* mit Ind. fut. verbindet. Für das Richtige (B) zeugt noch D, der das neben dem emend. *παρέλθωσιν* unmögliche *οὐ* nur aus dem ältesten Text erhalten haben kann. Bei Lucas haben BD das *οὐ μὴ παρελεύσονται* nicht geändert und die Annahme einer mechanischen Wiederholung aus dem ersten Gliede (Myr.) ist bei B, der *οὐ* hat, ganz grundlos. — **V. 32**: Von der Conformation nach Matthäus: *ἡμ. ἐκ. καὶ ὥρας* haben ℵD das *καί*, A Mjsc. das artikellose *ὥρας* aufgenommen. — Das *ἄγγελος* bei B scheint dem *οὐδείς* conformirt zu sein, obwohl auch *οἱ ἄγγελοι* (Ti. nach ℵDL) aus Matthäus sein könnte; jedenfalls ist die Wiederholung des *οἱ* nach *ἄγγελοι* (ACΔ Mjsc.) Emendation.

V. 24 Auch dieser Abschnitt muſs schon darum der apost. Quelle angehört haben, weil er mit der Frage Marc. V. 4 garnichts mehr zu thun hat, wohl aber, indem er die Wiederkunft des wahren Messias beschreibt, mit der Warnung vor falschen Messiassen, an welche nach Luc. 21, 10 die ganze Parusierede anknüpfte. Dort traten sofort nach der Trübsal jener Tage, in welchen das Gericht über Israel hereinbricht, die Himmelszeichen ein, welche die Wiederkunft des Messias ankündigen; die durch das Zeichen Matth. 24, 15 angekündigte Katastrophe in Judäa war also das Ende der Wehen gewesen, diese Himmelszeichen, wie sie in der Alttestamentlichen Weissagung überall das Kommen Jehova's an seinem Gerichtstage begleiten, sind bereits die unmittelbaren Anzeichen der Wiederkunft selbst. Auch bei Marc. stellt das *ἀλλά* dem von den Vorzeichen Gesagten, worauf ja das *προείρηκα ὑμῖν πάντα* V. 23 behufs der Warnung vor denen, welche sie verführen wollen, in täuschenden Erscheinungen die Wiederkunft des Messias zu sehen, noch einmal zurückblickt, nun die Weissagung vom Ende selbst gegenüber, an welchem der Messias wirklich kommt. Das *εὐθέως* der Quelle, das gewiſs nicht der nach der Zerstörung

Jerusalems schreibende erste Evangelist hinzugefügt hat, weil es ihm nun höchste Zeit schien (Vlkm. S. 546), ist offenbar absichtlich vermieden. Wie schon V. 19 die Tage der Verwüstung Judäas zugleich die Tage einer universellen Trübsalszeit sind, so ist die unmittelbare Verbindung der Katastrophe in Judäa mit der Parusie zerschnitten; jene ist nur ein Moment in der letzten grofsen Trübsalszeit, es kann also nicht nach ihr die Zukunftshoffnung datirt werden, sondern es steht von der Parusie nur fest, dafs sie in die Tage dieser Trübsal fällt und ihr ein Ende macht (*μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκ.*). Wir haben hier schon ganz die eschatologische Perspective, von der aus der Apokalyptiker die älteste Ueberlieferung der Wiederkunftsrede sich umgedeutet hat (vgl. Stud. u. Krit. 1869. I. S. 30). Jene Himmelszeichen (vgl. 8, 11) bestehen nun zunächst darin, dafs die Sonne sich verfinstert und der Mond seinen Schein nicht giebt (Jes. 13, 10. Vgl. Joel 2, 10. Ezech. 32, 7). Dem entsprach in der apostolischen Quelle ein eben so zweigliedriger Parallelvers: Die Sterne werden vom Himmel fallen und die Himmelsmächte V. 25
in unruhige Bewegung gerathen. Das erste Glied beruht auf Jesaj. 34, 4, und da dort *καὶ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* = צְבָא הַשָּׁמַיִם ist, so kann das Parallelglied nur ausmalen, wie die von ihrem festen Sitze am Firmamente gelösten Gestirne (nicht Himmelskräfte, wie Myr. will) nun unruhig (regellos) hin und her fahren, wodurch alle Harmonie des Weltbaus aufgelöst ist und der Weltuntergang hereinbricht. Bei Marcus wird dies noch klarer, indem er von den *δυνάμεις ἐν τοῖς οὐρανοῖς* redet, wobei nur an die Sterne gedacht werden kann, und im ersten Gliede in seiner malerischen Weise veranschaulicht, wie sie im Herabfallen begriffen sind und so eben in Folge dieses Fallens in jene regellose Bewegung gerathen.

Während so der Weltuntergang hereinbricht (*καὶ τότε*), sieht man den Menschen- V. 26
sohn kommend in Wolken, wie Jehova so oft von Wolkendunkel umgeben erscheint und wie Daniel (7, 13) den Menschensohn geschaut hat, mit grofser Macht und Majestät. So verkündete Jesus nach der apostol. Quelle in schlichter und doch so erhabener Weise den grofsen Augenblick seiner Wiederkunft[1]). Dann faſste die an die Jünger gerichtete (vgl. S. 413 Anm. 1) Parusierede lediglich die Beseligung der Gläubigen in den Blick, welche der wiederkommende Messias herbeiführt. Er wird nämlich die Engel aus- V. 27
senden, die schon 8, 38 in seinem Geleite erscheinen, und (durch ihre dienstbare Vermittelung) seine Auserwählten zu sich hin versammeln, um sie, während der Welt-

---

[1]) Die feierliche Einleitung vom Zeichen des Menschensohnes bei Matthäus (vgl. dazu m. bibl. Th. N. T. § 19 *d*) ist offenbar mit Beziehung auf seine Fassung der Frage (24, 3) hinzugefügt und das Heulen der Erdengeschlechter, das zugleich das fehlende Subject zu dem impersonellen *ὄψονται* hergiebt, aus Apoc. 1, 7; auch das Alttestamentliche Bild, wonach er wie Jehova auf den Wolken des Himmels einherfährt (vgl. Ps. 104, 3), wird von Matth. herzugebracht sein. Dagegen zeigt sich in der Voraufnahme des *πολλῆς* bei Marcus zwar nicht die Beziehung auf das Engelheer (Klst.), wohl aber die Fassung der *δόξα* im technischen Sinne der apostolischen Lehrsprache (vgl. 8, 38), in welcher der Begriff der göttlichen Herrlichkeit das Prädikat *πολλῆς* nicht bedarf und kaum verträgt. Im Folgenden rührt der Posaunenschall, wie die Erhebung der Engel, die hier allerdings in seinem Dienste stehen, zu Engeln des Menschensohnes, und wie vielleicht auch die Verwandlung des mittelbaren *ἐπισυνάξει* in den Plur., von Matthäus her, während das wiederholte *τότε* von Marcus herrührt, der auch den Alttestamentlichen Ausdruck der Quelle aus Deut. 4, 32. 30, 4 (von einem Rande des Himmels bis zum andern) richtig erläutert.

untergang Alle in's Verderben dahinrafft, in das vollendete (himmlische) Gottesreich einzuführen. Und zwar wird er sie sammeln (lassen, vgl. 6, 16. 17) aus den vier Weltgegenden her, von dem äufsersten Rande der Erde her (auf dem der Himmel zu ruhen scheint) bis zum äufsersten Rande des Himmels hin (der sich an der entgegengesetzten Seite auf den Rand der Erdscheibe herabwölbt), d. h. soviel ihrer unter dem ganzen Himmelsgewölbe oder über die ganze Erdfläche hin zerstreut wohnen. Denn schon nach der apostolischen Quelle giebt es ja in allen Himmelsgegenden Gläubige, die am vollendeten Gottesreiche Theil nehmen werden (Matth. 8, 11 = Luc. 13, 29), und um so eher begreift sich, wie Marcus in eine Rede, die in dieser Aussicht gipfelte, die Weissagung von der universellen Heilsverkündigung einschalten konnte (V. 10), durch die allein dieses Ziel erreichbar schien.

Lucas vermeidet offenbar absichtlich jede genauere Zeitbestimmung, da bei ihm zwischen die Zerstörung Jerusalems und die Parusie die *καιροὶ ἐθνῶν* (V. 24) treten, erwähnt nur im Allgemeinen der Zeichen an Sonne, Mond und Sternen, um desto ausführlicher ihren Eindruck zu schildern, und schliefst, statt mit der Sammlung der Gläubigen, mit einem Trostwort für sie, das aber auch auf ihre endliche Erlösung hinausweist. Bem. noch die im Vergleich mit Matth. 24, 30 einfachere Fassung des V. 27, das *δυνάμεις τῶν οὐρ.*, das *ἐν νεφέλ.* und die Stellung des *πολλῆς* aus der apostolischen Quelle. Wie Marcus, wenn er nach Lucas schrieb, trotzdem von der specielleren Weissagung desselben zu Matthäus zurückgehen konnte, obwohl er doch dessen Fassung bereits ändern mufste, und dann doch wenigstens das *ἐν νεφ.* aus Lucas herübernahm, hat die Combinationshypothese noch nicht erklärt.

V. 28 Wie aber die als der Parusie vorhergehend geweissagten Ereignisse als Vorzeichen derselben betrachtet werden müssen, das soll man lernen aus dem Gleichnisse, welches der Feigenbaum (d. h. diese bestimmte Baumart) uns zu lehren hat. Da nach dem Grundgedanken der parabolischen Lehrform die göttliche Ordnung, nach der sich die Heilsgeschichte entwickelt, ihr Vorbild hat in der göttlichen Ordnung des Naturlebens, so ist die Gewifsheit, mit welcher man im Naturleben aus der Entwicklung des Feigenbaumes auf die Nähe des Sommers schliefst, das gottgesetzte Vorbild (*ἡ παραβολή*) der Gewifsheit, mit der man aus den geweissagten Ereignissen auf das Nahen der Parusie schliefsen kann[1]). Wenn am Feigenbaum (bem. den nachdrücklich vorangestellten Ge-

---

[1]) So erklären sich hinlänglich die Artikel vor *συκῆς* und *παραβολήν* und es ist gar kein Grund, eine prägnante Ausdrucksweise (Bl.) oder eine Ineinanderschiebung zweier Sätze (Klst.) anzunehmen. Auch hier erhellt aber aufs Klarste, dafs diese Wendung nicht als Antwort auf die Frage Marc. V. 4 angelegt ist. Unmöglich kann Jesus nun zur Beantwortung des ersten Theils dieser Frage übergehen (Klst.), die ja indirect längst in V. 14 gegeben. Nur in einer Weissagungsrede, welche eine ganze Reihe von Ereignissen vorgeführt hatte, ohne sie unter den Gesichtspunkt der Vorzeichen zu stellen, konnte schliefslich der Gedanke als ein ganz neuer hingestellt werden, dafs man die als vorgängig geweissagten Ereignisse nun als Vorzeichen des Endes selbst betrachten solle, nicht aber in der Antwort auf eine Frage nach diesen Vorzeichen, welche (wenn man sie auch im Sinne des Marcus zugleich auf die im Zusammenhang mit der Zerstörung des Tempels eintretende Parusie beziehen wollte) von vornherein Alles vor V. 24 genannte nur als Vorzeichen betrachten liefs (vgl. V. 7. 10). Uebrigens scheint in der Quelle nach Luc. 21, 29 auch dieser Abschlufs der Rede (wie ihr Beginn nach Luc. 21, 20) mit einem neuen Ansatz und dem kurzen *ἴδετε τὴν συκῆν* eingeführt gewesen zu sein, so dafs erst Marcus (und nach ihm Matthäus) ihn mit dem Vorigen zu einer fortlaufenden Rede verschmolzen hat.

nitiv wie 7, 19) bereits der Zweig weich (saftig) geworden ist und die Blätter hervortreibt (ἐκφύῃ activ., weil das Saftigwerden den Zweig eben zu dieser Production befähigt), so merket ihr, dafs der Sommer nahe ist. Der Sommer kommt in der Parabel natürlich nicht als Bild der messianischen Zeit (Myr.) in Betracht, sondern lediglich als die Jahreszeit, vor deren Anbruch der Feigenbaum aufzugrünen pflegt (vgl. 11, 13). Obwohl die Jünger, zu denen Jesus redet, in das γινώσκετε mit eingeschlossen sind, so beruht doch das Gleichnifs seiner Natur nach darauf, dafs es eine ganz allgemeine Beobachtung ist, auf die damit provocirt wird. Es können darum nun die Jünger von V. 29
denen, welche eben nur diesen Naturlauf beobachten, unterschieden werden als diejenigen, welche nun auch ihrerseits auf dem Gebiet der göttlichen Reichsgeschichte, dem ihr Interesse sich insonderheit zuwendet, eine analoge Beobachtung machen sollen. Also auch ihr, wenn ihr dieses geschehen gesehen habt (bem. das Part. nach ἴδητε), so merket, dafs er (d. h. der wiederkehrende Messias) nahe ist an (vor) der Thür. Das ταῦτα kann natürlich nicht auf die Himmelszeichen V. 24. 25 (Bl.) gehen, da diese das Kommen des Messias begleiten, auch nicht auf V. 5—8, da die dort erwähnten Ereignisse ausdrücklich als ἀρχαὶ ὠδίνων bezeichnet sind (V. 9), aus denen sich auf die Nähe des Endes noch nicht mit Sicherheit schliefsen lasse, sondern nur auf die V. 14 bis 20 geschilderte Katastrophe in Judäa (vgl. das ἴδητε V. 29 mit dem in V. 14) oder nach Marcus auf die letzte grofse Trübsalszeit überhaupt[1]). Da die Jünger auf das Sehen dieser Ereignisse verwiesen werden, erhellt schon hier, dafs sie dieselben noch erleben werden. Das führt aber noch auf eine andere Zeitbestimmung hinsichtlich derselben. Mit feierlichem Nachdruck sagt Jesus, diese Generation werde sicher nicht V. 30
vergehen, bis dafs dies Alles geschehen sei. Das hinzutretende πάντα soll wohl ausdrücklich hervorheben, dafs nicht blofs die V. 29 mit ταῦτα bezeichneten Ereignisse gemeint sind, sondern alle diejenigen mit, als deren Vorzeichen jene angesehen werden sollen (V. 24—27). Dafs ἡ γενεὰ αὕτη (vgl. zu 8, 12) weder die Menschheit überhaupt, noch das jüdische Volk bezeichnen kann, braucht nicht erst sprachlich erwiesen zu werden; wie bei der ersten Bedeutung diese Versicherung augenscheinlich keinen Sinn hätte (da das Menschengeschlecht ja natürlich bis zum Ende der Welt fortbesteht), ebensowenig bei der zweiten, wenn man erwägt, dafs es sich in der ursprünglichen Parusierede eben noch um die letzten Drangsale Israels handelte, denen die Parusie ein Ende macht. Die patristische Deutung auf das Jüngergeschlecht, für die älteste Quelle ganz unnachweislich, wäre für Marcus nach 8, 12 möglich, ist aber ganz unnöthig, da ohnehin nach 9, 1 Viele

---

[1]) Daraus erhellt aber nur um so deutlicher, dafs die Parānese V. 21—23 der Parusierede nicht angehört, da durch dieselbe der unmittelbare Zusammenhang der Ereignisse, auf welchen hier zurückgewiesen, unterbrochen wird. Der Text der Quelle ist bei Matthäus und Marcus fast wörtlich gleich erhalten. Bem. bei Marcus die gewählte Stellung des αὐτῆς und ἀπαλός, das eingeschobene ἐστίν und das γινόμενα, bei Matthäus das auf die längere Reihe von Vorzeichen (vgl. zu 24, 9 ff.) zurückblickende πάντα. Lucas dagegen dehnt das Gleichnifs auf alle anderen Bäume aus, bei denen sich ja freilich dasselbe Gesetz zeigt, erwähnt ganz kurz das Ausschlagen der Bäume und verweilt ausführlicher dabei, wie man daraus beim Betrachten von selbst erkennt, dafs schon der Sommer nahe ist. In V. 31 ergänzt er das fehlende Subject, worüber dann das nur zu einem persönlichen Subject passende ἐπὶ θύραις fortfällt. Das ἐστίν V. 30 und γινόμενα V. 31 erklärt sich wohl auch ohne Marcus, von dessen Berücksichtigung sich sonst keine Spur zeigt.

V. 31 aus der gegenwärtigen Generation das Kommen des Gottesreichs sehen werden[1]). Der Gedanke an den Weltuntergang, der mit der Parusie hereinbricht, führt nun zu dem feierlichen Abschluſs der Parusierede, in welchem Jesus versichert, daſs, wenn auch der Himmel und die Erde vergehen werden, doch seine Worte d. h. diese Weissagungsworte nicht vergehen werden, indem das in der Erfüllung sich bewährende Wort als unwandelbar bestehend gedacht wird[2]).

V. 32 Obwohl aber (δέ) die gegenwärtige Generation die Parusie erleben wird und an dem Eintreten der Vorzeichen ihr Nahen sicher erkennen kann, so bleibt es doch (ohne jeden Widerspruch, wie ihn von verschiedenen Seiten her hier Bl. Klst. Br. S. 102 u. a. finden) dabei, daſs jener Tag selbst, an welchem Alles sich erfüllt (V. 30), oder gar die Stunde, in welcher der Herr kommt, unbestimmbar ist und bleibt. Denn hierüber weiſs Keiner Bescheid, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, keiner also, auſser der Vater. Vlkm. meint zwar zu wissen, daſs Jesus gewiſs nie sich ὁ υἱός schlechthin genannt hat; allein auch in der apostolischen Quelle thut er es (Matth. 11, 27 = Luc. 10, 22), und hier hat es seinen contextmäſsigen Grund darin, daſs unter denen, die es nicht wissen, ausdrücklich die Engel als die den Thron Gottes umstehenden Himmelsbewohner und der Sohn als der höchste Gegenstand der väterlichen Liebe (1, 11. 9, 7) genannt werden, weil sie als solche am ehesten in das Geheimniſs des göttlichsten Rathschlusses eingeweiht sein könnten. Zu bemerken ist aber, wie Jesus selbst in einer solchen Stelle, in welcher er sein einzigartiges Verhältniſs zum Vater, das ihn noch über die Engel erhebt, ausdrücklich betont, dennoch den Besitz der göttlichen Allwissenheit ablehnt.

Ganz ohne Grund hat man in dem vermeintlichen Fehlen des οὐδὲ ὁ υἱός bei Matthäus spätere dogmatische Scrupulosität gesehen (vgl. Hltzm. S. 111, Vlk. S. 544), während dasselbe doch nur ausdrückt, was in dem μόνος enthalten ist (vgl. selbst Br.

---

[1]) Sollte die Generation gemeint sein, welche die letzten (fälschlich auf das Kommen des Antichrist umgedeuteten) Vorzeichen erleben wird, im Unterschiede von der gegenwärtigen (Klst.), so müſste es natürlich ἐκείνη heiſsen und es müſste das ταῦτα πάντα ausdrücklich von dem ταῦτα V. 29 unterschieden werden, während es dieses doch offenbar einschlieſst. Daſs aber die Zeitgenossenschaft Jesu nicht mehr die geweissagten Ereignisse erleben könne, weil dann jetzt schon die Zeit da sein müſste, wo der Feigenbaum sproſst (?!), ist eine dem Wortlaut von V. 28. 29 offenbar widersprechende Behauptung, da gerade sie ermahnt wird, seiner Zeit das Gleichniſs vom Feigenbaum anzuwenden, also nothwendig erleben muſs, wie auf die letzten Vorzeichen unmittelbar die Parusie folgt.

[2]) Auch hier ist uns der Text der Quelle im Wesentlichen sicher erhalten. Für das ἕως ἄν (Marc.: μέχρις οὗ) zeugt noch Lucas, die Voranstellung des πάντα Matth. V. 34 ist wohl durch das πάντα V. 33 veranlaſst und beschränkt das Geschehen auf den Eintritt der Vorzeichen, ohne daſs damit der Sinn geändert wäre, da diesem ja das Ende unmittelbar (V. 29) folgt. Umgekehrt unterscheidet Lucas den Eintritt des Endes (V. 32: πάντα allein) genauer von dem der Vorzeichen (V. 31: ταῦτα). In Matth. V. 35 wird der Singular wie 5, 18 ursprünglich sein, wofür der Plural beiden Parallelen gleich nahe lag, ebenso wie die Wiederholung des Fut. im zweiten Gliede, dem zu Liebe aber Marcus das μή wegläſst. Oder sollte etwa Marcus auſser den V. 7. 11. 28. 29 angemerkten einzelnen Vokabeln etwa nur dies doppelte παρελεύσονται aus der bei Lucas so eigenthümlich umgebildeten Parusierede aufgenommen haben? Daſs hiermit die Parusierede schloſs, zeigt Lucas, der doch Marc. V. 32 nach Act. 1, 17 wohl gekannt hat. Marcus hat diesen Vers aus eigener Ueberlieferung (doch vgl. zu dem ἡμέρα ἢ ὥρα Matth. 25, 13) hinzugefügt, um einen Uebergang zu seiner Schluſsparänese (V. 33—37 und dazu a. a. O. S. 122) zu gewinnen, für die er die Voraussetzung bildet.

S. 102), und übrigens mit Ti. ed. oct. auch bei Matth. restituirt werden mufs. Vollends aber mit Zeller (a. a. O. S. 313) in seiner Hinzufügung bei Marcus die Intention zu sehen, den Sohn seiner Natur nach über die Engel zu erheben, setzt ein dogmatisirendes Raffinement voraus, das dem Marcus ganz fremd ist. Die Erhabenheit des Messias über die Engel ist übrigens Marc. 1, 13 in gewissem Sinne bereits während seines Erdenlebens in voller Uebereinstimmung mit Matth. constatirt und ihre Hervorhebung wäre hier, wo ihm wie den Engeln die göttliche Allwissenheit abgesprochen wird, sehr ungeschickt angebracht. Ohnehin entscheidet die Hinzufügung des nachdrücklichen *μόνος* (bem. noch das feierlichere *οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν* und die Zusammenfassung von Tag und Stunde, die ja nur zusammen in Betracht kommen, durch *καί*) für die secundäre Fassung des Spruchs bei Matthäus.

e) Die Schlufsparänese.

Marc. 13, 33—37.

(Matth. 25, 13: ΓΡΗΓΟΡΕΙΤΕ ΟΥΝ, ΟΤΙ ΟΥΚ ΟΙΔΑΤΕ ΤΗΝ ΗΜΕΡΑΝ ΟΥΔΕ ΤΗΝ ΩΡΑΝ. V. 14: *ὡσπερ γὰρ* ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΑΠΟΔΗΜΩΝ ΕΚΑΛΕΣΕΝ ΤΟΥΣ ΙΔΙΟΥΣ ΔΟΥΛΟΥΣ ΚΑΙ ΠΑΡΕΔΩΚΕΝ ΑΥΤΟΙΣ ΤΑ ΥΠΑΡΧΟΝΤΑ ΑΥΤΟΥ, V. 15: — ΕΚΑΣΤΩ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΙΔΙΑΝ ΔΥΝΑΜΙΝ —)

(Matth. 24, 42: ΓΡΗΓΟΡΕΙΤΕ ΟΥΝ, ΟΤΙ ΟΥΚ ΟΙΔΑΤΕ, *ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται.*)

V. 33: *βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν.*

V. 34: *ὡς* ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΑΠΟΔΗΜΟΣ *ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ* ΔΟΥΣ ΤΟΙΣ ΔΟΥΛΟΙΣ ΑΥΤΟΥ ΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑΝ, ΕΚΑΣΤΩ *τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ.*

V. 35: ΓΡΗΓΟΡΕΙΤΕ ΟΥΝ· ΟΥΚ ΟΙΔΑΤΕ *γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ·*

V. 36: *μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας.*

V. 37: *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω·* ΓΡΗΓΟΡΕΙΤΕ.

(Luc. 21, 36: *ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ* — —)

(Luc. 12, 36: ΚΑΙ ΥΜΕΙΣ ΟΜΟΙΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΙΣ ΠΡΟΣΔΕΧΟΜΕΝΟΙΣ ΤΟΝ ΚΥΡΙΟΝ ΕΑΥΤΩΝ, ΠΟΤΕ ΑΝΑΛΥΣΗ ΕΚ ΤΩΝ ΓΑΜΩΝ, ΙΝΑ ΕΛΘΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΚΡΟΥΣΑΝΤΟΣ ΕΥΘΕΩΣ ΑΝΟΙΞΩΣΙΝ ΑΥΤΩ. V. 37: ΜΑΚΑΡΙΟΙ ΟΙ ΔΟΥΛΟΙ ΕΚΕΙΝΟΙ, ΟΥΣ ΕΛΘΩΝ Ο ΚΥΡΙΟΣ ΕΥΡΗΣΕΙ ΓΡΗΓΟΡΟΥΝΤΑΣ — — V. 38: ΚΑΝ ΕΝ ΤΗ ΔΕΥΤΕΡΑ, ΚΑΝ ΕΝ ΤΗ ΤΡΙΤΗ ΦΥΛΑΚΗ ΕΛΘΗ Κ. ΕΥΡΗ — V. 41: — *κύριε, πρὸς ἡμᾶς — λέγεις ἢ πρὸς πάντας;*)

V. 33: Die Glosse *καὶ προσεύχεσθε* (vgl. zu 1, 42) ist aus 14, 38. — **V. 34**: Das *καί* ist der gewöhnliche Verbindungszusatz (vgl. zu 1, 9). — **V. 35**: Das erste *ἤ* hat der emendirte Text als überflüssig weggelassen (vgl. zu 1, 44) und *μεσονυκτίου* dem folgenden Gen. conformirt (vgl. zu 2, 9). — **V. 37**: Das *ἅ* (A Mjsc.) soll die Beziehung des Satzes auf alles Gesagte ausdehnen, obwohl das Folgende zeigt, dafs er auf die bestimmte Einzelermahnung *γρηγορεῖτε* geht. Dafs es deshalb in *ὅ* corrigirt sei (Myr.), ist eine für die ältesten Mjsc. ganz unnachweisliche Reflexion.

Wie Marc. seine erste gröfsere Einschaltung begann (V. 9) und seine zweite schlofs (V. 23; vgl. auch V. 5), so beginnt er auch die von ihm hinzugefügte Schlufsparänese mit einem: Sehet zu, habet Acht sc. auf das Gebot, das ich geben will. Die Ermahnung schlaflos zu sein, d. h. nie das Bewufstsein (das bei dem Jünger wesentlich Bewufstsein seines Verhältnisses zum Herrn ist) schwinden zu lassen, wird begründet auf die eben (V. 32) besprochene Thatsache, nur dafs natürlich dieselbe jetzt in bestimmter Beziehung auf die zu ermahnenden ausgesprochen wird. Was keiner weifs, wissen natürlich auch sie nicht, nämlich wann der bestimmte, Gott allein bekannte Zeitpunkt (1, 15) ist, von dem V. 32 die Rede war. Eben darum aber, weil sie so nicht im Stande sind, etwa im letzten Augenblicke sich in den ihm wohlgefälligen Zustand zu setzen, müssen sie allezeit in gleicher Weise in dem klaren Bewufstsein leben, dafs er V. 33

kommen wird, um die Auserlesenen, die er seinem Willen entsprechend findet, aber auch nur sie, zu sich zu holen (V. 27)[1]).

V. 34 Diese Ermahnung erläutert Marcus durch eine Vergleichung. Ein auf Reisen befindlicher Mann befahl, als er sein Haus verliefs und seinen Knechten die Vollmacht (über sein Hauswesen) übergab, die er bisher selbst ausgeübt, — und zwar so, dafs er einem jeden sein bestimmtes Werk auftrug, in dessen Ausrichtung er an der Verwaltung des Hauswesens theilnehmen sollte — auch dem Thürhüter, er solle (vgl. 7, 36. 9, 9) wachen. Das Verhältnifs des Herrn zum Thürhüter ist es, welches den Vergleichungspunkt bildet. Daher steht τῷ θυρωρῷ mit Nachdruck voran, daher wird unter den verschiedenen Aufträgen, die er den übrigen Knechten aufser ihm (bem. das καί) ertheilte, der eine ausdrücklich hervorgehoben, den er empfängt und der die Analogie mit der den Jüngern ertheilten Ermahnung (V. 33) in sich trägt. Statt nun aber fort-

V. 35 zufahren: so gebiete auch ich euch, bricht Marcus den lang ausgesponnenen Vordersatz anakoluthisch ab (vgl. 7, 2) und knüpft die Ermahnung in Form einer Folgerung aus der Vergleichung (οὖν) an[2]). Als ob ihr solche Thürsteher wäret, so wachet nun. Diese Ermahnung, in der noch der positive Ausdruck aus Matth. 25, 13 nachklingt, wird nun ganz selbständig dadurch begründet, dafs sie nicht wissen, wann der Herr des Hauses kommt. Denn nicht die Anwendung dringt hier in das Gleichnifs ein (Klst.), sondern in der Anwendung klingt das Bild des Vergleichungssatzes nach. Marcus hat eben gar kein Gleichnifs gebracht, sondern eine allegorisirende Vergleichung Jesu, der die Erde verlassen hat, mit einem verreisten Hausherrn und der den Jüngern hinterlassenen Pflicht der Wachsamkeit mit der Pflicht des Thürhüters. Dem entsprechend wird die Ungewifsheit über den Zeitpunkt der Parusie (V. 33) illustrirt durch die (von der Vergleichung mit dem Thürhüter entlehnte) Ungewifsheit, wann der Hausherr kommt, oder specieller in welcher der vier Nachtwachen (6, 48), ob in der Abendspäte zwischen 6 und 9 Uhr (vgl. 11, 19), oder um Mitternacht, d. h. zwischen 9 und 12 Uhr (bem. den Acc. temp., der sonst von der Zeitdauer gebraucht wird, da es sich um irgend einen Zeitpunkt innerhalb der zweiten Nachtwache handelt), oder um den Hahnenschrei (gen. temp. wie

---

[1]) Von einer wunderlichen Häufung, welche nur dadurch erklärlich sei, dafs Marcus Matth. 24, 37—41 als zu fernliegend (?!) fortliefs (Klst.), kann natürlich nicht die Rede sein, da ja der Begründungssatz von V. 33 nur die Anwendung von V. 32 bringt, um deretwillen dieser überhaupt dem Schlufs der Parusierede angefügt war. Die Ermahnung zur Wachsamkeit bildete in der apostolischen Quelle die Deutung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 13), die vielleicht schon Marcus V. 32 anklingt.

[2]) Der Vergleichungssatz ist also nicht willkürlich zu vervollständigen (vgl. Fr. de W. Bl. Klst.: Es verhält sich damit wie etc.), da V. 35 deutlich zeigt, wie der Nachsatz ursprünglich intendirt war (vgl. Myr. Vlkm.). Dafs das καί vor τῷ θυρ. „auch" und das ἐνετείλατο Hauptverbum ist und nicht etwa Auflösung eines dem δούς coordinirten Participialsatzes (de W. Bl. Klst.), haben Myr. Vlkm. richtig erkannt; sonst würde ja unbedingt das τῷ θυρ. dem τοῖς δούλοις parallel nachstehen. Dies ἐνετείλατο kann aber nicht geschehen sein, nachdem er aus dem Hause getreten (Myr.); denn damals war er ja noch immer nicht ἀπόδημος (abwesend, verreist). Vielmehr dient der Participialsatz (ἀφείς — καὶ δούς), der sonst ganz überflüssig wäre, eben dazu, den Moment zu fixiren, in welchem das ἐνετείλατο stattfand. Derselbe kann daher weder in einen Relativsatz (de W. Bl.), noch durch „nachdem" oder das Plusquamperf. (Myr.) aufgelöst werden; ebensowenig kann das δούς dem ἀφείς subordinirt sein (Myr.), da der Hausherr eben beim Verlassen des Hauses die Geschäfte vertheilte und dabei (unter anderm) auch dem Thürhüter seinen speciellen Auftrag gab.

5, 5, weil hier der Ausdruck nicht wohl die Vorstellung der Zeitdauer verträgt), d. h. um die Zeit zwischen dem ersten Hahnenschrei um Mitternacht und dem zweiten um drei Uhr (14, 30), oder in der Morgenfrühe zwischen 3 und 6 Uhr (1, 35). Indem sich V. 36 das μή an γρηγορεῖτε anschliefst, wird der Begründungssatz zu einer Parenthese herabgesetzt. Haben sie auch nur einen Augenblick, meinend, er werde ja nicht gerade jetzt kommen, sich dem Schlafe überlassen, so kann es leicht geschehen, dafs er, plötzlich (unvermuthet) kommend, sie schlafend fände und damit als solche beträfe, die den ihnen speciell gegebenen Auftrag nicht erfüllt haben, also nicht zu den auserlesenen Jüngern gehören. Damit das nicht geschehe, sollen sie unausgesetzt wachen[1]). Damit es aber nicht scheine, als hätten nur die vier Apostel (V. 3) wegen eines sonderlichen Berufes V. 37 dies Gebot empfangen, schliefst die Rede: Was ich euch aber sage, allen sage ich es: Wachet!

Lucas hat die von Marcus hinzugefügte Schlufsparänese ganz frei umgestaltet, nur in 21, 36 klingt noch das Thema derselben an. Matthäus dagegen leitet mit einigen Sprüchen der apostolischen Quelle, welche das unvermuthete Kommen der Parusie illustriren (24, 37—41 = Luc. 17, 26. 27. 34. 35), zu dem eigentlichen Thema des Marcus über (24, 42 = Marc. V. 35), bringt dann zuerst ein Parabelpaar, das nach verschiedenen Seiten hin die Gefahr einer Ueberraschung durch die Parusie darstellte (24, 43—51 = Luc. 12, 39—46), und dann die Parabel von den zehn Jungfrauen (25, 1—12), welche in der apost. Quelle das Pendant oder das Original zu der von den wartenden Knechten (Luc. 12, 36—38) gebildet haben mufs. So kehrt nun mit der Application derselben (25, 13) die Ermahnung zur Wachsamkeit noch einmal wieder als eine Doublette von 24, 42, nur mehr in der Form von Marc. V. 33, und daran knüpft sich ganz wie Marc. V. 34 (so-

---

[1]) Mit der Parabel vom Hausverwalter (Matth. 24, 45—51), die Klst. hier excerpirt glaubt, hat die allegorisirende Vergleichung des Marcus nichts zu thun; denn dort ist kein Herr auf Reisen, kein Thürsteher und nichts von der Pflicht der Wachsamkeit gesagt. Dagegen ist es offenbar die Parabel von den Talenten, die nach Matth. 25, 14—30 = Luc. 19, 12—27 in der apostolischen Quelle stand, aus welcher Marcus den Stoff zu seiner Vergleichung entlehnt. Hier haben wir den verreisenden Herrn (bem. das der Quelle eigenthümliche ἄνθρωπος ἀποδ.), hier die Uebergabe seines ganzen Besitzes an die Knechte, von dem jeder einen bestimmten Theil zu seiner Verwaltung empfängt. Nur aus dieser Reminiscenz erklärt sich ja die Vertheilung der ἐξουσία (vgl. Luc. 19, 17) an die verschiedenen Knechte, die von Marcus nachher so wenig verwerthet wird, dafs er vielmehr in der Anwendung die Pflicht, die dem Einen von ihnen zugetheilt wird, ausdrücklich für eine allgemeine erklären mufs (V. 37). Nicht der Grundgedanke jener Parabel also (die von der Treue in dem verliehenen Amte, wie grofs oder gering es sei, handelt) ist es, den Marcus verwerthet, sondern nur die Situation, in welcher der verreiste Herr jedem Knechte seine besondere Pflicht zugetheilt hat, doch so, dafs er nun behufs seiner allegorisirenden Anwendung ausschliefslich den Einen in den Blick fafst, welchem das Amt des Pförtners übertragen ist. Dadurch nun berührt sich die Bilderrede mit einer anderen Parabel derselben Quelle, wie genau oder wie frei dieselbe nun auch Luc. 12, 36—38 wiedergegeben sein mag. Hier ist wirklich von Knechten die Rede, denen die Pflicht obliegt, auf den ausgegangenen Herrn zu warten um ihm zu öffnen, deren Hauptsorge also sein mufs, dafs der kommende Herr sie wachend finde. Offenbar vermischt sich dem Evangelisten eine derartige Parabel mit der von den Talenten; denn nicht nur klingt ihr Ausdruck in Einzelheiten vielfach durch, sondern vor Allem wird auch dort der Fall gesetzt, dafs der Herr von einer Nachtwache zur andern verziehen könnte. Nur dafs in der apostolischen Quelle natürlich die altjüdische Eintheilung der Nacht in drei Nachtwachen vorausgesetzt wird, während Marcus nach römischer Weise (vgl. zu 6, 48) vier zählt. Ja selbst eine Bemerkung über die Allgemeinheit der Wachsamkeitspflicht könnte nach Luc. 12, 41 in jenem Zusammenhange der Quelle gestanden haben, welche dem Evangelisten zu V. 37 Anlafs gab.

gar mit einem ebenso anakoluthisch fallen gelassenen Vergleichungsatz) die Bilderrede von dem ἄνθρωπος ἀποδημῶν (25, 14—30), die nun vollständig als Parabel von den Talenten nach der Quelle gegeben wird. Weil es sich dort aber um eine ganz andere Pflicht handelt als die der Wachsamkeit, kann der Evangelist nun natürlich nicht zu Marc. V. 35 zurückkehren, von dem er ja auch 24, 42 bereits ausgegangen war, sondern macht mit der Gerichtsscene 25, 31—46 einen feierlichen Abschluſs. Marc. V. 37 muſste ohnehin fortfallen, da ja die Rede nach V. 24, 3 garnicht zu Einzelnen unter den Jüngern gesprochen war.

Siebenter Theil.

14, 1 — 15, 47.

Die Leidensgeschichte.

1. 14, 1—11. Die Todesvorbereitung.

Die Erzählung der Leidensgeschichte beginnt naturgemäfs mit den Vorbereitungen zu der Katastrophe, mit welcher sie schliefst. Da V. 1. 2 und V. 10. 11 sichtlich zusammengehören, so bildet die Salbungsgeschichte (V. 3—9) eine Einschaltung, welche von dem Verfasser wegen ihrer sachlichen Verwandtschaft mit diesen Vorbereitungen hier eingefügt sein mufs, und wirklich bezeichnet das Wort Jesu V. 8 die Salbung als eine Vorbereitung auf seinen Tod, welchen herbeizuführen die Feinde noch rathlos bestrebt sind (V. 1. 2), bis ihnen das Anerbieten des Judas die Aussicht auf die Ausführung ihrer Pläne öffnet (V. 10. 11)[1]).

Matth. 26, 1—16.	Marc. 14, 1—11.	Luc. 22, 1—6.
V. 1: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·* V. 2: *οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.* V. 3: *τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ λεγομένου Καϊάφα,* V. 4: *καὶ συνεβουλεύσαντο ἵνα τὸν Ἰησοῦν δόλῳ κρατήσωσιν καὶ ἀποκτείνωσιν.*	V. 1: *ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας, καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν.*	V. 1: *ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα,* V. 2: *καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν· ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν.*

[1]) Alle Versuche, eine engere geschichtliche Beziehung zwischen den Bestandtheilen dieses Abschnitts herzustellen (vgl. z. B. Klst. S. 270. Hltzm. S. 95), scheitern daran, dafs unser Evangelist durchaus nicht andeutet, Judas sei unter den die That des Weibes Mifsbilligenden gewesen und durch den Tadel Jesu oder seine Zukunftsaussicht zu dem verrätherischen Schritte bewogen worden. Man darf nicht einmal das Band des Abschnitts in dem Parallelismus des nur dem gemeinen Nutzen zugewandten Sinns, der die Liebesthat des Weibes tadelt, mit dem, der Jesum um schnöden Geldgewinn verräth, suchen; denn bei Marcus wird nicht wie bei Matthäus die Geldgier als Motiv des Verraths genannt und das Tadelwort V. 4. 5 ausdrücklich nur als Anlafs des folgenden Ausspruchs Jesu erwähnt.

V. 5: ἔλεγον δέ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ.

V. 6: τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, V. 7: προσῆλθεν αὐτῷ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου πολυτίμου καὶ κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου.

V. 8: ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτησαν λέγοντες· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη;

V. 9: ἐδύνατὸ γὰρ τοῦτο πραθῆναι πολλοῦ καὶ δοθῆναι πτωχοῖς.

V. 10: γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον γὰρ καλὸν ἠργάσατο εἰς ἐμέ.

V. 11: πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.

V. 12: βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μῦρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαί με ἐποίησεν.

V. 13: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

V. 14: τότε πορευθεὶς εἷς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς V. 15: εἶπεν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.

V. 16: καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῷ.

V. 2: ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.

V. 3: καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς· συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.

V. 4: ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν;

V. 5: ἠδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μῦρον πραθῆναι ἐπάνω τριακοσίων δηναρίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς. καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ.

V. 6: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί.

V. 7: πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς πάντοτε εὖ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.

V. 8: ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν.

V. 9: ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

V. 10: καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ, ὁ εἷς τῶν δώδεκα, ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς.

V. 11: οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι· καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.

V. 3: εἰσῆλθεν δὲ σα
τανᾶς εἰς Ἰούδα
τὸν καλούμενον Ἰ
καριώτην, ὄντα
τοῦ ἀριθμοῦ τ
δώδεκα,

V. 4: καὶ ἀπελ
συνελάλησεν τ
ἀρχιερεῦσιν
στρατηγοῖς τὸ π
αὐτοῖς παρα
αὐτόν.

V. 5: καὶ ἐχάρησα
καὶ συνέθεντο α
ἀργύριον δο
ναι.

V. 6: καὶ ἐξωμολόγ
σεν, καὶ ἐζήτ
εὐκαιρίαν τοῦ π
ραδοῦναι αὐτ
ἄτερ ὄχλου αὐτοῖς.

V. 2: Zur Voranstellung des Subjects (A Mjsc.: θόρ. ἔστ.) vgl. zu 2, 23. — **V. 3**: Der emendirte Text hat den Gen. durch κατά mit dem Verbum verbunden. — Das τόν vor ἀλάβαστρον (Ti. nach ℵAD Mjsc.) ist offenbar der Endung entsprechend geändert. Das Fem. (Myr. nach BCLΔ) ist das im Attischen gewöhnliche, obwohl das Wort bei Herodot auch als Masc. vorkommt. — **V. 5**: Zu der Umstellung δηναρ. τριακ. (Ti. nach ℵCDL) vgl. zu 1, 13; eine Umstellung nach Johannes liegt doch völlig fern. — **V. 7**: Dafs man sich an dem latinisirenden αὐτοῖς und an dem dreifachen πάντοτε stiefs, zeigt das αὐτούς in A Mjsc. und die Weglassung des zweiten πάντοτε in fast allen Zeugen des emend. Textes. Um so leichter erklärt sich das Fehlen beider Worte in ℵ (Ti.), und schon der zweite Corrector hat sie mit BL restituirt. — **V. 8**: Die Emendatoren ergänzen das fehlende Subject nach Matthäus (vgl. zu 1, 41). — An der Voranstellung des Pronominalgenitiv (Ti. nach ACΔ Mjsc.: μου τὸ σῶμα) haben die ältesten Majuskeln sonst keinen Anstofs genommen und sie kann leicht Conformation nach V. 3 sein. — **V. 9**: Die Weglassung des (sonst eher hinzugefügten) δέ im emen-

lirten Texte hängt mit der Conformation nach Matthäus zusammen (bem. das hinzugefügte τοῦτο). — **V. 10**: Der emendirte Text hat Ἰσκαριώτης (wie 3, 19, hier auch DΔ), und den nverstandenen Artikel vor εἷς (der schon bei ℵ weggelassen und erst vom zweiten Corrector estituirt ist) vor diesen Zusatz gestellt. L nimmt ihn mit dem emendirten Texte auf, ohne hn aber vor εἷς zu streichen, D streicht ihn hier, ohne ihn dort einzusetzen. — **V. 10. 11**: ur Umstellung des αὐτόν (V. 10 nach AD, V. 11 nach D allein) vgl. zu 1, 37.

Erst jetzt, wo die zu erzählenden Ereignisse in mancher Beziehung dadurch be- V. 1
lingt erscheinen, erfahren wir, dafs es ein Fest war, zu welchem Jesus nach Jerusalem ekommen, und welches Fest. In einer orientirenden Bemerkung (δέ wie 1, 30. 2, 6. , 11 u. öfter) versetzt uns nämlich der Erzähler in die Zeit unmittelbar vor dem Passah-este. Das Passahlamm (vgl. V. 12. 16) und die ungesäuerten Brode sind die beiden Hauptbestandtheile der Passahmahlzeit, die am Vorabend des 15. Nisan gehalten ward. Dennoch erlaubt der Ausdruck schwerlich daran zu denken, dafs die Festmahlzeit nach wei Tagen stattfand; es ist vielmehr an das Fest selbst gedacht, welches nach ev. 23, 5. 6 aus dem Passahtage und dem siebentägigen Mazzothfeste bestand, an lem das Ungesäuerte gegessen ward (vgl. Jos. Ant. III, 10, 5). Wenn der Hauptfesttag, ler nach 15, 42 auf einen Freitag fiel, nach zwei Tagen bevorstand, so wird der Mitt-voch (der 13. Nisan) gemeint sein, nicht der Dienstag (Myr.), da doch der Tag, von velchem etwas erzählt werden soll, um deswillen eben die Zeitbestimmung gegeben vird, natürlich mitgerechnet werden mufs[1]). Zunächst freilich wird noch garkein ein-elnes Ereignifs erzählt, wie schon Klst. bemerkt, sondern es werden die Bestrebungen nd Erwägungen der Hierarchen (vgl. 10, 33. 11, 18, weshalb es ganz willkürlich ist, nit Vlkm. an die sadducäische Annaspartei und das orthodoxe Rabbinenthum zu denken), vie wir sie uns in dieser Zeit überhaupt zu denken haben, geschildert (bem. das Imp.). Dafs die Hierarchen nach Mitteln und Wegen suchten, Jesum umzubringen, wissen vir bereits aus 11, 18; dafs sie ihn zu diesem Behuf verhaften wollten und doch aus Furcht vor dem Volke es nicht thun konnten, aus 12, 12. So blieb also nur übrig, dafs ie Mittel und Wege suchten, wie sie ihn mit List festnehmen und dann tödten könn-en. Nur dies Neue, was hier berichtet wird, und nicht die in dem ἐζήτουν πῶς indirect ngedeutete Schwierigkeit der Verhaftung (Myr. Vlkm. Schlt. S. 75) kann im Folgenden egründet werden (Klst.). Man sagte nämlich: Ja nicht am Feste (lafst uns ihn ver- V. 2
aften und tödten), dafnit nicht etwa — wie dann gewifs geschieht (bem. den ind. fut.) — in Aufruhr des Volkes (11, 32) stattfinde. Man fürchtete also (wie im Grunde schon

---

[1]) Rechnen wir die drei ausdrücklich erwähnten Tage 11, 11. 12. 20 von diesem Mitt-woch aufwärts, so scheint allerdings jeder Tag der Leidenswoche ausdrücklich durch beson-dere Ereignisse markirt zu sein und alles 11, 20 — 13, 37 Erzählte auf den Dienstag verlegt werden zu müssen (Vlkm.). Da aber durchaus nicht angedeutet, dafs der Einzugstag der erste Wochentag war, so kann diese Rechnung nicht vom Evangelisten beabsichtigt sein. Wie die Angabe der Festzeit ganz unvermittelt erst da eintritt, wo sie für den Gang der Ereignisse Bedeutung gewinnt, so blickt auch die Tagangabe nicht rückwärts, sondern, wie es in der Natur einer solchen orientirenden Bemerkung liegt, vorwärts. Nicht weil das zu erzählende Ereignifs an einem späteren als dem zuletzt besprochenen Tage (ein solcher ist nach S. 409 Anm. 1 garnicht markirt) stattfand (bem. wie Matthäus garnicht an einen fol-genden Tag gedacht hat), wird eine neue Zeitbestimmung gegeben, sondern wir werden ganz abrupt in einen bestimmten Tag versetzt, weil seine Zeitstellung zu dem bevorstehen-den Feste uns erst die jetzt zu erzählenden Ereignisse verstehen läfst.

11, 18. 12, 12) die Parteinahme der Festversammlung für den gefeierten Rabbi, welche Gewaltmaſsregeln zu verhindern suchen könnte, und wollte darum das Fest erst vorübergehen, die Festgäste sich zerstreuen lassen. Gewiſs aber ist der Sinn nicht, man solle noch vor den eigentlichen Festtagen der Sache ein Ende machen (Ew.); denn nicht nur war die Stadt schon mehrere Tage vorher mit Festpilgern überfüllt, sondern gerade unser Erzähler hat ja Jesum mit einer groſsen, für ihn begeisterten Volksmenge seinen Einzug halten lassen (11, 8—10). Nun scheint freilich die Begründung nicht recht zu passen, sofern eben, wie der Ausgang gelehrt hat, eine Verhaftung am Feste nicht an sich identisch war (Klst.) mit einer öffentlichen Verhaftung. Allein die Begründung setzt allerdings voraus, daſs man an eine solche (wie 12, 12) zunächst dachte und aus dem erwähnten Grunde von der Verfolgung der Sache an diesem Feste, wo doch die Anwesenheit Jesu in Jerusalem eine so günstige Gelegenheit zu bieten schien, Abstand nehmen zu müssen glaubte, falls es nicht etwa gelang, die Verhaftung mit List vorzunehmen, womit der Grund, welcher die so wünschenswerthe Verhaftung am Feste zu hindern schien, von selbst fortfiel. Weil also die Haltung des Volkes eine Verhaftung am Feste, wie man sie zunächst in Aussicht genommen, unräthlich erscheinen lieſs, darum suchte man nach Mitteln und Wegen, sie heimlich (*ἐν δόλῳ*) vorzunehmen, d. h. unter Umständen, wo das Volk nichts davon erfuhr und also auch nicht interveniren konnte.

An der Tagbestimmung, die doch im unmittelbaren Context noch keine Beziehung auf ein bestimmtes Ereigniſs findet, haben beide Bearbeiter Anstoſs genommen. Während sie aber Lucas ganz fallen läſst, bezieht sie Matthäus auf den Tag, an welchem Jesus seine eschatologischen Reden beschloſs, und läſst ihn seine nach zwei Tagen am Feste bevorstehende Kreuzigung weissagen, womit er nur die Marc. 14, 8 folgende Hinweisung Jesu auf seinen Tod (nach Matth. 20, 19 näher bestimmt) anticipirt und zu einer feierlichen Einleitung der Leidensgeschichte umgestaltet. Darum hat auch gewiſs nicht Marcus das *πάσχα* aus Matthäus, die *ἄζυμα* aus Lucas entlehnt (de W.), zumal ja auch Lucas das Fest *πάσχα* nennt, und nur (den ursprünglichen Unterschied beider Ausdrücke nicht mehr beachtend) *τὰ ἄζυμα* durch *ἡ ἑορτὴ τ. ἀζ.* erklärt, während Matthäus einfach bei der Nennung des Passahfestages stehen bleibt, weil ja an ihm (und nicht im Laufe des Mazzothfestes) die Kreuzigung erfolgte. Ebensowenig darf man ihm mit de W. die Ungeschicklichkeit zumuthen, daſs er dem Stücke durch Verkürzung die Selbständigkeit raubt, und es dann doch nicht wie Lucas mit dem Verrath des Judas verbindet. Vielmehr ist es ganz in der Weise des Marcus, eine solche Situationsschilderung der eigentlichen Erzählung vorauszuschicken; erst Matthäus hat daraus die Erzählung von einer förmlichen Berathung des Synedriums gemacht (bem. den Aorist, den officiellen Ausdruck für die Behörde wie 21, 23, die Localangabe, die Nennung des Hohenpriesters und den durchweg erleichternden Ausdruck: *δόλῳ — γένηται — ἐν τ. λαῷ*). Während er aber das schwierige *γάρ* erleichternd in *δέ* verwandelt, hat Lucas den ganzen Schluſssatz weggelassen, weil es ja nachher doch zur Verhaftung am Feste kam, und nur die Rathlosigkeit der Hierarchen über die Art, wie sie Jesum aus dem Wege schaffen sollten, nach Marc. 12, 12 (= Luc. 20, 19) motivirt. Darüber ist freilich die Situation, in welcher das Anerbieten des Judas ihnen als die Lösung aller Bedenken erschien, ungleich weniger scharf herausgestellt als bei Marcus, der, wenn er hier den Lucas mitbenutzt hätte, nur das gerade ihm geläufigste *οἱ ἀρχ. καὶ οἱ γραμμ.* (vgl. dagegen Luc. V. 4) und das *πῶς — γάρ* aus ihm entlehnt hätte!

Mit Recht bemerkt schon Klst., daſs die folgende Erzählung es nicht sein kann, V. 3
für welche die ausführliche Orientirung in V. 1. 2 vorausgeschickt war; denn während alles in dieser Einleitung Enthaltene zu ihrem Verständniſs nichts beiträgt, hängt ihr Inhalt mit dem dort Mitgetheilten nur insofern zusammen, als V. 8 zeigt, wie Jesus, während seine Feinde noch völlig rathlos über die Mittel zu seiner Beseitigung waren, bereits mit voller Sicherheit seinem nahen Ende entgegensah. Eben darum kann dieselbe nur eine Einschaltung bilden (wie etwa 3, 22—30. 4, 10—25. 6, 14—29), welche nicht das Ereigniſs des V. 1 angekündigten Tages erzählen will, sondern nur überhaupt an die Zeit anknüpft, wo die Hierarchen ihre Pläne schmiedeten und innerhalb dieser Zeit, wie so oft, im Gen. absol. eine bestimmte Situation in den Blick faſst, in welcher die folgende Erzählung spielt. Jesus befand sich nämlich in Bethanien, wo er ja in dieser ganzen Zeit recht eigentlich zu Hause war (11, 11. 19), und zwar in dem Hause eines gewissen Simon, der von den Vielen gleichen Namens dadurch unterschieden wird, daſs er der Aussätzige heiſst. Nicht unwahrscheinlich vermuthet man, daſs er einst durch Jesum vom Aussatz geheilt war und hiernach charakterisirt zu werden pflegte. Werden wir in diesen Kreis versetzt, so erwarten wir, daſs gegenüber dem, was seine Feinde planten, etwas erzählt werden soll, was von Freundeshand ihm angethan ward. Und wirklich hören wir, wie, als er dort einst zu Tische saſs, ein Weib kam, welches ein Alabastergefäſs mit echter, kostbarer Nardensalbe hatte. Es ist sehr unnatürlich, das eine Adjectiv zu *νάρδου*, das andere zu *μύρου* zu ziehen (Myr.); gerade das Asyndeton (wie es Marcus ohnehin liebt) nöthigt den Leser, bei jeder der beiden Bestimmungen, welche den hohen Werth der Narde, aus welcher die Salbe bereitet war, hervorheben, besonders zu verweilen. Diese offenbare Tendenz der beiden Prädicate schlieſst auch für *πιστικῆς* jede andere Bedeutung als die allernächstliegende aus; eine zuverlässige Narde ist eben eine, auf deren Echtheit (Unverfälschtheit) man sich verlassen kann. Es liegt dem Erzähler daran, die Gröſse des Opfers, welches das Weib brachte, hervorzuheben. Darum wird auch erzählt, daſs sie selbst das kostbare Salbengefäſs zerbrach, nicht nur weil sein ganzer Inhalt für Jesum bestimmt war (Myr.), sondern weil auch das zu so hohem Zweck bestimmte Gefäſs nicht mehr zu geringerem gebraucht werden sollte (Klst. Vlkm.). Das Asyndeton markirt wohl nur, daſs nun erst das Hauptmoment kommt, sie goſs nämlich (den Inhalt des Gefäſses) ihm (bem. das voranstehende *αὐτοῦ*, wie 7, 19) das Haupt herab. Die Salbung des Hauptes war eine herkömmliche Ehrenbezeugung für Gäste (vgl. Luc. 7, 46), sie wird aber hier in ausgesucht verschwenderischer Weise vollzogen, und es liegt allerdings nahe, daſs bei der Art, wie Marcus ausmalt, wieviel seine Verehrerin es sich kosten lieſs, Jesum zum Tode zu bereiten, ihm bereits der Gegensatz seines Jüngers vorschwebt, der Geld dafür nimmt, um seinen Tod herbeizuführen.

Denn eine Todesweihe war diese Ehrenbezeugung; darauf kommt das Wort Jesu V. 4
hinaus, mit welchem er ihren Sinn deutet (V. 8). Wie sehr aber dieses Wort für den Evangelisten die eigentliche Pointe der Erzählung ist, bezeugt die Art, wie der Anlaſs dazu nicht als selbständiges Moment der Erzählung, sondern nur in der Form einer orientirenden Bemerkung (*ἦσαν δέ*, vgl. V. 1) eingeführt wird. Es waren nämlich einige,

welche sich grollend (10, 14. 41) gegen einander (freilich zunächst nur unter sich, vgl. 11, 31) äufserten: Wozu ist diese Verderbung der Salbe geschehen? Der Verbrauch derselben zu einer so luxuriösen Ehrenbezeugung erscheint dem gemeinen Sinne, der
V. 5 nur auf den Nutzen sieht, als eine zwecklose Verschwendung. Denn es konnte diese Salbe (bem. die wortreiche Wiederholung des Nominativs statt des Pronomens) verkauft werden um mehr als 300 Denare[1]) und, so zu Gelde gemacht, gegeben werden den Armen. Im Imperf. fährt dann der Evangelist fort zu schildern, wie sie auf Grund solcher Erwägungen das Weib wegen dieser Verschwendung anfuhren (1, 43), um nun
V. 6 zu erzählen, wie Jesus solcher Unbill mit dem folgenden Worte entgegentrat (bem. das δέ, die Nennung des Subjects, während selbst V. 1. 3 nur das Pronomen stand, und zu dem εἶπεν vgl. 1, 41). Im Gegensatz zu der Art, wie sie durch ihr Anfahren das Weib an der angeblichen Verschwendung hindern wollen, fordert er ausdrücklich, man solle sie gewähren lassen; im Gegensatz zu der Art, wie sie durch ihr Murren das Weib nöthigen, ihr von einem unmittelbaren Gefühl eingegebenes Thun erst noch vor sich und andern zu rechtfertigen, fragt er, warum sie ihr Beschwerden verursachen; im Gegensatz zu der Art, wie sie die Ehrenbezeugung als nutzlose Verderbung bezeichnen, betont er, dafs es ein schönes (treffliches) Werk sei, das sie an ihm gethan hat, das also weder behindert, noch bekrittelt werden dürfe, und zwar nicht blofs ein für ihn werthvolles (Klst.), sondern eines, dessen Werth auch an sich selbst unbestreitbar ist. Um
V. 7 das zu begründen, mufs er zuerst den Vorwurf ablehnen, als wären durch ihr Thun die Armen verkürzt. Denn da sie allezeit die Armen bei sich haben, so können sie ihnen allezeit wohlthun, so oft sie irgend wollen; einer Pflicht aber, die man stets üben kann, mufs im Collisionsfalle die vorangehen, welche nur in dem gegebenen Augenblicke gethan werden kann. Dabei ist vorausgesetzt, dafs er ebensogut wie die Armen verlangen kann, dafs man ihm wohlthue, und dafs, was den Armen das Almosen ist, welches man ihm darreicht, ihm der Beweis ehrender Anerkennung ist, den ihm das Weib gegeben hat. Nun haben sie ihn aber nicht allezeit, wie er mit einem wehmüthigen Vorausblick auf den nahen Abschied sagt; bei ihm mufste also die Zeit genutzt werden, die zum Wohlthun an den Armen niemals fehlt. Das und nichts anderes
V. 8 hat sie gethan. Was sie (zu thun Gelegenheit) hatte, da sie ihn jetzt noch hat, das hat sie gethan. Nicht als das gröfste Liebeswerk, welches ihr möglich war (Myr.), will Jesus ihre That bezeichnen; das thäte er, wenn man ihr Thun zu armselig befunden hätte, während er ja dem Vorwurf der Unzweckmäfsigkeit gegenüber zeigen will, dafs sie gerade das Zeitgemäfse gethan hat. Man darf aber auch nicht, dem Folgenden vorgreifend, hier schon den Gedanken eintragen, dafs ihr nur übrig blieb, an dem Lebenden zu thun, was sie nun einmal an dem Gestorbenen nicht thun sollte (Klst.). Denn das Folgende ist keine Begründung, es redet nicht mehr von dem Zeitgemäfsen ihrer That, die ja das προέλαβεν sogar als eine Anticipation (also in gewissem Sinne als eine noch

---

[1]) Das ἐπάνω kann nicht rectionslos stehen (de W.), sondern mufs in präpositioneller Geltung mit dem Genitiv verbunden werden, da nur so die Vorstellung „über 300 Denare" herauskommt. Dann aber ist dieser kein gen. pret., sondern an die Stelle desselben tritt die präpositionelle Bestimmung, die in seinem Sinne gefafst werden mufs.

nicht ganz zeitgemäfse) darstellt, sondern Jesus spricht nun erst aus, weshalb dieses That ihm wohlthun mufste, und worin daher seine letzte materielle Rechtfertigung liegt. In den Gedanken an seinen nahen Tod versenkt (V. 7), sieht er darin eine antizipirte Salbung seines Leibes (προέλαβεν μυρίσαι statt des classischen προλαβοῦσα ἐμύρισεν) Behufs seiner Bestattung; sie hat ihm die letzte Ehre anthun wollen. Gewifs ist er es, der diesen Sinn in die Ehrenbezeugung des Weibes hineinlegt; aber nicht unwahrscheinlich war sie wirklich von der Ahnung getrieben, dafs sie nicht oft mehr Gelegenheit zu einer solchen haben werde. War aber bisher Alles nur Rechtfertigung V. 9
der That gegen unberechtigten Tadel, so geht Jesus jetzt, nachdem er ihre tiefste Bedeutung ausgesprochen, dazu über, ihr vielmehr (δέ) das höchste Lob zu spenden, indem er ihr feierlich (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) ein bleibendes Ehrengedächtnifs verheifst. Wo irgend die Heilsbotschaft verkündigt wird in der ganzen Welt[1]), da wird auch, was diese gethan hat, erzählt werden zu ihrem Gedächtnifs.

Schon die unbequeme Art, wie Marc. V. 3 zwei gen. abs. zusammenstofsen, erklärt sich am leichtesten, wenn man annimmt, dafs er den zweiten aus der ältesten Darstellungsform der Geschichte aufnahm, wie er sie nach Jahrb. 1865, S. 356 in der postolischen Quelle las, und in dem ersten, wie er pflegt, die speciellere Ortsangabe voraufschickt. Matth. hat letztere aufgenommen (bem. die Nennung des Subjects und das γενομένου, da bei ihm in fortlaufender Erzählung Jesus erst nach Bethanien kommen mufs) und, um den doppelten gen. abs. zu vermeiden, das ἀνακειμένου der Quelle an den Schlufs gestellt (bem. noch das ihm so geläufige προσῆλθεν und die Präposition vor τῆς κεφ., die schon die Abschreiber des Marcus vermifsten). Auch sonst zeigt Marcus eine Reihe ausmalender Züge. Der stärkeren Hervorhebung des verschwenderischen Charakters der Ehrenbezeugung V. 3 entspricht V. 5 die bestimmtere Abschätzung des Werthes (bem. V. 4 das τοῦ μύρου γέγ., V. 5 das τὸ μῦρον und τοῖς vor πτωχ.), dem Anfahren des Weibes V. 5 die ausdrückliche Aufforderung, sie gewähren zu lassen, V. 6 (bem. das betonte αὐτῇ und καλὸν und das ἐν ἐμοί), der Hervorhebung des allezeit möglichen Wohlthuns V. 7 das ὃ ἔσχεν ἐποίησεν V. 8. Dafs Matthäus alle diese Züge der Kürze wegen consequent ausgeschlossen haben sollte, ist um so unwahrscheinlicher, als er wenigstens das ganz den Sprachcharakter des Marcus tragende ἀγανακτεῖν (bem. die Umsetzung in den Aor.) aufgenommen hat und noch eigene Erläuterungen hinzugefügt (V. 8: ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταί — vgl. zu dieser Verallgemeinerung 24, 1. 3 — V. 10: γνούς—αὐτοῖς—γάρ). Vor allem aber führt darauf, dafs bei ihm eine kürzere Urrelation noch treuer erhalten ist, die Fassung der Pointe in V. 12. Dort nämlich wird der Salbung direct die Absicht untergelegt, ihn zur Bestattung zu bereiten, d. h. ihn einzubalsamiren, was doch nur anticipando gedacht sein kann. Das kann keine Verdeutlichung (Hltzm. S. 203) und kein Mifsverständnifs (Schlt. S. 76) des Marcus sein, der vielmehr seinerseits durch das προέλαβεν erklärt, wiefern von einer Einbalsamirung die Rede sein könne, wobei ihm vielleicht vorschwebt, dafs es zu der wirklichen nicht kam. Gewifs aber rührt der Schlufsvers von Marcus her (bem. das ihm eigene κηρύσσειν und das anachronistische εὐαγγέλιον), den Matthäus aus ihm aufgenommen hat (bem. die Weglassung des nicht mehr verstandenen δέ, das τοῦτο wie 24, 14, das erleichternde ἐν und das dem κηρυχθ. parallel gestellte λαληθήσεται). Lucas hat, da er schon Cap. 7

---

[1]) Das εἰς nach κηρύσσειν (1, 39. 13, 10) schliefst sich hier allerdings mittelst einer gewissen Prägnanz an (vgl. 2, 1): wo es verkündet wird, wenn es an die ganze Welt verkündet wird. Viel unnatürlicher aber ist die Verbindung mit λαληθήσεται (Klst.).

eine Salbungsgeschichte gebracht und dieselbe hier sehr unbequem den Zusammenhang der Darstellung unterbricht, die ganze Erzählung fortgelassen.

V. 10 Erst nach dieser Einschaltung beginnt eine Erzählung, die aufs Engste an die V. 1. 2 geschilderte Situation anknüpft und der also die dort voraufgeschickte Tagbestimmung gelten wird. Während die Hierarchen bereits daran dachten, ein Vorgehen am Feste ganz aufzugeben, falls es nicht gelänge, Jesum heimlich zu verhaften, ereignete sich am zweiten Tage vor dem Feste (also fast im letzten Augenblicke) ein Zwischenfall, der all ihrer Rathlosigkeit, wodurch der Tod Jesu noch ins Ungewisse hinausgeschoben schien, auf einmal ein Ende machte und so die Gewifsheit, mit welcher Jesus selbst seinem nahen Ende entgegensah, vollständig rechtfertigte. Judas Iskarioth nämlich, der uns bereits aus 3, 19 bekannte Eine aus den Zwölfen, der dort durch die Erinnerung an diese Unthat charakterisirt war, ging fort (von der Gesellschaft Jesu) zu den Hohenpriestern (d. h. den Häuptern der Hierarchie V. 1) mit der Absicht, Jesum ihnen zu überliefern, d. h. ihnen die erwünschte Gelegenheit zu weisen, ihn heimlich
V. 11 zu verhaften (V. 1). Sie aber, da sie (es) hörten (dafs er Jesum ihnen überliefern wolle), freuten sich; denn nun war nicht nur das V. 1 gesuchte Mittel gefunden, sondern der von seinen eigenen Anhängern Verrathene mufste dadurch so beim Volke discreditirt werden, dafs selbst bei einer öffentlichen Hinrichtung (wie sie sie intendirten) keine Volkserregung mehr zu befürchten stand. Ja, dann war es umgekehrt nur gerathen, so rasch wie möglich unter dem Eindruck dieser Katastrophe ihn aus dem Wege zu räumen. Was den Judas eigentlich bewog, zum Verräther zu werden, sagt Marcus nicht; er erzählt nur, dafs die hocherfreuten Hierarchen, um seinen Entschlufs zu befestigen, versprachen, ihm Geld zu geben (wenn er denselben ausführe). Und nun geht seine Erzählung in die Schilderung über, wie Judas suchte, ihn bei günstiger Gelegenheit (vgl. 6, 21) zu überliefern, und bereitet damit das Folgende vor (vgl. Klst.), wo sich zeigen wird, wie schon am nächsten Tage eine solche sich ihm darbot.

Während Matthäus mit seinem τότε die Erzählung an die vorige anknüpft, mit der sie doch gar keinen Zusammenhang hat (bem. auch das πορευθείς), motivirt Lucas von vorneherein die Schandthat durch eine Satanswirkung (vgl. 4, 13), wie Matthäus nachher durch die Geldgier des Judas. Beide heben noch nachdrücklicher (Matthäus durch die Voranstellung des εἷς, Lucas durch den Participialsatz) das tragische Moment hervor, dafs dieser Judas, den hier beide mit dem später stehend gewordenen Beinamen (Matthäus ὁ λεγόμενος, Lucas ὁ καλούμενος) den Iskariothen nennen, einer der Zwölfe war. Beide vermissen bei Marcus die directe Angabe über sein Anerbieten (bem. wie Matthäus ihn direct nach dem Lohne fragen und ihm nach Sachrj. 11, 12 gleich 30 Silberseckel zuwägen läfst) oder seine Verhandlungen mit den Hierarchen (bem. wie Lucas noch die Obersten der Tempelwache nennt, die ja die Verhaftung vollziehen mufste, und den förmlichen Abschlufs des Handels berichtet), beide lassen ihn noch bestimmter nach einer εὐκαιρία suchen (bem. bei Matthäus das den Uebergang ins Imperfectum richtig erläuternde ἀπὸ τότε, bei Lucas das die Art des παραδοῦναι näher bestimmende ἄτερ ὄχλου). Und nun soll Marcus alle diese charakteristischen Ausmalungen seiner Vorgänger vermieden und nur das ἐχάρησαν aus Lucas aufgenommen haben, wovon Br. S. 103 selbst gestehen mufs, dafs er gerade die Hervorhebung solcher Gemüthsstimmungen auch sonst liebt! Denn dafs das ἐπηγγείλαντο bei Marcus

deutlicher ist als das *συνέθεντο αὐτῷ* bei Lucas (de W.), das namentlich in Verbindung mit dem folgenden *καὶ ἐξωμολόγησεν* auf eine förmliche Abmachung hinweist, ist doch einfach unrichtig.

2. 14, 12—31. Das Passahmahl.

Ehe es zur Ausführung des abscheulichen Planes kam, von welchem der erste Abschnitt erzählt, hat Jesus noch mit seinen Jüngern die festliche Passahmahlzeit gehalten. Aus der Art, wie die Bestellung des Mahles erzählt wird (V. 12—16), erhellt, wie Jesus dieselbe noch ungestört mit seinen Jüngern feiern konnte, obwohl er den Verrath, der ihn umlauerte, klar durchschaute (V. 17—21) und in der vollen Gewifsheit, dafs es sein Abschiedsmahl sei, den Jüngern noch einmal die Bedeutung seines nahen Todes in symbolischer Handlung zur Anschauung zu bringen und unvergefslich einzudrücken suchte (V. 22—25). Nach dem Mahle begiebt sich Jesus, wie gewöhnlich, an den Oelberg hinaus, wo Judas die gesuchte Gelegenheit finden sollte und auf diesem Wege sagt er den Jüngern ihre Flucht und dem Petrus seine Verleugnung vorher (V. 26—31). So führt uns der Abschnitt in die letzten Stunden hinein, die Jesus mit seinen Jüngern verlebte, und zeigt uns, wie er nicht nur sein Geschick, sondern auch der Jünger Verhalten bis ins Einzelste vorausschaute.

a) Die Mahlbereitung.

Matth. 26, 17—19.	Marc. 14, 12—16.	Luc. 22, 7—13.
17: *τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα;*	V. 12: *καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα;*	V. 7: *ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα,* V. 8: *καὶ ἀπέστειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπών· πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα ἵνα φάγωμεν.* V. 9: *οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν;* V. 10: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἰδοὺ εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν συναντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ εἰς τὴν οἰκίαν εἰς ἣν εἰσπορεύεται,* V. 11: *καὶ ἐρεῖτε τῷ οἰκοδεσπότῃ τῆς οἰκίας· λέγει σοι ὁ διδάσκαλος· ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμα ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;*
V. 18: *ὁ δὲ εἶπεν· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα καὶ εἴπατε αὐτῷ· ὁ διδάσκαλος λέγει· ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν, πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου.*	V. 13: *καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ,* V. 14: *καὶ ὅπου ἂν εἰσέλθῃ εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει· ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμά μου, ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;* V. 15: *καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον, καὶ ἐκεῖ ἑτοιμάσατε ἡμῖν.*	V. 12: *κἀκεῖνος ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον· ἐκεῖ ἑτοιμάσατε.*
V. 19: *καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.*	V. 16: *καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.*	V. 13: *ἀπελθόντες δὲ εὗρον καθὼς εἰρήκει αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.*

V. 14: Die Emendatoren (A Mjsc.) haben das scheinbar überflüssige *μου* nach *κατάλυμα* gestrichen. — **V. 15**: Die Form *ἀνάγαιον* ist entscheidend bezeugt; es ist wohl ein in die Vulgärsprache übergegangener Dorismus für *ἀνώγεων*. — Zu dem *καὶ ἐκεῖ* vgl. zu 1, 35, die Emendatoren haben nach Lucas das bloſse *ἐκεῖ*, indem sie *ἕτοιμον καί* weglassen (ΑΔ). — **V. 16**: Zu dem *αὐτοῦ* nach *μαθηταί* vgl. zu 1, 16.

V. 12 Eine Gelegenheit, wie sie Judas suchte (V. 11), schien sich nun sofort am nächsten Tage darzubieten; denn wenn Judas am 13. Nisan den Hierarchen sein Anerbieten machte, so war der Vortag des Festes, an welchem der Sauerteig aus den Häusern geschafft und an dessen Abend (nach natürlicher Rechnung wie Exod. 12, 18) das Festmahl mit den Mazzoth gehalten wurde (daher der erste Tag des Ungesäuerten genannt), der folgende Donnerstag. Damit man aber nicht etwa an den ersten hohen Festtag selbst denke, dessen Einleitung dieses Mahl an seinem Vorabende bildete, fügt Marcus hinzu, es sei der Tag gemeint, da man das Passahlamm schlachtete (d. h. zu schlachten pflegte); denn dies geschah gesetzlich am Nachmittage des 14. Nisan vor Sonnenuntergang (Exod. 12, 6). So erklärt sich denn auch, warum gerade an diesem Tage die Gesellschaft Jesu an die Zurüstung ihres Passahmahles denkt. Es erhellt daraus, daſs die Jünger nach der sonstigen Weise Jesu vorauszusetzen berechtigt waren, er werde mit ihnen nach der gesetzlichen Ordnung das Passah feiern. So sprachen sie denn zu ihm: Wo, willst du (10, 51), sollen wir hingehen (*ἀπελθόντες* wie 6, 37, sc. in die Stadt, wo das Mahl gehalten werden muſste) und zurüsten, daſs du das Passahlamm essest? Nach der Weise, wie sonst bei Marcus das Präsens einen bestimmten Moment in der vorher im Imperfectum geschilderten Situation fixirt (vgl. 1, 30), erwarten wir, daſs dies ein solcher Augenblick war, wo Judas hoffen durfte, eine günstige Gelegenheit zu finden, seinen Meister zu verrathen (V. 11). Er durfte ja nur den Hierarchen das Haus in Jerusalem bezeichnen, wo Jesus das Passahmahl hielt, so konnte derselbe dort, während Alles beim Festmahl versammelt war, bei nächtlicher Weile und
V. 13 in aller Stille aufgehoben werden. Wenn daher Marcus nun, im Präsens fortfahrend, mit auffallender Ausführlichkeit über die Art berichtet, wie Jesus, ohne daſs der Ort dem Jüngerkreise vorher bekannt wurde, die Zurüstungen treffen lieſs, so wird die Absicht des Erzählers nicht sein, hierin eine besondere Gottesfügung hervorzuheben (Klst. Vlkm.), sondern zu zeigen, wie es kam, daſs Judas hier die gesuchte Gelegenheit noch nicht fand. Jesus sendet nämlich zwei Einzelne von seinen Jüngern zur Stadt (vgl. 11, 1) und zwar ohne ihnen ein bestimmtes Haus zu nennen. Es wird ihnen ein Mensch begegnen, der einen Wasserkrug trägt (nach Deut. 29, 10 wohl ein Sklave), dem sollen sie folgen[1]). Auch das Haus, in das er sie führt, wird ihnen unbekannt sein, so daſs sie Anstand nehmen könnten, sich ohne weiteres bei dem Herrn desselben
V. 14 zu Gaste zu bitten. Darum muſs sie Jesus ausdrücklich auffordern, wo auch immer

---

[1]) Bem. wie auf den Imp. praes., der von dem seiner Natur nach länger dauernden Hingehen steht, die Impp. aor. folgen, welche zu mehr einzelnen Acten auffordern. Ganz so 1, 44. 10, 21 und in umgekehrter Ordnung 2, 9 (*ἆρον καὶ ὕπαγε*), wo das vorausgeschickte *ἔγειρε* nur aus der Quelle aufgenommen ist, und 14, 44 (*κρατήσατε καὶ ἀπάγετε*). Auch 10, 14 ist der Wechsel schwerlich absichtslos, und daſs der Gebrauch des Imp. praes. (8, 15. 9, 7. 39. 13, 11. 14, 38) und Imp. aor. (3, 5. 6, 11. 7, 14. 9, 22. 43. 45. 13, 28. 15, 30) denselben Unterschied festhält, springt in die Augen.

der sie führende Knecht hineingeht, dem Hausherrn die Bestellung ihres Meisters zu machen. In welcher Weise sie dieselbe einführen, das ist ihre Sache; es wird ihnen nur mit dem ὅτι rec. (vgl. zu 1, 15) in der einfachsten Form eine derartige Einführung suppeditirt. Dagegen wird die Bestellung selbst ihnen wörtlich aufgetragen. Der Meister spricht: Wo ist das für mich bestimmte Quartier, wo ich das Passahlamm mit meinen Jüngern essen soll? Offenbar hat also Jesus mit dem Hausherrn bereits ohne Vorwissen der Jünger die nöthige Abrede getroffen, und es handelt sich nur darum, daſs derselbe den Jüngern die ihnen noch unbekannte, aber bereits für Jesum bestimmte Stätte (bem. das μου) zeigen soll, damit sie dort das Mahl zurüsten. Und mehr noch. Das bei Marcus so häufige betonte αὐτός (vgl. zu 2, 23. 25) bezeichnet nicht den Haus- V. 15
herrn selbst (Myr.), was ja nur einen ganz unmotivirten Gegensatz, etwa zu seinem Sclaven, bilden könnte, sondern eben ihn, zu dem sie geführt sind, ohne ihn vorher gekannt zu haben, der aber auf die ihnen in den Mund gelegte Frage sofort Bescheid weiſs. Er wird ihnen ein groſses Obergemach (עֲלִיָּה, ὑπερῷον) zeigen, das mit Tischpolstern belegt und bereits für die Mahlzeit zugerüstet ist. Denn weder als ein getäfeltes (Vlkm.), noch als ein mit Teppichen belegtes (Myr.) kann das ἐστρωμένον es bezeichnen, da beides mit dem Zweck der Bestellung nichts zu thun hat. Dennoch braucht man das ἕτοιμον nicht von den beiden andern Prädicaten loszulösen (Myr.: er wird es Euch in Bereitschaft zeigen), was nothwendig durch eine getrennte Wortstellung angedeutet sein müſste, da ja die völlige Bereitschaft zum Mahle noch in mancherlei andern Requisiten bestand. Den Jüngern blieb eben nichts mehr übrig, als die Bereitung der Mahlzeit selbst, insbesondere des Passahlamms (V. 16), das nun geschlachtet und mit den andern Bestandtheilen des Mahles dorthin besorgt werden muſste. Der Hausherr erwartete also die Gesellschaft und hatte den Saal bereits für sie in Bereitschaft gesetzt. Da Jesus wuſste, daſs einer der Zwölf ihn verrathen werde (V. 18), und doch dies Abschiedsmahl noch ungestört mit seinen Jüngern feiern wollte, so hatte er sich die Beschaffung des Locals vorbehalten und längst bei einem seiner jerusalemitischen Freunde dasselbe bestellt, ehe die Jünger den letzten Termin gekommen sahen, daran zu denken. Aber auch jetzt nannte er das Haus nicht, sondern lieſs die beiden Jünger es nach seiner Anweisung auffinden, so daſs Judas auch jetzt nicht erfuhr, wo man Abends zusammensein werde. Der Gedanke liegt nahe genug, daſs das Zusammentreffen mit dem Wasserträger, dessen Erdichtung Vlkm. mühselig aus 1. Sam. 10, 3. Gen. 24, 14 zusammencombinirt, verabredet war, um die Jünger zu dem Hause, dessen Besitzer nicht genannt werden sollte und ihnen wahrscheinlich unbekannt war, hinzuführen.

Auch aus dem Abschlusse der Erzählung erhellt keineswegs, daſs Marcus etwas V. 16
Wunderbares in der Art dieser Bestellung des Mahles gesehen hat. Es entspricht ganz seiner umständlichen Darstellungsweise, daſs er die Ausführung des Auftrages im genauen Anschluſs an den Wortlaut desselben berichtet. Die Jünger, nämlich die zwei in V. 13 genannten (weshalb der Zusatz der Recpt. ganz unpassend ist), gingen aus (von dem Orte, wo sich Jesus befand, d. h. wahrscheinlich von Bethanien V. 3) und kamen zur Stadt (zu dem monotonen ἐξῆλθον καὶ ἦλθον vgl. 1, 29) und fanden (bem. das

Fehlen des Obj. wie V. 11), wie er ihnen gesagt hatte (d. h. sie fanden einen Wasserträger, der sie in ein Haus führte, wo der Wirth die Tafel schon bereitet hatte), und bereiteten das Osterlamm. Das εὗρον καθὼς εἶπεν war nicht nur nothwendig, um die Wiederholung nicht zu schwerfällig werden zu lassen, sondern weil gerade durch das Gelingen der ganzen Veranstaltung es herbeigeführt wurde, daſs Judas (so wenig wie ein anderer der Jünger auſser den beiden Abgesandten) den Ort des Passahmahles vorher kennen lernte und also auch diesmal die gesuchte Gelegenheit zum Verrathe noch nicht fand. Es liegt also auch hierin keine Andeutung davon, daſs ein wunderbares Vorherwissen Jesu sich durch den Erfolg bewährt habe, und somit darf die detaillirte Darstellung des Auftrags weder auf das Interesse zurückgeführt werden, diese Bewährung vorzubereiten, noch darauf, daſs der Erzähler selbst ein Sohn des Hauses war, um das es sich handelte (Klst.), so ansprechend diese Vermuthung auch aus später zu erörternden Gründen sein mag.

Lucas hat zunächst die Zeitbestimmung zu einem selbstständigen Satze umgestaltet, in welchem sofort der hier gemeinte Tag der ἄζυμα näher charakterisirt wird (bem. das correctere ἐν ᾗ statt ὅτε und die Umschreibung des Imperfectums durch das erläuternde ἔδει θύεσθαι), läſst dann aber Jesum selbst die Initiative ergreifen, weil es ihm auffällig schien, daſs dieser erst durch die Jünger an das, was Noth sei, gemahnt werden muſste (obwohl aus Marcus erhellt, warum es mit der Bestellung des Mahles noch mehr Zeit hatte, als die Jünger glaubten, und obwohl sie Jesus schwerlich auffordern konnte das Mahl zu bereiten, ehe sie wuſsten, wo), und nennt als die beiden Abgesandten zwei Jünger, die auch sonst unter den näheren Vertrauten Jesu erscheinen. Im Uebrigen klingt noch überall der Ausdruck des Marcus hindurch (bem. das ἑτοιμάσατε ἡμῖν aus Marc. V. 15, das ποῦ θέλεῖς ἑτοιμάσωμεν aus Marc. V. 12), nur daſs V. 8 sofort das gemeinsame Essen in den Blick gefaſst ist. Die Erzählung schreitet durchweg in Aoristen fort, das ὑπάγετε wird, wie gewöhnlich, vermieden und der Eingang durch den gen. abs. mehr periodisirt, das ἀκολουθήσατε αὐτῷ nach dem Folgenden gleich näher bestimmt (bem. die Zusätze: τῆς οἰκίας und σοι), das αὐτός in κἀκεῖνος verstärkt, das scheinbar unnöthige μου und das neben ἑτοιμάσατε auffällige ἕτοιμον weggelassen und das monotone ἐξῆλθον καὶ ἦλθον in ein Particip verwandelt, wodurch der Hauptpunkt stärker hervortritt (bem. das correctere Plusquamperfectum εἰρήκει). — Matthäus begnügt sich mit der seinen Lesern ausreichend verständlichen ersten Bezeichnung des Tages und läſst mit einer ihm geläufigen Wendung (προσῆλθον — τῷ Ἰησοῦ) die Jünger ihre Frage thun, in der noch das charakteristische ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν des Marcus erhalten ist. Indem er dann aber mit einer ähnlichen Verallgemeinerung wie 24, 1. 3. 26, 8 die Jünger überhaupt senden läſst, zeigt er, daſs ihm der Grund, weshalb Marcus die eigenthümliche Art der Mahlbestellung (die damit ihre eigentliche Pointe verliert) so ausführlich erzählt, entgangen ist, weshalb auch die Details derselben für ihn ihr Interesse verloren haben. Er läſst die Jünger einfach anweisen, zu dem und dem hinzugehen. So kann natürlich Jesus nicht gesprochen haben, da ja die Jünger eben fragen, zu wem sie hingehen sollen; so kann aber auch der Evangelist nicht selbstständig geschrieben haben, etwa weil er den Namen nicht wuſste oder nicht nennen wollte (Myr.), da er ja dann nur einfach die ganze Frage zu umgehen brauchte; so konnte er nur schreiben im Blick auf eine ausführlichere Darstellung, in deren Details er nicht eintreten will, indem er nur andeutet, Jesus habe ihnen irgendwie den Mann, zu dem sie gehen sollten, auffindbar gemacht, und zeigt so deutlich, daſs hier seine Darstellung nicht ursprünglich ist, wie Myr. Bl. meinen. Das erhellt aber auch aus

rt, wie er die bei Marcus klar vorliegende Beziehung auf eine vorausgesetzte, icht erzählte Verabredung in eine Ankündigung seines Besuchs verwandelt und cklich zu motiviren sucht. Schliefslich mufs nun an die Stelle der Verweisung auf ntreffen der (nicht mitgetheilten) Ankündigung die einfache Notiz treten, dafs nger thaten, wie ihnen Jesus befohlen hatte (vgl. 21, 6). Obwohl demnach Mars auf einige Vocabeln (*τῇ πρώτῃ* V. 12, *ὑπάγετε* V. 13, *εἴπατε* V. 14) nichts mit us ausschliefslich gemein hat, so soll er doch beide Evangelisten combinirt haben, in der bei ihm so wohl motivirten und nach 1, 32. 16, 2 für ihn charakteristischen ten Zeitbestimmung, theils darin, dafs er mit Matthäus die Jünger die Initiative en und doch mit Lucas Jesum mit der Aussendung selbst antworten läfst. Dafs r aus Lucas diese Aussendung entlehnen und doch die Namen der beiden aus-lten Jünger fallen lassen sollte (Br. S. 104), obwohl man ihm doch sonst stets Liebhaberei für solche Details vorwirft, ist sicher ganz unwahrscheinlich.

b) Beim Mahle.

atth. 26, 20—29.	Marc. 14, 17—25.	Luc. 22, 14—23.
ίας δὲ γενομένης ἀν-ετὰ τῶν δώδεκα μα-	V. 17: *καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.*	V. 14: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.*
αὶ ἐσθιόντων αὐτῶν ἐμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι μῶν παραδώσει με.	V. 18: *καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.*	(V. 15—20.) V. 21: *πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.* — —
ταὶ λυπούμενοι σφόδρα λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστι ἐγώ εἰμι, κύριε;	V. 19: *ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ;*	— — V. 23: *καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συνζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν.* — —
δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ; μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ρυβλίῳ, οὗτός με παρα-	V. 20: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον,*	
μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώ-άγει, καθὼς γέγρα-περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ ρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ τοῦ ἀνθρώπου παρα-· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ ννήθη ὁ ἄνθρωπος	V. 21: *ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.*	V. 22: *ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται.* — —
V. 25: *ἀποκριθεὶς δὲ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν· εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ·*		
θιόντων δὲ αὐτῶν λα-ησοῦς ἄρτον καὶ εὐλο-κλασεν καὶ δοὺς τοῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε· στιν τὸ σῶμά μου.	V. 22: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*	— — V. 19: *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν.* V. 20: *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων·*
λαβὼν ποτήριον ριστήσας ἔδωκεν αὐ-ων· πίετε ἐξ αὐτοῦ	V. 23: *καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.*	
τό γάρ ἐστιν τὸ αἷμά διαθήκης τὸ περὶ πολ-υννόμενον εἰς ἄφεσιν	V. 24: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.*	*τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.* — —

V. 29: λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

V. 25: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

— — V. 18: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. — —

V. 18: Zu der Umstellung des Subjects vgl. zu 2, 23. — Bemerkenswerth bleibt das τῶν ἐσθιόντων (B), das leicht wegen der auffallenden Stellung nach V. 20 in ὁ ἐσθίων verwandelt wurde, während ein Grund zur Aenderung des letzteren nicht ersichtlich ist. — **V. 19**: Das καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ (AD Mjsc.) könnte leicht per hom. ausgefallen sein (Myr.); da aber A vorher auch εἰμί, ῥαββί aus Matthäus V. 23. 25 hinzufügt, so wird auch jenes Reminiscenz an Matthäus V. 25 sein. — **V. 20**: Zu dem ἀποκριθείς in AΔ Mjsc. vgl. zu 5, 9. — Das εἷς ἐκ τῶν δώδ. (vgl. zu 13, 1) ist nach V. 18 conformirt. — Das sinnlose εἰς τὸ ἐν τρύβλιον (BC) ist der Rest einer alten Correctur nach Matthäus. — **V. 21**: Das unverstandene ὅτι haben die Emendatoren nach Matthäus getilgt, aus dem sie nachher (vgl. schon ℵ) ἦν einschalten. — **V. 23. 24**: Das τό vor ποτήριον (A), wie das καινῆς (AΔ) ist aus Lucas, das τό vor τῆς διαθ. (ADΔ) wegen des τό vor αἷμα wiederholt, der Schluſs des Verses nach Matthäus conformirt (vollständig in A Mjsc., theilweise in DΔ). — **V. 25**: Zu der Weglassung des οὐκέτι (ℵCDL) vgl. zu 1, 44.

V. 17 Der Erzähler versetzt uns nun an den Ort, wo die Jünger das Mahl bereitet haben (V. 16). Als es Abend geworden, d. h. nach Sonnenuntergang (1, 32), kommt
V. 18 Jesus mit den Zwölfen dorthin, um die Mahlzeit zu halten[1]). Im Gen. abs. vergegenwärtigt Marc. die Situation, wie sie zu Tische liegen (V. 3) und essen, um nun das ihm zunächst bedeutungsvolle Ereignis dieses Mahles zu berichten. Es ist das Wort Jesu (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41), welches zeigt, wie er den ihn umlauernden Verrath klar durchschaut habe. Daher wird auch das Subject genannt und durch die Voranstellung betont, um zu zeigen, wie Jesus zuerst im Jüngerkreise aussprach, was bisher noch als dunkles Geheimnis ganz auſserhalb desselben sich angesponnen hatte (V. 10. 11). Mit groſser Feierlichkeit (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) spricht er die Gewiſsheit aus, daſs Einer aus ihnen (in die Hände der Feinde) ihn überliefern werde, einer, der mit ihm isset. Wie dieser Ausdruck möglicherweise noch von Einem aus dem weiteren Jüngerkreise verstanden werden konnte (Klst.), ist doch nicht abzusehen; denn die ὑμεῖς sind ja der anwesende engste Jüngerkreis (οἱ δώδεκα: V. 17) und die Charakterisirung des εἷς (oder besser vielleicht der ὑμεῖς) durch das articul. Part. hebt nur die ganze Gröſse des Verbrechens hervor, indem es das heilige Band der Tischgemeinschaft ist, welches der
V. 19 Verräther schnöde zerreiſst. Vortrefflich malt das Asyndeton (vgl. 8, 29), wie die Jünger unmittelbar nach dieser Ankündigung anhuben traurig zu werden und zu ihm zu sprechen, einer wie der andere (bem., wie die Präposition ganz adverbiell gebraucht wird): Doch nicht ich (bin es)? Er aber (δέ) lieſs sich auch durch diese Frage des
V. 20 Entsetzens, in welcher jeder nach der Reinigung von dem furchtbaren Verdachte verlangt, nicht bewegen, die Person näher zu bezeichnen, sondern wiederholte nur seine

[1]) Daſs hier die Erzählung plötzlich vom Standpunkt eines der Hausbewohner aus gedacht sei (Klst.), ist durchaus nicht indicirt. Das ἔρχεται vergegenwärtigt genau wie 8, 22. 11, 15. 27 den Moment, in welchem die Scene wechselt (vgl. zu 1, 21). Jesus kommt von Bethanien (V. 3) nach dem Hause, das er die Jünger aufzufinden anwies. Das μετὰ τῶν δώδεκα ergab sich von selbst im Gegensatze zu den beiden Voraufgesandten, die inzwischen zurückgekehrt waren, und muſste hervorgehoben werden, da nach V. 18. 20 selbst der Eine nicht fehlte, der bereits über dem Gedanken des Verraths brütete.

allgemeine Charakteristik, indem er den Verräther zunächst als Einen der Zwölfe, d. h. der von ihm Erwählten (3, 14) und so mit sonderlichem Vertrauen Ausgezeichneten bezeichnet, sodann aber noch einmal das gravirende Moment der Tischgenossenschaft hervorhebt (vgl. Vlkm.). Denn weder ist von einem Einzelnen die Rede, der in diesem Moment mit ihm in die Schüssel eintaucht (Bl.), noch von einem Eintauchen in die nämliche Schüssel, so dafs einer der Jesu zunächst liegenden bezeichnet wäre (Myr.), sondern das gemeinsame Eintauchen in die Schüssel ist nur concretere Bezeichnung des gemeinsamen Essens (V. 18), wie das τῶν δώδεκα das ὑμῶν in V. 18 in charakteristischer Weise näher bestimmt. Dies erhellt klar aus dem folgenden Begründungssatz; V. 21
denn ein ὅτι recit. (Vlkm.) kann ja das ὅτι unmöglich sein. In ihm tritt erst der Zweck jener Wiederholung klar hervor, sofern an dieselbe jetzt noch ein neuer wichtiger Gedanke angeschlossen werden soll. Nicht um diese oder jene Person näher zu bezeichnen, hat Jesus die Charakteristik des Verräthers aus V. 18 noch einmal mit concreteren Zügen wiederholt, sondern um hervorzuheben, wie eben dadurch, dafs ein ihm durch die engsten und heiligsten Bande Verbundener ihn verräth, sich die göttliche Nothwendigkeit vollzieht, wonach der Urheber seines Todes als der allerschuldvollste auch der furchtbarsten Strafe verfällt (vgl. Klst.). Denn wohl geht der Menschensohn dahin, wie über ihn geschrieben steht; jener einzigartige Mensch, von dem die Schrift weissagt (vgl. zu 2, 10), hat nach 8, 31 sein ihm im göttlichen Rathe bestimmtes Schicksal, wozu auch die Art gehört, wie er von der Erde hinweggeht, getödtet durch die Hände seiner Feinde, in die er darum überliefert werden mufs (10, 33). Aber das hebt die Schuld dessen nicht auf, durch welchen der Menschensohn überliefert wird. Vielmehr ruft Jesus das Wehe über jenen Menschen aus, der dem einzigartigen Menschensohn in seiner Art ebenso einzigartig gegenübersteht, und verkündigt ihm ein göttliches Zorngericht, welches so furchtbar ist, dafs ihm besser wäre, wenn er ungeboren geblieben wäre. So verbindet sich das οὐκ ἐγεννήθη zu einem Begriff und es ist daher durchaus nicht nöthig, mit Vlkm. wegen der objectiven Negation das εἰ als Objectspartikel zu nehmen. Schrecklicher also als bloſse Vernichtung ist das Schicksal dessen, der die Strafe solches Frevels tragen mufs. Und nicht nur, dafs Jesus dieses Wehe nicht aussprechen würde, wenn nicht einer seiner Nächsten den Verrath vollbrächte (Klst.), ist gesagt, sondern dafs es so kommen wird, wie V. 20 sagt (wo παραδώσει με aus V. 18 zu ergänzen), weil jenem Menschen die furchtbarste Strafe bestimmt ist und er also auch durch Vollziehung seines Frevels unter besonders erschwerenden Umständen das Mafs seiner Schuld vollmachen mufs. So liegt in der Gedankenverbindung deutlich, dafs auch diese Art seines Verraths eine göttlich geordnete war, ein Verhängniſs, zu dessen Erfüllung eben das dienen mufste, was die Jünger, als sie es zuerst hörten, so entsetzte.

Matthäus hat die ganze Scene von vornherein als Entlarvung der Person des Verräthers aufgefafst und diese in ihrer allmähligen Entwicklung vorzuführen gesucht. Daher nimmt er aus Marc. V. 18 zuerst nur die allgemeine Andeutung auf, dafs in ihrem Kreise ein Verräther sei, und behält sich die Hinweisung auf das Mitessen (und diese ausschlieſslich) für das zweite Wort Jesu vor, das bei ihm aber bereits indirect

den Verräther bezeichnet; denn der Art. und das Part. aor. machen es trotz Myr. und Klst. unzweifelhaft, daſs dasselbe eine bestimmte Person meint, die eben erst mit Jesu zugleich die Hand in die Schüssel getaucht hat. Und da nach Marc. V. 19 alle Jünger, also auch Judas, das μήτι ἐγώ sprechen, so läſst er diesen schlieſslich das Wort noch einmal wiederholen und nun Jesum ihn direct mit seinem σὺ εἶπας (vgl. 26, 64) entlarven. Im Uebrigen schlieſst er sich sehr eng an Marcus an (bem. das diesem charakteristische ἤρξαντο, καλόν, auch καθώς, das Marcus sieben Mal, Matthäus nur in Parallelen hat), nur den Ausdruck in V. 20 durch Weglassung des überflüssigen ἔρχεται vereinfachend (bem. noch das δέ statt καί und das hinzugefügte μαθητῶν), den in V. 22 (λυπούμενοι mit dem verstärkenden σφόδρα — εἷς ἕκαστος — εἰμί, κύριε) erleichternd und wie in V. 23 (ἀποκριθείς — τὴν χεῖρα — οὗτός με παραδώσει) durch Zusätze erläuternd, endlich in V. 24 das schwierige ὅτι weglassend und das ἦν nach καλόν ergänzend. — Bei Lucas zeigt schon die Hinweisung auf die bestimmte Stunde des Mahls und das feierliche ἀπόστολοι den nacharbeitenden Schriftsteller. Im Uebrigen bringt er, und zwar erst nach der Abendmahlseinsetzung, nur eine sehr freigestaltete Hinweisung auf den Verräther (das ἡ χείρ involvirt, da Lucas solche plastische Umschreibungen liebt, keine Kenntniſs der Fassung in Matth. V. 23), gleich mit der Begründung aus Marc. 21 verbunden, die freilich durch Weglassung des Schluſssatzes an Klarheit verliert (bem. die Vermeidung des ὑπάγειν wie V. 10, die Umschreibung des καθὼς γέγραπται und das ihm so geläufige πλήν statt δέ, vgl. V. 21), so daſs erst zum Schlusse eine sehr freie Umschreibung von Marc. V. 19 folgt. Nach der Combinationshypothese müſste Marcus aus ihm lediglich das ὅτι V. 21 aufgenommen haben und sonst ganz dem Matthäus folgen, während er doch gerade das Eigenthümlichste des letzteren, die directe Entlarvung verschmäht.

V. 22 Indem der Evangelist mit καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν auf V. 18 zurückblickt, will er sagen, daſs er noch eine Scene aus dem letzten Mahle zu berichten habe; denn von einer Unterbrechung desselben durch die Judasscene (Myr.) kann ja doch in keiner Weise die Rede sein, also auch nicht von einer Wiederaufnahme. Daſs dies aber ausdrücklich bemerkt wird, kann nur die Absicht haben, jeden zeitlichen Zusammenhang zwischen diesen beiden Scenen abzuschneiden. Auch die sachliche Aehnlichkeit, daſs dort der Tod als Folge der schuldvollsten That, hier als Erfüllung einer gottgesetzten Heilsbedingung dargestellt wird (Klst.), ist in keiner Weise angedeutet. Für den Fortschritt der Erzählung kommt nur in Betracht, daſs Jesus dies Mahl unzweideutig als sein Abschiedsmahl bezeichnet hat (V. 25); aber so wenig Marcus auch sonst von Details aus diesem Mahle erzählt hat, die Worte, mit denen Jesus die volle Bedeutung seines Todes aussprach, und seine symbolische Handlung, auf welcher die heiligste Gemeindefeier ruht, durfte in der Geschichte desselben nicht fehlen.

Nachdem Jesus nämlich ein Brod (von den auf dem Tische liegenden ἄζυμα) genommen, brach er es unter Lobpreisung (vgl. 6, 41. 8, 7 und zu dem doppelten Particip 1, 41. 5, 30. 8, 23) für diese Gottesgabe und gab ihnen (die Stücke, in die er es gebrochen, vgl. zu dem Fehlen des Objects 1, 41). Ebenso bedeutungsvoll, wie die Handlung selbst, sind aber dem Evangelisten die deutenden Worte, mit denen Jesus sie begleitet (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41): Nehmet, das ist mein Leib[1]). Das gebrochene

[1]) Sowohl das Brodbrechen und die Lobpreisung, als die feierliche Deutung der Bestandtheile des Mahles kommen auch im Passahritual vor; allein die Anlehnung an dasselbe ist

Brod, das er ihnen giebt, deutet er von seinem Leibe, der ebenso im Tode zerstört werden soll, wie er durch sein Brechen des Brodkuchens denselben zerstört. Wie er dies aber thut, um ihnen davon geben zu können, so wird sein leibliches Leben im Tode zerstört, damit es für sie dahingegeben werde (zum Lösegeld, vgl. 10, 45). Und wie sie das Brod, das er ihnen giebt, nehmen sollen, um es zu essen, so soll jeder den in den Tod gegebenen Leib sich aneignen als für ihn dahingegeben. Dafs das ἐστίν nur ein Sein innerhalb der symbol. Handlung, welche sich durch das Brechen, Geben und Nehmen vollzieht, bezeichnet, um ihr die richtige Deutung zu sichern auf das, was mit seinem Leibe vorgehen soll; dafs ferner nicht von dem lebendigen oder gar dem verklärten Leibe Jesu (Olsh.), sondern von dem in den Tod gegebenen die Rede ist, das kann, wenn man nicht auf jede geschichtliche Auffassung des Hergangs verzichten will, exegetisch nicht zweifelhaft sein. Wie fremd auch den Jüngern immer noch der Gedanke an seinen bevorstehenden Tod war und blieb, das konnten sie nie vergessen, wie er beim Abschiedsmahle diesen Tod als für sie zu persönlicher Aneignung bestimmt bezeichnet hatte, und, ohne dafs er es ausdrücklich gefordert, hat die Gemeinde mit tiefstem Verständnifs seiner Intention bei der feierlichen Wiederholung dieses Brodbrechens das Testament Jesu zu vollstrecken gesucht, und was sie darin gefunden, hat der Apostel Paulus ausgesprochen (1. Cor. 10, 16).

Dasselbe gilt aber von dem zweiten Theile der feierlichen Handlung. Hier be- V. 23
zeichnen die beiden dem Hauptverbum vorhergehenden Partt. zwei dem Hauptact vorhergehende Handlungen, doch so, dafs das erste wieder dem zweiten subordinirt gedacht werden mufs. Denn erst nachdem er einen (der auf dem Tische stehenden) Becher genommen, sprach er das Dankgebet (8, 6) für die Gottesgabe, mit welcher der Becher gefüllt war, um dann (denselben) ihnen zu reichen[1]). Wenn hier ausdrücklich hervorgehoben wird, dafs Alle aus ihm tranken, so kann damit wohl nur angedeutet sein, dafs der Becher herumging, während Jesus das Brod wohl nicht auf einem Teller vorgesetzt (Myr.), sondern jedem Einzelnen von ihm gegeben hatte. Dann wird

---

schon darum eine ganz freie, da, so weit wir dasselbe kennen (vgl. Tract. Pesach, Cap. 10), diese Ausdeutung dem Brodbrechen und dieses (wobei übrigens noch ein ungebrochenes Brod figurirte) dem Benedictus vorherging. Dazu kommt, dafs der Hausvater von dem gebrochenen Brode selbst zuerst afs, was hier durch die unmittelbare Folge von ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν und das feierliche λάβετε, sowie durch die ganze Deutung des Brodes entschieden ausgeschlossen wird, und ferner, dafs dort das Brod mit bittern Kräutern zusammen und in die Charoset getaucht gegessen ward. Die Anlehnung an das Passahritual kann also nur den allgemeinen Zweck gehabt haben, seinem Thun von vornherein den Charakter einer feierlich-bedeutungsvollen Handlung aufzuprägen, zu deren Verständnifs die Deutungsworte sie anleiten sollten.

[1]) Auch im Passahritual kommt ein Becher vor, nämlich der dritte, der (obwohl auch über den ersten und zweiten ein Dankgebet gesprochen ward) doch im besonderen Sinne כסא הברכה hiefs. Es läfst sich aber bei der nachgewiesenen Unmöglichkeit, die vorigen Handlungen in die traditionelle Mahlordnung einzureihen, weder mit Sicherheit behaupten, dafs Jesus den dritten Becher (de W.) zur Fortsetzung seiner symbolischen Handlung geweiht habe, noch dafs er dazu den vierten (Myr. Vlkm.), mit dem das Mahl zu schliefsen pflegte, benutzt habe. Unser Bericht sagt lediglich, dafs diese Handlung während jenes letzten Mahles vorgekommen sei (V. 22), und wenn gleich darnach der Aufbruch berichtet wird (V. 26), so kann gerade bei der Art, wie die erzählten als zwei einzelne Ereignisse aus demselben markirt werden (V. 17. 22), daraus unmöglich geschlossen werden, dafs weiter nichts mehr während der Mahlzeit vorgefallen, jener Becher also der letzte des Mahles gewesen sei.

V. 24 er auch natürlich nicht nach (de W.), sondern während des Herumgehens des Bechers die Worte der Deutung gesprochen haben: Dieses, d. h. der rothe Wein (mit Wasser gemischt), der den Becher füllte und von ihnen getrunken ward, ist mein Bundesblut. Das Bundesblut ist das Blut des Bundesopfers, mit dessen Versprengung einst am Sinai der alte Bund geschlossen ward (Exod. 24, 8). Wenn Jesus nun von seinem Bundesblut redet, so liegt darin der Gedanke, dafs er einen neuen Bund, und zwar nicht unter Versprengung von Thierblut, sondern mit seinem eigenen Blute stiftet, und da die Schrift des Alten Testamentes nur von Einem Bunde weifs, der nach dem sinaitischen kommen soll (Jerem. 31, 33. 34), so konnten die Jünger nur an diesen Bund der Gnade und der Vergebung denken. Und wie der Wein in den Becher ausgeschüttet war, damit jeder davon trinke, so sollte sein Blut (in seinem gewaltsamen Tode) vergossen werden zum Besten Vieler. Denn wenn das (auf das Volk gesprengte) Blut des Bundesopfers (das offenbar als Sühnopfer gedacht ist) das Volk reinigen mufste von aller Schuldbefleckung, damit es in den Bund mit dem heiligen Gott treten könne, so sollten Viele durch dies vergossene Blut gereinigt und so zur neuen Bundesgemeinschaft befähigt werden. Jeder aber, der von dem Weine trank, sollte wissen, dafs auch er der Reinigung durch dieses Blut theilhaftig geworden sei. So ist es nicht ein Ersatz der verlorenen und ein Unterpfand der zukünftigen Tischgemeinschaft, was ihnen Jesus zu Trost und Stärkung für die Zeit seiner leiblichen Abwesenheit bietet (Klst.), da weder von einer Wiederholung der Handlung, noch von einer leiblichen Vermittlung dieser Kräftigung geredet wird, sondern Jesus knüpft die höchste Aussage über die Bedeutung seines Todes und über die Pflicht der persönlichen Aneignung desselben an die Deutung des zum Trinken dargereichten Weines und bringt dieselbe in einen Zusammenhang mit dem letzten Ziele aller Verheifsung, welcher die Gemeinde veranlassen mufste, so oft sie der neuen Bundesgemeinschaft froh sich versammelte, das Trinken des geweihten Kelches zu wiederholen, in welchem sich ihr zunächst der Empfang des messianischen Heilgutes der Sündenvergebung unterpfändlich versinnbildete.

V. 25 Daran schliefst sich noch ein feierliches Wort (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) über die unmittelbare Nähe seines Todes und ein Ausblick in die Zukunft, der die Vollendung des durch sein Leben und seinen Tod begründeten Werkes versiegelt. Das (durch οὐ μή verstärkte) οὐκέτι bezieht sich natürlich auf die gegenwärtige Mahlzeit und beweist also weder, dafs Jesus den eben gereichten Becher (dessen Inhalt er ja sein Blut genannt und von dem er also, ohne die ganze Symbolik der Handlung zu zerstören, nicht trinken konnte) getrunken, noch dafs dies der letzte Becher des Passahmahls war (Myr.). Denn nicht das Mahl will er schliefsen, sondern er will den Jüngern sagen, dafs es sein letztes sei und dafs sein Hingang (V. 21) unmittelbar bevorstehe. Nur im Anschlufs an den Becher Weins, bei dessen Deutung er eben noch von der bevorstehenden Vergiefsung seines Blutes geredet, gedenkt er speciell an das Gewächs des Weinstocks, d. h. an das freudespendende Getränk beim Mahle, von dem er gewifslich nicht mehr trinken wird, wie er bei diesem Mahle noch davon getrunken, weil eben der Augenblick bevorsteht, wo jenes Bild sich erfüllt und sein Blut vergossen wird. Doch nur bis zu jenem Tage, wann er es neu trinken wird im Gottesreich. Gemeint ist das

vollendete Gottesreich (9, 1), das mit seiner Wiederkunft kommt und dessen Erwähnung zeigt, daſs er auch Angesichts des Todes der letzten Erfüllung seiner Freudenbotschaft (1, 15) unwandelbar gewiſs ist. An ein wirkliches Gewächs der verklärten Erde zu denken (Myr. Bl. Vlkm.), scheint mir exegetisch ganz unberechtigt. So gewiſs er des Weins nur gedenkt, weil in ihm sich die Freuden des irdischen Mahles, von denen er für immer Abschied nimmt, plastisch vergegenwärtigen, so gewiſs ist der neue Wein auch nur das Sinnbild für die Seligkeit des groſsen messianischen Freudenmahles, d. h. der Gemeinschaft Jesu mit der vollendeten Gemeinde.

Wie Matthäus das erläuternde *φάγετε* hinzusetzt, so hat er auch dem entsprechend an Stelle des einfachen *ἔπιον πάντες* die ausdrückliche Aufforderung zum Trinken, an die sich die Deutung des Bechers dann mit *γάρ* anschlieſst, gesetzt, nicht aber Marcus der Abwechslung wegen (de W.) geändert oder die Erfüllung der Aufforderung (die er ja garnicht bringt) supplirt (Br.). Bem. noch das *δέ* statt *καί*, die Verbindung der beiden Participien durch *καί*, die Vermeidung eines dreifachen *καί* durch das Participium *δούς*, die Ergänzung des Subjects und Näherbestimmung des *αὐτοῖς*. Ebenso ist das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* eine (und zwar trotz Scholten S. 76 ganz richtige) Erläuterung des *ὑπὲρ πολλῶν*, an dessen Stelle nun das allgemeinere *περὶ πολλῶν* (um Vieler willen) gesetzt und vor das Verbum gestellt werden muſste. Statt des *οὐκέτι* ist zur Vermeidung der dreifachen Negation das bestimmtere *ἀπ' ἄρτι* (vgl. 23, 39) gesetzt wie bei Lucas *ἀπὸ τοῦ νῦν*, wodurch dann erst (in Verbindung mit dem gegensätzlichen *δέ*) die Vorstellung nahegelegt wird, als ob Jesus den letzten Becher mitgetrunken habe, welche umgekehrt Luc. dadurch völlig auszuschlieſsen sucht, daſs er V. 18 vor die Einsetzungsworte stellt. Das *τούτου* bei Matth. scheint bestimmter auf die Feier eines neuen Passah oder Freudenfestes im Reich seines Vaters zu führen, was aber ebenfalls kein Miſsverständniſs (Scholten) ist, sondern nur die richtige symbolische Deutung (bem. auch das *μεθ' ὑμῶν*) näher legt. Bei Luc. hat Jesus von der Erfüllung des Passah im Gottesreich schon V. 16 geredet und kann sich daher hier auf eine Erwähnung des Kommens desselben beschränken, zumal das *ἕως ὅτου* ja doch auf einen Wiederbeginn der Mahlesfreuden im Gottesreich hinweist. Die Einsetzungsworte hat Lucas unter dem Einflusse der paulinischen Ueberlieferung (1. Cor. 11, 24. 25) nicht unwesentlich umgestaltet und durch sein schlieſsliches Einlenken in die Darstellung Marc. V. 20 eine harte Anakoluthie erzeugt. Dennoch hat de W. auch hier an eine Combination geglaubt, obwohl Marcus aus Lucas nur das *ὑπέρ*, und auch dieses mit dem *πολλῶν* des Matthäus verbunden, hätte!

c) Der Aufbruch.

Matth. 26, 30 — 35.	Marc. 14, 26 — 31.	Luc. 22, 39.
V. 30: *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	V. 26: *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	V. 39: *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί.*
V. 31: *τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.*	V. 27: *καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.*	

V. 14: Die Emendatoren (A Mjsc.) haben das scheinbar überflüssige *μου* nach *κατάλυμα* gestrichen. — **V. 15**: Die Form *ἀνάγαιον* ist entscheidend bezeugt; es ist wohl ein in die Vulgärsprache übergegangener Dorismus für *ἀνώγεων*. — Zu dem *καὶ ἐκεῖ* vgl. zu 1, 35, die Emendatoren haben nach Lucas das bloſse *ἐκεῖ*, indem sie *ἕτοιμον καί* weglassen (AΔ). — **V. 16**: Zu dem *αὐτοῦ* nach *μαθηταί* vgl. zu 1, 16.

V. 12 Eine Gelegenheit, wie sie Judas suchte (V. 11), schien sich nun sofort am nächsten Tage darzubieten; denn wenn Judas am 13. Nisan den Hierarchen sein Anerbieten machte, so war der Vortag des Festes, an welchem der Sauerteig aus den Häusern geschafft und an dessen Abend (nach natürlicher Rechnung wie Exod. 12, 18) das Festmahl mit den Mazzoth gehalten wurde (daher der erste Tag des Ungesäuerten genannt), der folgende Donnerstag. Damit man aber nicht etwa an den ersten hohen Festtag selbst denke, dessen Einleitung dieses Mahl an seinem Vorabende bildete, fügt Marcus hinzu, es sei der Tag gemeint, da man das Passahlamm schlachtete (d. h. zu schlachten pflegte); denn dies geschah gesetzlich am Nachmittage des 14. Nisan vor Sonnenuntergang (Exod. 12, 6). So erklärt sich denn auch, warum gerade an diesem Tage die Gesellschaft Jesu an die Zurüstung ihres Passahmahles denkt. Es erhellt daraus, daſs die Jünger nach der sonstigen Weise Jesu vorauszusetzen berechtigt waren, er werde mit ihnen nach der gesetzlichen Ordnung das Passah feiern. So sprachen sie denn zu ihm: Wo, willst du (10, 51), sollen wir hingehen (*ἀπελθόντες* wie 6, 37, sc. in die Stadt, wo das Mahl gehalten werden muſste) und zurüsten, daſs du das Passahlamm essest? Nach der Weise, wie sonst bei Marcus das Präsens einen bestimmten Moment in der vorher im Imperfectum geschilderten Situation fixirt (vgl. 1, 30), erwarten wir, daſs dies ein solcher Augenblick war, wo Judas hoffen durfte, eine günstige Gelegenheit zu finden, seinen Meister zu verrathen (V. 11). Er durfte ja nur den Hierarchen das Haus in Jerusalem bezeichnen, wo Jesus das Passahmahl hielt, so konnte derselbe dort, während Alles beim Festmahl versammelt war, bei nächtlicher Weile und
V. 13 in aller Stille aufgehoben werden. Wenn daher Marcus nun, im Präsens fortfahrend, mit auffallender Ausführlichkeit über die Art berichtet, wie Jesus, ohne daſs der Ort dem Jüngerkreise vorher bekannt wurde, die Zurüstungen treffen lieſs, so wird die Absicht des Erzählers nicht sein, hierin eine besondere Gottesfügung hervorzuheben (Klst. Vlkm.), sondern zu zeigen, wie es kam, daſs Judas hier die gesuchte Gelegenheit noch nicht fand. Jesus sendet nämlich zwei Einzelne von seinen Jüngern zur Stadt (vgl. 11, 1) und zwar ohne ihnen ein bestimmtes Haus zu nennen. Es wird ihnen ein Mensch begegnen, der einen Wasserkrug trägt (nach Deut. 29, 10 wohl ein Sklave), dem sollen sie folgen[1]). Auch das Haus, in das er sie führt, wird ihnen unbekannt sein, so daſs sie Anstand nehmen könnten, sich ohne weiteres bei dem Herrn desselben
V. 14 zu Gaste zu bitten. Darum muſs sie Jesus ausdrücklich auffordern, wo auch immer

---

[1]) Bem. wie auf den Imp. praes., der von dem seiner Natur nach länger dauernden Hingehen steht, die Impp. aor. folgen, welche zu mehr einzelnen Acten auffordern. Ganz so 1, 44. 10, 21 und in umgekehrter Ordnung 2, 9 (*ἆρον καὶ ὕπαγε*), wo das vorausgeschickte *ἔγειρε* nur aus der Quelle aufgenommen ist, und 14, 44 (*κρατήσατε καὶ ἀπάγετε*). Auch 10, 14 ist der Wechsel schwerlich absichtslos, und daſs der Gebrauch des Imp. praes. (8, 15. 9, 7. 39. 13, 11. 14, 38) und Imp. aor. (3, 5. 6, 11. 7, 14. 9, 22. 43. 45. 13, 28. 15, 30) denselben Unterschied festhält, springt in die Augen.

der sie führende Knecht hineingeht, dem Hausherrn die Bestellung ihres Meisters zu machen. In welcher Weise sie dieselbe einführen, das ist ihre Sache; es wird ihnen nur mit dem ὅτι rec. (vgl. zu 1, 15) in der einfachsten Form eine derartige Einführung suppeditirt. Dagegen wird die Bestellung selbst ihnen wörtlich aufgetragen. Der Meister spricht: Wo ist das für mich bestimmte Quartier, wo ich das Passahlamm mit meinen Jüngern essen soll? Offenbar hat also Jesus mit dem Hausherrn bereits ohne Vorwissen der Jünger die nöthige Abrede getroffen, und es handelt sich nur darum, daſs derselbe den Jüngern die ihnen noch unbekannte, aber bereits für Jesum bestimmte Stätte (bem. das μου) zeigen soll, damit sie dort das Mahl zurüsten. Und mehr noch. Das bei Marcus so häufige betonte αὐτός (vgl. zu 2, 23. 25) bezeichnet nicht den Haus- V. 15
herrn selbst (Myr.), was ja nur einen ganz unmotivirten Gegensatz, etwa zu seinem Sclaven, bilden könnte, sondern eben ihn, zu dem sie geführt sind, ohne ihn vorher gekannt zu haben, der aber auf die ihnen in den Mund gelegte Frage sofort Bescheid weiſs. Er wird ihnen ein groſses Obergemach (עֲלִיָּה, ὑπερῷον) zeigen, das mit Tischpolstern belegt und bereits für die Mahlzeit zugerüstet ist. Denn weder als ein getäfeltes (Vlkm.), noch als ein mit Teppichen belegtes (Myr.) kann das ἐστρωμένον es bezeichnen, da beides mit dem Zweck der Bestellung nichts zu thun hat. Dennoch braucht man das ἕτοιμον nicht von den beiden andern Prädicaten loszulösen (Myr.: er wird es Euch in Bereitschaft zeigen), was nothwendig durch eine getrennte Wortstellung angedeutet sein müſste, da ja die völlige Bereitschaft zum Mahle noch in mancherlei andern Requisiten bestand. Den Jüngern blieb eben nichts mehr übrig, als die Bereitung der Mahlzeit selbst, insbesondere des Passahlamms (V. 16), das nun geschlachtet und mit den andern Bestandtheilen des Mahles dorthin besorgt werden muſste. Der Hausherr erwartete also die Gesellschaft und hatte den Saal bereits für sie in Bereitschaft gesetzt. Da Jesus wuſste, daſs einer der Zwölf ihn verrathen werde (V. 18), und doch dies Abschiedsmahl noch ungestört mit seinen Jüngern feiern wollte, so hatte er sich die Beschaffung des Locals vorbehalten und längst bei einem seiner jerusalemitischen Freunde dasselbe bestellt, ehe die Jünger den letzten Termin gekommen sahen, daran zu denken. Aber auch jetzt nannte er das Haus nicht, sondern lieſs die beiden Jünger es nach seiner Anweisung auffinden, so daſs Judas auch jetzt nicht erfuhr, wo man Abends zusammensein werde. Der Gedanke liegt nahe genug, daſs das Zusammentreffen mit dem Wasserträger, dessen Erdichtung Vlkm. mühselig aus 1. Sam. 10, 3. Gen. 24, 14 zusammencombinirt, verabredet war, um die Jünger zu dem Hause, dessen Besitzer nicht genannt werden sollte und ihnen wahrscheinlich unbekannt war, hinzuführen.

Auch aus dem Abschlusse der Erzählung erhellt keineswegs, daſs Marcus etwas V. 16
Wunderbares in der Art dieser Bestellung des Mahles gesehen hat. Es entspricht ganz seiner umständlichen Darstellungsweise, daſs er die Ausführung des Auftrages im genauen Anschluſs an den Wortlaut desselben berichtet. Die Jünger, nämlich die zwei in V. 13 genannten (weshalb der Zusatz der Recpt. ganz unpassend ist), gingen aus (von dem Orte, wo sich Jesus befand, d. h. wahrscheinlich von Bethanien V. 3) und kamen zur Stadt (zu dem monotonen ἐξῆλθον καὶ ἦλθον vgl. 1, 29) und fanden (bem. das

Fehlen des Obj. wie V. 11), wie er ihnen gesagt hatte (d. h. sie fanden einen Wasserträger, der sie in ein Haus führte, wo der Wirth die Tafel schon bereitet hatte), und bereiteten das Osterlamm. Das εὗρον καθὼς εἶπεν war nicht nur nothwendig, um die Wiederholung nicht zu schwerfällig werden zu lassen, sondern weil gerade durch das Gelingen der ganzen Veranstaltung es herbeigeführt wurde, daſs Judas (so wenig wie ein anderer der Jünger auſser den beiden Abgesandten) den Ort des Passahmahles vorher kennen lernte und also auch diesmal die gesuchte Gelegenheit zum Verrathe noch nicht fand. Es liegt also auch hierin keine Andeutung davon, daſs ein wunderbares Vorherwissen Jesu sich durch den Erfolg bewährt habe, und somit darf die detaillirte Darstellung des Auftrags weder auf das Interesse zurückgeführt werden, diese Bewährung vorzubereiten, noch darauf, daſs der Erzähler selbst ein Sohn des Hauses war, um das es sich handelte (Klst.), so ansprechend diese Vermuthung auch aus später zu erörternden Gründen sein mag.

Lucas hat zunächst die Zeitbestimmung zu einem selbstständigen Satze umgestaltet, in welchem sofort der hier gemeinte Tag der ἄζυμα näher charakterisirt wird (bem. das correctere ἐν ᾗ statt ὅτε und die Umschreibung des Imperfectums durch das erläuternde ἔδει θύεσθαι), läſst dann aber Jesum selbst die Initiative ergreifen, weil es ihm auffällig schien, daſs dieser erst durch die Jünger an das, was Noth sei, gemahnt werden muſste (obwohl aus Marcus erhellt, warum es mit der Bestellung des Mahles noch mehr Zeit hatte, als die Jünger glaubten, und obwohl sie Jesus schwerlich auffordern konnte das Mahl zu bereiten, ehe sie wuſsten, wo), und nennt als die beiden Abgesandten zwei Jünger, die auch sonst unter den näheren Vertrauten Jesu erscheinen. Im Uebrigen klingt noch überall der Ausdruck des Marcus hindurch (bem. das ἑτοιμάσατε ἡμῖν aus Marc. V. 15, das ποῦ θέλεῖς ἑτοιμάσωμεν aus Marc. V. 12), nur daſs V. 8 sofort das gemeinsame Essen in den Blick gefaſst ist. Die Erzählung schreitet durchweg in Aoristen fort, das ὑπάγετε wird, wie gewöhnlich, vermieden und der Eingang durch den gen. abs. mehr periodisirt, das ἀκολουθήσατε αὐτῷ nach dem Folgenden gleich näher bestimmt (bem. die Zusätze: τῆς οἰκίας und σοι), das αὐτός in κἀκεῖνος verstärkt, das scheinbar unnöthige μου und das neben ἑτοιμάσατε auffällige ἕτοιμον weggelassen und das monotone ἐξῆλθον καὶ ἦλθον in ein Particip verwandelt, wodurch der Hauptpunkt stärker hervortritt (bem. das correctere Plusquamperfectum εἰρήκει). — Matthäus begnügt sich mit der seinen Lesern ausreichend verständlichen ersten Bezeichnung des Tages und läſst mit einer ihm geläufigen Wendung (προσῆλθον — τῷ Ἰησοῦ) die Jünger ihre Frage thun, in der noch das charakteristische ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν des Marcus erhalten ist. Indem er dann aber mit einer ähnlichen Verallgemeinerung wie 24, 1. 3. 26, 8 die Jünger überhaupt senden läſst, zeigt er, daſs ihm der Grund, weshalb Marcus die eigenthümliche Art der Mahlbestellung (die damit ihre eigentliche Pointe verliert) so ausführlich erzählt, entgangen ist, weshalb auch die Details derselben für ihn ihr Interesse verloren haben. Er läſst die Jünger einfach anweisen, zu dem und dem hinzugehen. So kann natürlich Jesus nicht gesprochen haben, da ja die Jünger eben fragen, zu wem sie hingehen sollen; so kann aber auch der Evangelist nicht selbstständig geschrieben haben, etwa weil er den Namen nicht wuſste oder nicht nennen wollte (Myr.), da er ja dann nur einfach die ganze Frage zu umgehen brauchte; so konnte er nur schreiben im Blick auf eine ausführlichere Darstellung, in deren Details er nicht eintreten will, indem er nur andeutet, Jesus habe ihnen irgendwie den Mann, zu dem sie gehen sollten, auffindbar gemacht, und zeigt so deutlich, daſs hier seine Darstellung nicht ursprünglich ist, wie Myr. Bl. meinen. Das erhellt aber auch aus

der Art, wie er die bei Marcus klar vorliegende Beziehung auf eine vorausgesetzte, aber nicht erzählte Verabredung in eine Ankündigung seines Besuchs verwandelt und ausdrücklich zu motiviren sucht. Schliefslich mufs nun an die Stelle der Verweisung auf das Eintreffen der (nicht mitgetheilten) Ankündigung die einfache Notiz treten, dafs die Jünger thaten, wie ihnen Jesus befohlen hatte (vgl. 21, 6). Obwohl demnach Marcus bis auf einige Vocabeln (*τῇ πρώτῃ* V. 12, *ὑπάγετε* V. 13, *εἴπατε* V. 14) nichts mit Matthäus ausschliefslich gemein hat, so soll er doch beide Evangelisten combinirt haben, theils in der bei ihm so wohl motivirten und nach 1, 32. 16, 2 für ihn charakteristischen doppelten Zeitbestimmung, theils darin, dafs er mit Matthäus die Jünger die Initiative ergreifen und doch mit Lucas Jesum mit der Aussendung selbst antworten läfst. Dafs er aber aus Lucas diese Aussendung entlehnen und doch die Namen der beiden ausgesandten Jünger fallen lassen sollte (Br. S. 104), obwohl man ihm doch sonst stets seine Liebhaberei für solche Details vorwirft, ist sicher ganz unwahrscheinlich.

b) Beim Mahle.

Matth. 26, 20—29.	Marc. 14, 17—25.	Luc. 22, 14—23.
V. 20: *ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν.*	V. 17: *καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.*	V. 14: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.*
	V. 18: *καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.*	(V. 15—20.)
V. 21: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.*		V. 21: *πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.* — —
V. 22: *καὶ λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος· μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε;*	V. 19: *ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ;*	— — V. 23: *καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συνζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν.* — —
V. 23: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει.*	V. 20: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον,*	
V. 24: *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.* V. 25: *ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας.*	V. 21: *ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.*	V. 22: *ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται.* — —
V. 26: *ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*	V. 22: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*	— — V. 19: *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν.* V. 20: *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων·*
V. 27: *καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·*	V. 23: *καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.*	
V. 28: *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*	V. 24: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.*	*τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.* — —

V. 29: λέγω σὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

V. 25: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

— — V. 18: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. — —

V. 18: Zu der Umstellung des Subjects vgl. zu 2, 23. — Bemerkenswerth bleibt das τῶν ἐσθιόντων (B), das leicht wegen der auffallenden Stellung nach V. 20 in ὁ ἐσθίων verwandelt wurde, während ein Grund zur Aenderung des letzteren nicht ersichtlich ist. — **V. 19**: Das καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ (ADMjsc.) könnte leicht per hom. ausgefallen sein (Myr.); da aber A vorher auch εἰμί, ῥαββί aus Matthäus V. 23. 25 hinzufügt, so wird auch jenes Reminiscenz an Matthäus V. 25 sein. — **V. 20**: Zu dem ἀποκριθείς in AΔMjsc. vgl. zu 5, 9. — Das εἷς ἐκ τῶν δώδ. (vgl. zu 13, 1) ist nach V. 18 conformirt. — Das sinnlose εἷς τὸ ἐν τρύβλιον (BC) ist der Rest einer alten Correctur nach Matthäus. — **V. 21**: Das unverstandene ὅτι haben die Emendatoren nach Matthäus getilgt, aus dem sie nachher (vgl. schon ℵ) ἦν einschalten. — **V. 23. 24**: Das τό vor ποτήριον (A), wie das καινῆς (AΔ) ist aus Lucas, das τό vor τῆς διαθ. (ADΔ) wegen des τό vor αἷμα wiederholt, der Schluſs des Verses nach Matthäus conformirt (vollständig in AMjsc., theilweise in DΔ). — **V. 25**: Zu der Weglassung des οὐκέτι (ℵCDL) vgl. zu 1, 44.

V. 17 Der Erzähler versetzt uns nun an den Ort, wo die Jünger das Mahl bereitet haben (V. 16). Als es Abend geworden, d. h. nach Sonnenuntergang (1, 32), kommt
V. 18 Jesus mit den Zwölfen dorthin, um die Mahlzeit zu halten[1]). Im Gen. abs. vergegenwärtigt Marc. die Situation, wie sie zu Tische liegen (V. 3) und essen, um nun das ihm zunächst bedeutungsvolle Ereigniſs dieses Mahles zu berichten. Es ist das Wort Jesu (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41), welches zeigt, wie er den ihn umlauernden Verrath klar durchschaut habe. Daher wird auch das Subject genannt und durch die Voranstellung betont, um zu zeigen, wie Jesus zuerst im Jüngerkreise aussprach, was bisher noch als dunkles Geheimniſs ganz auſserhalb desselben sich angesponnen hatte (V. 10. 11). Mit groſser Feierlichkeit (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) spricht er die Gewiſsheit aus, daſs Einer aus ihnen (in die Hände der Feinde) ihn überliefern werde, einer, der mit ihm isset. Wie dieser Ausdruck möglicherweise noch von Einem aus dem weiteren Jüngerkreise verstanden werden konnte (Klst.), ist doch nicht abzusehen; denn die ὑμεῖς sind ja der anwesende engste Jüngerkreis (οἱ δώδεκα: V. 17) und die Charakterisirung des εἷς (oder besser vielleicht der ὑμεῖς) durch das articul. Part. hebt nur die ganze Gröſse des Verbrechens hervor, indem es das heilige Band der Tischgemeinschaft ist, welches der
V. 19 Verräther schnöde zerreiſst. Vortrefflich malt das Asyndeton (vgl. 8, 29), wie die Jünger unmittelbar nach dieser Ankündigung anhuben traurig zu werden und zu ihm zu sprechen, einer wie der andere (bem., wie die Präposition ganz adverbiell gebraucht wird): Doch nicht ich (bin es)? Er aber (δέ) lieſs sich auch durch diese Frage des
V. 20 Entsetzens, in welcher jeder nach der Reinigung von dem furchtbaren Verdachte verlangt, nicht bewegen, die Person näher zu bezeichnen, sondern wiederholte nur seine

[1]) Daſs hier die Erzählung plötzlich vom Standpunkt eines der Hausbewohner aus gedacht sei (Klst.), ist durchaus nicht indicirt. Das ἔρχεται vergegenwärtigt genau wie 8, 22. 11, 15. 27 den Moment, in welchem die Scene wechselt (vgl. zu 1, 21). Jesus kommt von Bethanien (V. 3) nach dem Hause, das er die Jünger aufzufinden anwies. Das μετὰ τῶν δώδεκα ergab sich von selbst im Gegensatze zu den beiden Voraufgesandten, die inzwischen zurückgekehrt waren, und muſste hervorgehoben werden, da nach V. 18. 20 selbst der Eine nicht fehlte, der bereits über dem Gedanken des Verraths brütete.

allgemeine Charakteristik, indem er den Verräther zunächst als Einen der Zwölfe, d. h. der von ihm Erwählten (3, 14) und so mit sonderlichem Vertrauen Ausgezeichneten bezeichnet, sodann aber noch einmal das gravirende Moment der Tischgenossenschaft hervorhebt (vgl. Vlkm.). Denn weder ist von einem Einzelnen die Rede, der in diesem Moment mit ihm in die Schüssel eintaucht (Bl.), noch von einem Eintauchen in die nämliche Schüssel, so dafs einer der Jesu zunächst liegenden bezeichnet wäre (Myr.), sondern das gemeinsame Eintauchen in die Schüssel ist nur concretere Bezeichnung des gemeinsamen Essens (V. 18), wie das τῶν δώδεκα das ὑμῶν in V. 18 in charakteristischer Weise näher bestimmt. Dies erhellt klar aus dem folgenden Begründungssatz; V. 21
denn ein ὅτι recit. (Vlkm.) kann ja das ὅτι unmöglich sein. In ihm tritt erst der Zweck jener Wiederholung klar hervor, sofern an dieselbe jetzt noch ein neuer wichtiger Gedanke angeschlossen werden soll. Nicht um diese oder jene Person näher zu bezeichnen, hat Jesus die Charakteristik des Verräthers aus V. 18 noch einmal mit concreteren Zügen wiederholt, sondern um hervorzuheben, wie eben dadurch, dafs ein ihm durch die engsten und heiligsten Bande Verbundener ihn verräth, sich die göttliche Nothwendigkeit vollzieht, wonach der Urheber seines Todes als der allerschuldvollste auch der furchtbarsten Strafe verfällt (vgl. Klst.). Denn wohl geht der Menschensohn dahin, wie über ihn geschrieben steht; jener einzigartige Mensch, von dem die Schrift weissagt (vgl. zu 2, 10), hat nach 8, 31 sein ihm im göttlichen Rathe bestimmtes Schicksal, wozu auch die Art gehört, wie er von der Erde hinweggeht, getödtet durch die Hände seiner Feinde, in die er darum überliefert werden mufs (10, 33). Aber das hebt die Schuld dessen nicht auf, durch welchen der Menschensohn überliefert wird. Vielmehr ruft Jesus das Wehe über jenen Menschen aus, der dem einzigartigen Menschensohn in seiner Art ebenso einzigartig gegenübersteht, und verkündigt ihm ein göttliches Zorngericht, welches so furchtbar ist, dafs ihm besser wäre, wenn er ungeboren geblieben wäre. So verbindet sich das οὐκ ἐγεννήθη zu einem Begriff und es ist daher durchaus nicht nöthig, mit Vlkm. wegen der objectiven Negation das εἰ als Objectspartikel zu nehmen. Schrecklicher also als blofse Vernichtung ist das Schicksal dessen, der die Strafe solches Frevels tragen mufs. Und nicht nur, dafs Jesus dieses Wehe nicht aussprechen würde, wenn nicht einer seiner Nächsten den Verrath vollbrächte (Klst.), ist gesagt, sondern dafs es so kommen wird, wie V. 20 sagt (wo παραδώσει με aus V. 18 zu ergänzen), weil jenem Menschen die furchtbarste Strafe bestimmt ist und er also auch durch Vollziehung seines Frevels unter besonders erschwerenden Umständen das Mafs seiner Schuld vollmachen mufs. So liegt in der Gedankenverbindung deutlich, dafs auch diese Art seines Verraths eine göttlich geordnete war, ein Verhängnifs, zu dessen Erfüllung eben das dienen mufste, was die Jünger, als sie es zuerst hörten, so entsetzte.

Matthäus hat die ganze Scene von vornherein als Entlarvung der Person des Verräthers aufgefafst und diese in ihrer allmähligen Entwicklung vorzuführen gesucht. Daher nimmt er aus Marc. V. 18 zuerst nur die allgemeine Andeutung auf, dafs in ihrem Kreise ein Verräther sei, und behält sich die Hinweisung auf das Mitessen (und diese ausschliefslich) für das zweite Wort Jesu vor, das bei ihm aber bereits indirect

en Verräther bezeichnet; denn der Art. und das Part. aor. machen es trotz Myr. und Klst. unzweifelhaft, dafs dasselbe eine bestimmte Person meint, die eben erst mit Jesu zugleich die Hand in die Schüssel getaucht hat. Und da nach Marc. V. 19 alle Jünger, also auch Judas, das μήτι ἐγώ sprechen, so läfst er diesen schliefslich das Wort noch einmal wiederholen und nun Jesum ihn direct mit seinem σὺ εἶπας (vgl. 26, 64) entlarven. Im Uebrigen schliefst er sich sehr eng an Marcus an (bem. das diesem charakteristische ἤρξαντο, καλόν, auch καθώς, das Marcus sieben Mal, Matthäus nur in Parallelen hat), nur den Ausdruck in V. 20 durch Weglassung des überflüssigen ἔρχεται vereinfachend (bem. noch das δέ statt καί und das hinzugefügte μαθητῶν), den in V. 22 (λυπούμενοι mit dem verstärkenden σφόδρα — εἷς ἕκαστος — εἰμί, κύριε) erleichternd und wie in V. 23 (ἀποκριθείς — τὴν χεῖρα — οὗτός με παραδώσει) durch Zusätze erläuternd, endlich in V. 24 das schwierige ὅτι weglassend und das ἦν nach καλόν ergänzend. — Bei Lucas zeigt schon die Hinweisung auf die bestimmte Stunde des Mahls und das feierliche ἀπόστολοι den nacharbeitenden Schriftsteller. Im Uebrigen bringt er, und zwar erst nach der Abendmahlseinsetzung, nur eine sehr freigestaltete Hinweisung auf den Verräther (das ἡ χείρ involvirt, da Lucas solche plastische Umschreibungen liebt, keine Kenntnifs der Fassung in Matth. V. 23), gleich mit der Begründung aus Marc. 21 verbunden, die freilich durch Weglassung des Schlufssatzes an Klarheit verliert (bem. die Vermeidung des ὑπάγετε wie V. 10, die Umschreibung des καθὼς γέγραπται und das ihm so geläufige πλήν statt δέ, vgl. V. 21), so dafs erst zum Schlusse eine sehr freie Umschreibung von Marc. V. 19 folgt. Nach der Combinationshypothese müfste Marcus aus ihm lediglich das ὅτι V. 21 aufgenommen haben und sonst ganz dem Matthäus folgen, während er doch gerade das Eigenthümlichste des letzteren, die directe Entlarvung verschmäht.

V. 22 Indem der Evangelist mit καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν auf V. 18 zurückblickt, will er sagen, dafs er noch eine Scene aus dem letzten Mahle zu berichten habe; denn von einer Unterbrechung desselben durch die Judasscene (Myr.) kann ja doch in keiner Weise die Rede sein, also auch nicht von einer Wiederaufnahme. Dafs dies aber ausdrücklich bemerkt wird, kann nur die Absicht haben, jeden zeitlichen Zusammenhang zwischen diesen beiden Scenen abzuschneiden. Auch die sachliche Aehnlichkeit, dafs dort der Tod als Folge der schuldvollsten That, hier als Erfüllung einer gottgesetzten Heilsbedingung dargestellt wird (Klst.), ist in keiner Weise angedeutet. Für den Fortschritt der Erzählung kommt nur in Betracht, dafs Jesus dies Mahl unzweideutig als sein Abschiedsmahl bezeichnet hat (V. 25); aber so wenig Marcus auch sonst von Details aus diesem Mahle erzählt hat, die Worte, mit denen Jesus die volle Bedeutung seines Todes aussprach, und seine symbolische Handlung, auf welcher die heiligste Gemeindefeier ruht, durfte in der Geschichte desselben nicht fehlen.

Nachdem Jesus nämlich ein Brod (von den auf dem Tische liegenden ἄζυμα) genommen, brach er es unter Lobpreisung (vgl. 6, 41. 8, 7 und zu dem doppelten Particip 1, 41. 5, 30. 8, 23) für diese Gottesgabe und gab ihnen (die Stücke, in die er es gebrochen, vgl. zu dem Fehlen des Objects 1, 41). Ebenso bedeutungsvoll, wie die Handlung selbst, sind aber dem Evangelisten die deutenden Worte, mit denen Jesus sie begleitet (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41): Nehmet, das ist mein Leib[1]). Das gebrochene

[1]) Sowohl das Brodbrechen und die Lobpreisung, als die feierliche Deutung der Bestandtheile des Mahles kommen auch im Passahritual vor; allein die Anlehnung an dasselbe ist

Brod, das er ihnen giebt, deutet er von seinem Leibe, der ebenso im Tode zerstört werden soll, wie er durch sein Brechen des Brodkuchens denselben zerstört. Wie er dies aber thut, um ihnen davon geben zu können, so wird sein leibliches Leben im Tode zerstört, damit es für sie dahingegeben werde (zum Lösegeld, vgl. 10, 45). Und wie sie das Brod, das er ihnen giebt, nehmen sollen, um es zu essen, so soll jeder den in den Tod gegebenen Leib sich aneignen als für ihn dahingegeben. Dafs das ἐστίν nur ein Sein innerhalb der symbol. Handlung, welche sich durch das Brechen, Geben und Nehmen vollzieht, bezeichnet, um ihr die richtige Deutung zu sichern auf das, was mit seinem Leibe vorgehen soll; dafs ferner nicht von dem lebendigen oder gar dem verklärten Leibe Jesu (Olsh.), sondern von dem in den Tod gegebenen die Rede ist, das kann, wenn man nicht auf jede geschichtliche Auffassung des Hergangs verzichten will, exegetisch nicht zweifelhaft sein. Wie fremd auch den Jüngern immer noch der Gedanke an seinen bevorstehenden Tod war und blieb, das konnten sie nie vergessen, wie er beim Abschiedsmahle diesen Tod als für sie zu persönlicher Aneignung bestimmt bezeichnet hatte, und, ohne dafs er es ausdrücklich gefordert, hat die Gemeinde mit tiefstem Verständnifs seiner Intention bei der feierlichen Wiederholung dieses Brodbrechens das Testament Jesu zu vollstrecken gesucht, und was sie darin gefunden, hat der Apostel Paulus ausgesprochen (1. Cor. 10, 16).

Dasselbe gilt aber von dem zweiten Theile der feierlichen Handlung. Hier be- V. 23
zeichnen die beiden dem Hauptverbum vorhergehenden Partt. zwei dem Hauptact vorhergehende Handlungen, doch so, dafs das erste wieder dem zweiten subordinirt gedacht werden mufs. Denn erst nachdem er einen (der auf dem Tische stehenden) Becher genommen, sprach er das Dankgebet (8, 6) für die Gottesgabe, mit welcher der Becher gefüllt war, um dann (denselben) ihnen zu reichen[1]). Wenn hier ausdrücklich hervorgehoben wird, dafs Alle aus ihm tranken, so kann damit wohl nur angedeutet sein, dafs der Becher herumging, während Jesus das Brod wohl nicht auf einem Teller vorgesetzt (Myr.), sondern jedem Einzelnen von ihm gegeben hatte. Dann wird

---

schon darum eine ganz freie, da, so weit wir dasselbe kennen (vgl. Tract. Pesach, Cap. 10), diese Ausdeutung dem Brodbrechen und dieses (wobei übrigens noch ein ungebrochenes Brod figurirte) dem Benedictus vorherging. Dazu kommt, dafs der Hausvater von dem gebrochenen Brode selbst zuerst afs, was hier durch die unmittelbare Folge von ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν und das feierliche λάβετε, sowie durch die ganze Deutung des Brodes entschieden ausgeschlossen wird, und ferner, dafs dort das Brod mit bittern Kräutern zusammen und in die Charoset getaucht gegessen ward. Die Anlehnung an das Passahritual kann also nur den allgemeinen Zweck gehabt haben, seinem Thun von vornherein den Charakter einer feierlich-bedeutungsvollen Handlung aufzuprägen, zu deren Verständnifs die Deutungsworte sie anleiten sollten.

[1]) Auch im Passahritual kommt ein Becher vor, nämlich der dritte, der (obwohl auch über den ersten und zweiten ein Dankgebet gesprochen ward) doch im besonderen Sinne כסא הברכה hiefs. Es läfst sich aber bei der nachgewiesenen Unmöglichkeit, die vorigen Handlungen in die traditionelle Mahlordnung einzureihen, weder mit Sicherheit behaupten, dafs Jesus den dritten Becher (de W.) zur Fortsetzung seiner symbolischen Handlung geweiht habe, noch dafs er dazu den vierten (Myr. Vlkm.), mit dem das Mahl zu schliefsen pflegte, benutzt habe. Unser Bericht sagt lediglich, dafs diese Handlung während jenes letzten Mahles vorgekommen sei (V. 22), und wenn gleich darnach der Aufbruch berichtet wird (V. 26), so kann gerade bei der Art, wie die erzählten als zwei einzelne Ereignisse aus demselben markirt werden (V. 17. 22), daraus unmöglich geschlossen werden, dafs weiter nichts mehr während der Mahlzeit vorgefallen, jener Becher also der letzte des Mahles gewesen sei.

V. 24 er auch natürlich nicht nach (de W.), sondern während des Herumgehens des Bechers die Worte der Deutung gesprochen haben: Dieses, d. h. der rothe Wein (mit Wasser gemischt), der den Becher füllte und von ihnen getrunken ward, ist mein Bundesblut. Das Bundesblut ist das Blut des Bundesopfers, mit dessen Versprengung einst am Sinai der alte Bund geschlossen ward (Exod. 24, 8). Wenn Jesus nun von seinem Bundesblut redet, so liegt darin der Gedanke, dafs er einen neuen Bund, und zwar nicht unter Versprengung von Thierblut, sondern mit seinem eigenen Blute stiftet, und da die Schrift des Alten Testamentes nur von Einem Bunde weifs, der nach dem sinaitischen kommen soll (Jerem. 31, 33. 34), so konnten die Jünger nur an diesen Bund der Gnade und der Vergebung denken. Und wie der Wein in den Becher ausgeschüttet war, damit jeder davon trinke, so sollte sein Blut (in seinem gewaltsamen Tode) vergossen werden zum Besten Vieler. Denn wenn das (auf das Volk gesprengte) Blut des Bundesopfers (das offenbar als Sühnopfer gedacht ist) das Volk reinigen mufste von aller Schuldbefleckung, damit es in den Bund mit dem heiligen Gott treten könne, so sollten Viele durch dies vergossene Blut gereinigt und so zur neuen Bundesgemeinschaft befähigt werden. Jeder aber, der von dem Weine trank, sollte wissen, dafs auch er der Reinigung durch dieses Blut theilhaftig geworden sei. So ist es nicht ein Ersatz der verlorenen und ein Unterpfand der zukünftigen Tischgemeinschaft, was ihnen Jesus zu Trost und Stärkung für die Zeit seiner leiblichen Abwesenheit bietet (Klst.), da weder von einer Wiederholung der Handlung, noch von einer leiblichen Vermittlung dieser Kräftigung geredet wird, sondern Jesus knüpft die höchste Aussage über die Bedeutung seines Todes und über die Pflicht der persönlichen Aneignung desselben an die Deutung des zum Trinken dargereichten Weines und bringt dieselbe in einen Zusammenhang mit dem letzten Ziele aller Verheifsung, welcher die Gemeinde veranlassen mufste, so oft sie der neuen Bundesgemeinschaft froh sich versammelte, das Trinken des geweihten Kelches zu wiederholen, in welchem sich ihr zunächst der Empfang des messianischen Heilgutes der Sündenvergebung unterpfändlich versinnbildete.

V. 25 Daran schliefst sich noch ein feierliches Wort (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) über die unmittelbare Nähe seines Todes und ein Ausblick in die Zukunft, der die Vollendung des durch sein Leben und seinen Tod begründeten Werkes versiegelt. Das (durch οὐ μή verstärkte) οὐκέτι bezieht sich natürlich auf die gegenwärtige Mahlzeit und beweist also weder, dafs Jesus den eben gereichten Becher (dessen Inhalt er ja sein Blut genannt und von dem er also, ohne die ganze Symbolik der Handlung zu zerstören, nicht trinken konnte) getrunken, noch dafs dies der letzte Becher des Passahmahls war (Myr.). Denn nicht das Mahl will er schliefsen, sondern er will den Jüngern sagen, dafs es sein letztes sei und dafs sein Hingang (V. 21) unmittelbar bevorstehe. Nur im Anschlufs an den Becher Weins, bei dessen Deutung er eben noch von der bevorstehenden Vergiefsung seines Blutes geredet, gedenkt er speciell an das Gewächs des Weinstocks, d. h. an das freudespendende Getränk beim Mahle, von dem er gewifslich nicht mehr trinken wird, wie er bei diesem Mahle noch davon getrunken, weil eben der Augenblick bevorsteht, wo jenes Bild sich erfüllt und sein Blut vergossen wird. Doch nur bis zu jenem Tage, wann er es neu trinken wird im Gottesreich. Gemeint ist das

vollendete Gottesreich (9, 1), das mit seiner Wiederkunft kommt und dessen Erwähnung zeigt, daſs er auch Angesichts des Todes der letzten Erfüllung seiner Freudenbotschaft (1, 15) unwandelbar gewiſs ist. An ein wirkliches Gewächs der verklärten Erde zu denken (Myr. Bl. Vlkm.), scheint mir exegetisch ganz unberechtigt. So gewiſs er des Weins nur gedenkt, weil in ihm sich die Freuden des irdischen Mahles, von denen er für immer Abschied nimmt, plastisch vergegenwärtigen, so gewiſs ist der neue Wein auch nur das Sinnbild für die Seligkeit des groſsen messianischen Freudenmahles, d. h. der Gemeinschaft Jesu mit der vollendeten Gemeinde.

Wie Matthäus das erläuternde *φάγετε* hinzusetzt, so hat er auch dem entsprechend an Stelle des einfachen *ἔπιον πάντες* die ausdrückliche Aufforderung zum Trinken, an die sich die Deutung des Bechers dann mit *γάρ* anschlieſst, gesetzt, nicht aber Marcus der Abwechslung wegen (de W.) geändert oder die Erfüllung der Aufforderung (die er ja garnicht bringt) supplirt (Br.). Bem. noch das *δέ* statt *καί*, die Verbindung der beiden Participien durch *καί*, die Vermeidung eines dreifachen *καί* durch das Participium *δούς*, die Ergänzung des Subjects und Näherbestimmung des *αὐτοῖς*. Ebenso ist das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* eine (und zwar trotz Scholten S. 76 ganz richtige) Erläuterung des *ὑπὲρ πολλῶν*, an dessen Stelle nun das allgemeinere *περὶ πολλῶν* (um Vieler willen) gesetzt und vor das Verbum gestellt werden muſste. Statt des *οὐκέτι* ist zur Vermeidung der dreifachen Negation das bestimmtere *ἀπ' ἄρτι* (vgl. 23, 39) gesetzt wie bei Lucas *ἀπὸ τοῦ νῦν*, wodurch dann erst (in Verbindung mit dem gegensätzlichen *δέ*) die Vorstellung nahegelegt wird, als ob Jesus den letzten Becher mitgetrunken habe, welche umgekehrt Luc. dadurch völlig auszuschlieſsen sucht, daſs er V. 18 vor die Einsetzungsworte stellt. Das *τούτου* bei Matth. scheint bestimmter auf die Feier eines neuen Passah oder Freudenfestes im Reich seines Vaters zu führen, was aber ebenfalls kein Miſsverständniſs (Scholten) ist, sondern nur die richtige symbolische Deutung (bem. auch das *μεθ' ὑμῶν*) näher legt. Bei Luc. hat Jesus von der Erfüllung des Passah im Gottesreich schon V. 16 geredet und kann sich daher hier auf eine Erwähnung des Kommens desselben beschränken, zumal das *ἕως ὅτου* ja doch auf einen Wiederbeginn der Mahlesfreuden im Gottesreich hinweist. Die Einsetzungsworte hat Lucas unter dem Einflusse der paulinischen Ueberlieferung (1. Cor. 11, 24. 25) nicht unwesentlich umgestaltet und durch sein schlieſsliches Einlenken in die Darstellung Marc. V. 20 eine harte Anakoluthie erzeugt. Dennoch hat de W. auch hier an eine Combination geglaubt, obwohl Marcus aus Lucas nur das *ὑπέρ*, und auch dieses mit dem *πολλῶν* des Matthäus verbunden, hätte!

c) Der Aufbruch.

Matth. 26, 30 — 35.	Marc. 14, 26 — 31.	Luc. 22, 39.
V. 30: *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	V. 26: *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	V. 39: *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί.*
V. 31: *τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.*	V. 27: *καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.*	

V. 14: Die Emendatoren (A Mjsc.) haben das scheinbar überflüssige *μου* nach *κατάλυμα* gestrichen. — **V. 15**: Die Form *ἀνάγαιον* ist entscheidend bezeugt; es ist wohl ein in die Vulgärsprache übergegangener Dorismus für *ἀνώγεων*. — Zu dem *καὶ ἐκεῖ* vgl. zu 1, 35, die Emendatoren haben nach Lucas das bloſse *ἐκεῖ*, indem sie *ἕτοιμον καί* weglassen (ΑΔ). — **V. 16**: Zu dem *αὐτοῦ* nach *μαθηταί* vgl. zu 1, 16.

V. 12 Eine Gelegenheit, wie sie Judas suchte (V. 11), schien sich nun sofort am nächsten Tage darzubieten; denn wenn Judas am 13. Nisan den Hierarchen sein Anerbieten machte, so war der Vortag des Festes, an welchem der Sauerteig aus den Häusern geschafft und an dessen Abend (nach natürlicher Rechnung wie Exod. 12, 18) das Festmahl mit den Mazzoth gehalten wurde (daher der erste Tag des Ungesäuerten genannt), der folgende Donnerstag. Damit man aber nicht etwa an den ersten hohen Festtag selbst denke, dessen Einleitung dieses Mahl an seinem Vorabende bildete, fügt Marcus hinzu, es sei der Tag gemeint, da man das Passahlamm schlachtete (d. h. zu schlachten pflegte); denn dies geschah gesetzlich am Nachmittage des 14. Nisan vor Sonnenuntergang (Exod. 12, 6). So erklärt sich denn auch, warum gerade an diesem Tage die Gesellschaft Jesu an die Zurüstung ihres Passahmahles denkt. Es erhellt daraus, daſs die Jünger nach der sonstigen Weise Jesu vorauszusetzen berechtigt waren, er werde mit ihnen nach der gesetzlichen Ordnung das Passah feiern. So sprachen sie denn zu ihm: Wo, willst du (10, 51), sollen wir hingehen (*ἀπελθόντες* wie 6, 37, sc. in die Stadt, wo das Mahl gehalten werden muſste) und zurüsten, daſs du das Passahlamm essest? Nach der Weise, wie sonst bei Marcus das Präsens einen bestimmten Moment in der vorher im Imperfectum geschilderten Situation fixirt (vgl. 1, 30), erwarten wir, daſs dies ein solcher Augenblick war, wo Judas hoffen durfte, eine günstige Gelegenheit zu finden, seinen Meister zu verrathen (V. 11). Er durfte ja nur den Hierarchen das Haus in Jerusalem bezeichnen, wo Jesus das Passahmahl hielt, so konnte derselbe dort, während Alles beim Festmahl versammelt war, bei nächtlicher Weile und
V. 13 in aller Stille aufgehoben werden. Wenn daher Marcus nun, im Präsens fortfahrend, mit auffallender Ausführlichkeit über die Art berichtet, wie Jesus, ohne daſs der Ort dem Jüngerkreise vorher bekannt wurde, die Zurüstungen treffen lieſs, so wird die Absicht des Erzählers nicht sein, hierin eine besondere Gottesfügung hervorzuheben (Klst. Vlkm.), sondern zu zeigen, wie es kam, daſs Judas hier die gesuchte Gelegenheit noch nicht fand. Jesus sendet nämlich zwei Einzelne von seinen Jüngern zur Stadt (vgl. 11, 1) und zwar ohne ihnen ein bestimmtes Haus zu nennen. Es wird ihnen ein Mensch begegnen, der einen Wasserkrug trägt (nach Deut. 29, 10 wohl ein Sklave), dem sollen sie folgen[1]). Auch das Haus, in das er sie führt, wird ihnen unbekannt sein, so daſs sie Anstand nehmen könnten, sich ohne weiteres bei dem Herrn desselben
V. 14 zu Gaste zu bitten. Darum muſs sie Jesus ausdrücklich auffordern, wo auch immer

---

[1]) Bem. wie auf den Imp. praes., der von dem seiner Natur nach länger dauernden Hingehen steht, die Impp. aor. folgen, welche zu mehr einzelnen Acten auffordern. Ganz so 1, 44. 10, 21 und in umgekehrter Ordnung 2, 9 (*ἆρον καὶ ὕπαγε*), wo das vorausgeschickte *ἔγειρε* nur aus der Quelle aufgenommen ist, und 14, 44 (*κρατήσατε καὶ ἀπάγετε*). Auch 10, 14 ist der Wechsel schwerlich absichtslos, und daſs der Gebrauch des Imp. praes. (8, 15. 9, 7. 39. 13, 11. 14, 38) und Imp. aor. (3, 5. 6, 11. 7, 14. 9, 22. 43. 45. 13, 28. 15, 30) denselben Unterschied festhält, springt in die Augen.

der sie führende Knecht hineingeht, dem Hausherrn die Bestellung ihres Meisters zu machen. In welcher Weise sie dieselbe einführen, das ist ihre Sache; es wird ihnen nur mit dem ὅτι rec. (vgl. zu 1, 15) in der einfachsten Form eine derartige Einführung suppeditirt. Dagegen wird die Bestellung selbst ihnen wörtlich aufgetragen. Der Meister spricht: Wo ist das für mich bestimmte Quartier, wo ich das Passahlamm mit meinen Jüngern essen soll? Offenbar hat also Jesus mit dem Hausherrn bereits ohne Vorwissen der Jünger die nöthige Abrede getroffen, und es handelt sich nur darum, daſs derselbe den Jüngern die ihnen noch unbekannte, aber bereits für Jesum bestimmte Stätte (bem. das μου) zeigen soll, damit sie dort das Mahl zurüsten. Und mehr noch. Das bei Marcus so häufige betonte αὐτός (vgl. zu 2, 23. 25) bezeichnet nicht den Haus- V. 15
herrn selbst (Myr.), was ja nur einen ganz unmotivirten Gegensatz, etwa zu seinem Sclaven, bilden könnte, sondern eben ihn, zu dem sie geführt sind, ohne ihn vorher gekannt zu haben, der aber auf die ihnen in den Mund gelegte Frage sofort Bescheid weiſs. Er wird ihnen ein groſses Obergemach (עֲלִיָּה, ὑπερῷον) zeigen, das mit Tischpolstern belegt und bereits für die Mahlzeit zugerüstet ist. Denn weder als ein getäfeltes (Vlkm.), noch als ein mit Teppichen belegtes (Myr.) kann das ἐστρωμένον es bezeichnen, da beides mit dem Zweck der Bestellung nichts zu thun hat. Dennoch braucht man das ἕτοιμον nicht von den beiden andern Prädicaten loszulösen (Myr.: er wird es Euch in Bereitschaft zeigen), was nothwendig durch eine getrennte Wortstellung angedeutet sein müſste, da ja die völlige Bereitschaft zum Mahle noch in mancherlei andern Requisiten bestand. Den Jüngern blieb eben nichts mehr übrig, als die Bereitung der Mahlzeit selbst, insbesondere des Passahlamms (V. 16), das nun geschlachtet und mit den andern Bestandtheilen des Mahles dorthin besorgt werden muſste. Der Hausherr erwartete also die Gesellschaft und hatte den Saal bereits für sie in Bereitschaft gesetzt. Da Jesus wuſste, daſs einer der Zwölf ihn verrathen werde (V. 18), und doch dies Abschiedsmahl noch ungestört mit seinen Jüngern feiern wollte, so hatte er sich die Beschaffung des Locals vorbehalten und längst bei einem seiner jerusalemitischen Freunde dasselbe bestellt, ehe die Jünger den letzten Termin gekommen sahen, daran zu denken. Aber auch jetzt nannte er das Haus nicht, sondern lieſs die beiden Jünger es nach seiner Anweisung auffinden, so daſs Judas auch jetzt nicht erfuhr, wo man Abends zusammensein werde. Der Gedanke liegt nahe genug, daſs das Zusammentreffen mit dem Wasserträger, dessen Erdichtung Vlkm. mühselig aus 1. Sam. 10, 3. Gen. 24, 14 zusammencombinirt, verabredet war, um die Jünger zu dem Hause, dessen Besitzer nicht genannt werden sollte und ihnen wahrscheinlich unbekannt war, hinzuführen.

Auch aus dem Abschlusse der Erzählung erhellt keineswegs, daſs Marcus etwas V. 16
Wunderbares in der Art dieser Bestellung des Mahles gesehen hat. Es entspricht ganz seiner umständlichen Darstellungsweise, daſs er die Ausführung des Auftrages im genauen Anschluſs an den Wortlaut desselben berichtet. Die Jünger, nämlich die zwei in V. 13 genannten (weshalb der Zusatz der Recpt. ganz unpassend ist), gingen aus (von dem Orte, wo sich Jesus befand, d. h. wahrscheinlich von Bethanien V. 3) und kamen zur Stadt (zu dem monotonen ἐξῆλθον καὶ ἦλθον vgl. 1, 29) und fanden (bem. das

Fehlen des Obj. wie V. 11), wie er ihnen gesagt hatte (d. h. sie fanden einen Wasserträger, der sie in ein Haus führte, wo der Wirth die Tafel schon bereitet hatte), und bereiteten das Osterlamm. Das εὗρον καθὼς εἶπεν war nicht nur nothwendig, um die Wiederholung nicht zu schwerfällig werden zu lassen, sondern weil gerade durch das Gelingen der ganzen Veranstaltung es herbeigeführt wurde, daſs Judas (so wenig wie ein anderer der Jünger auſser den beiden Abgesandten) den Ort des Passahmahles vorher kennen lernte und also auch diesmal die gesuchte Gelegenheit zum Verrathe noch nicht fand. Es liegt also auch hierin keine Andeutung davon, daſs ein wunderbares Vorherwissen Jesu sich durch den Erfolg bewährt habe, und somit darf die detaillirte Darstellung des Auftrags weder auf das Interesse zurückgeführt werden, diese Bewährung vorzubereiten, noch darauf, daſs der Erzähler selbst ein Sohn des Hauses war, um das es sich handelte (Klst.), so ansprechend diese Vermuthung auch aus später zu erörternden Gründen sein mag.

Lucas hat zunächst die Zeitbestimmung zu einem selbstständigen Satze umgestaltet, in welchem sofort der hier gemeinte Tag der ἄζυμα näher charakterisirt wird (bem. das correctere ἐν ᾗ statt ὅτε und die Umschreibung des Imperfectums durch das erläuternde ἔδει θύεσθαι), läſst dann aber Jesum selbst die Initiative ergreifen, weil es ihm auffällig schien, daſs dieser erst durch die Jünger an das, was Noth sei, gemahnt werden muſste (obwohl aus Marcus erhellt, warum es mit der Bestellung des Mahles noch mehr Zeit hatte, als die Jünger glaubten, und obwohl sie Jesus schwerlich auffordern konnte das Mahl zu bereiten, ehe sie wuſsten, wo), und nennt als die beiden Abgesandten zwei Jünger, die auch sonst unter den näheren Vertrauten Jesu erscheinen. Im Uebrigen klingt noch überall der Ausdruck des Marcus hindurch (bem. das ἑτοιμάσατε ἡμῖν aus Marc. V. 15, das ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν aus Marc. V. 12), nur daſs V. 8 sofort das gemeinsame Essen in den Blick gefaſst ist. Die Erzählung schreitet durchweg in Aoristen fort, das ὑπάγετε wird, wie gewöhnlich, vermieden und der Eingang durch den gen. abs. mehr periodisirt, das ἀκολουθήσατε αὐτῷ nach dem Folgenden gleich näher bestimmt (bem. die Zusätze: τῆς οἰκίας und σοι), das αὐτός in κἀκεῖνος verstärkt, das scheinbar unnöthige μου und das neben ἑτοιμάσατε auffällige ἕτοιμον weggelassen und das monotone ἐξῆλθον καὶ ἦλθον in ein Particip verwandelt, wodurch der Hauptpunkt stärker hervortritt (bem. das correctere Plusquamperfectum εἰρήκει). — Matthäus begnügt sich mit der seinen Lesern ausreichend verständlichen ersten Bezeichnung des Tages und läſst mit einer ihm geläufigen Wendung (προσῆλθον — τῷ Ἰησοῦ) die Jünger ihre Frage thun, in der noch das charakteristische ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν des Marcus erhalten ist. Indem er dann aber mit einer ähnlichen Verallgemeinerung wie 24, 1. 3. 26, 8 die Jünger überhaupt senden läſst, zeigt er, daſs ihm der Grund, weshalb Marcus die eigenthümliche Art der Mahlbestellung (die damit ihre eigentliche Pointe verliert) so ausführlich erzählt, entgangen ist, weshalb auch die Details derselben für ihn ihr Interesse verloren haben. Er läſst die Jünger einfach anweisen, zu dem und dem hinzugehen. So kann natürlich Jesus nicht gesprochen haben, da ja die Jünger eben fragen, zu wem sie hingehen sollen; so kann aber auch der Evangelist nicht selbstständig geschrieben haben, etwa weil er den Namen nicht wuſste oder nicht nennen wollte (Myr.), da er ja dann nur einfach die ganze Frage zu umgehen brauchte; so konnte er nur schreiben im Blick auf eine ausführlichere Darstellung, in deren Details er nicht eintreten will, indem er nur andeutet, Jesus habe ihnen irgendwie den Mann, zu dem sie gehen sollten, auffindbar gemacht, und zeigt so deutlich, daſs hier seine Darstellung nicht ursprünglich ist, wie Myr. Bl. meinen. Das erhellt aber auch aus

der Art, wie er die bei Marcus klar vorliegende Beziehung auf eine vorausgesetzte, aber nicht erzählte Verabredung in eine Ankündigung seines Besuchs verwandelt und ausdrücklich zu motiviren sucht. Schliefslich mufs nun an die Stelle der Verweisung auf das Eintreffen der (nicht mitgetheilten) Ankündigung die einfache Notiz treten, dafs die Jünger thaten, wie ihnen Jesus befohlen hatte (vgl. 21, 6). Obwohl demnach Marcus bis auf einige Vocabeln (*τῇ πρώτῃ* V. 12, *ὑπάγετε* V. 13, *εἴπατε* V. 14) nichts mit Matthäus ausschliefslich gemein hat, so soll er doch beide Evangelisten combinirt haben, theils in der bei ihm so wohl motivirten und nach 1, 32. 16, 2 für ihn charakteristischen doppelten Zeitbestimmung, theils darin, dafs er mit Matthäus die Jünger die Initiative ergreifen und doch mit Lucas Jesum mit der Aussendung selbst antworten läfst. Dafs er aber aus Lucas diese Aussendung entlehnen und doch die Namen der beiden ausgesandten Jünger fallen lassen sollte (Br. S. 104), obwohl man ihm doch sonst stets seine Liebhaberei für solche Details vorwirft, ist sicher ganz unwahrscheinlich.

b) Beim Mahle.

Matth. 26, 20—29.	Marc. 14, 17—25.	Luc. 22, 14—23.
V. 20: *ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν.*	V. 17: *καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.*	V. 14: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.*
	V. 18: *καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.*	(V. 15—20.)
V. 21: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.*		V. 21: *πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.* — —
V. 22: *καὶ λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος· μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε;*	V. 19: *ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ;*	— — V. 23: *καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συνζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν.* — —
V. 23: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει.*	V. 20: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον,*	
V. 24: *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.* V. 25: *ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας.*	V. 21: *ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.*	V. 22: *ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται.* — —
V. 26: *ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*	V. 22: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*	— — V. 19: *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν.* V. 20: *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων·*
V. 27: *καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·*	V. 23: *καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.*	
V. 28: *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*	V. 24: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.*	*τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.* — —

V. 29: λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

V. 25: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

— — V. 18: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. — —

V. 18: Zu der Umstellung des Subjects vgl. zu 2, 23. — Bemerkenswerth bleibt das τῶν ἐσθιόντων (B), das leicht wegen der auffallenden Stellung nach V. 20 in ὁ ἐσθίων verwandelt wurde, während ein Grund zur Aenderung des letzteren nicht ersichtlich ist. — **V. 19**: Das καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ (AD Mjsc.) könnte leicht per hom. ausgefallen sein (Myr.); da aber A vorher auch εἰμί, ῥαββί aus Matthäus V. 23. 25 hinzufügt, so wird auch jenes Reminiscenz an Matthäus V. 25 sein. — **V. 20**: Zu dem ἀποκριθείς in ΑΔ Mjsc. vgl. zu 5, 9. — Das εἷς ἐκ τῶν δωδ. (vgl. zu 13, 1) ist nach V. 18 conformirt. — Das sinnlose εἰς τὸ ἓν τρύβλιον (BC) ist der Rest einer alten Correctur nach Matthäus. — **V. 21**: Das unverstandene ὅτι haben die Emendatoren nach Matthäus getilgt, aus dem sie nachher (vgl. schon ℵ) ἦν einschalten. — **V. 23. 24**: Das τό vor ποτήριον (A), wie das καινῆς (AΔ) ist aus Lucas, das τό vor τῆς διαθ. (ADΔ) wegen des τό vor αἷμα wiederholt, der Schluſs des Verses nach Matthäus conformirt (vollständig in A Mjsc., theilweise in DΔ). — **V. 25**: Zu der Weglassung des οὐκέτι (ℵCDL) vgl. zu 1, 44.

V. 17 Der Erzähler versetzt uns nun an den Ort, wo die Jünger das Mahl bereitet haben (V. 16). Als es Abend geworden, d. h. nach Sonnenuntergang (1, 32), kommt
V. 18 Jesus mit den Zwölfen dorthin, um die Mahlzeit zu halten[1]). Im Gen. abs. vergegenwärtigt Marc. die Situation, wie sie zu Tische liegen (V. 3) und essen, um nun das ihm zunächst bedeutungsvolle Ereigniſs dieses Mahles zu berichten. Es ist das Wort Jesu (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41), welches zeigt, wie er den ihn umlauernden Verrath klar durchschaut habe. Daher wird auch das Subject genannt und durch die Voranstellung betont, um zu zeigen, wie Jesus zuerst im Jüngerkreise aussprach, was bisher noch als dunkles Geheimniſs ganz auſserhalb desselben sich angesponnen hatte (V. 10. 11). Mit groſser Feierlichkeit (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) spricht er die Gewiſsheit aus, daſs Einer aus ihnen (in die Hände der Feinde) ihn überliefern werde, einer, der mit ihm isset. Wie dieser Ausdruck möglicherweise noch von Einem aus dem weiteren Jüngerkreise verstanden werden konnte (Klst.), ist doch nicht abzusehen; denn die ὑμεῖς sind ja der anwesende engste Jüngerkreis (οἱ δώδεκα: V. 17) und die Charakterisirung des εἷς (oder besser vielleicht der ὑμεῖς) durch das articul. Part. hebt nur die ganze Gröſse des Verbrechens hervor, indem es das heilige Band der Tischgemeinschaft ist, welches der
V. 19 Verräther schnöde zerreiſst. Vortrefflich malt das Asyndeton (vgl. 8, 29), wie die Jünger unmittelbar nach dieser Ankündigung anhuben traurig zu werden und zu ihm zu sprechen, einer wie der andere (bem., wie die Präposition ganz adverbiell gebraucht wird): Doch nicht ich (bin es)? Er aber (δέ) lieſs sich auch durch diese Frage des
V. 20 Entsetzens, in welcher jeder nach der Reinigung von dem furchtbaren Verdachte verlangt, nicht bewegen, die Person näher zu bezeichnen, sondern wiederholte nur seine

[1]) Daſs hier die Erzählung plötzlich vom Standpunkt eines der Hausbewohner aus gedacht sei (Klst.), ist durchaus nicht indicirt. Das ἔρχεται vergegenwärtigt genau wie 8, 22. 11, 15. 27 den Moment, in welchem die Scene wechselt (vgl. zu 1, 21). Jesus kommt von Bethanien (V. 3) nach dem Hause, das er die Jünger aufzufinden anwies. Das μετὰ τῶν δώδεκα ergab sich von selbst im Gegensatze zu den beiden Voraufgesandten, die inzwischen zurückgekehrt waren, und muſste hervorgehoben werden, da nach V. 18. 20 selbst der Eine nicht fehlte, der bereits über dem Gedanken des Verraths brütete.

allgemeine Charakteristik, indem er den Verräther zunächst als Einen der Zwölfe, d. h. der von ihm Erwählten (3, 14) und so mit sonderlichem Vertrauen Ausgezeichneten bezeichnet, sodann aber noch einmal das gravirende Moment der Tischgenossenschaft hervorhebt (vgl. Vlkm.). Denn weder ist von einem Einzelnen die Rede, der in diesem Moment mit ihm in die Schüssel eintaucht (Bl.), noch von einem Eintauchen in die nämliche Schüssel, so daſs einer der Jesu zunächst liegenden bezeichnet wäre (Myr.), sondern das gemeinsame Eintauchen in die Schüssel ist nur concretere Bezeichnung des gemeinsamen Essens (V. 18), wie das τῶν δώδεκα das ὑμῶν in V. 18 in charakteristischer Weise näher bestimmt. Dies erhellt klar aus dem folgenden Begründungssatz; V. 21
denn ein ὅτι recit. (Vlkm.) kann ja das ὅτι unmöglich sein. In ihm tritt erst der Zweck jener Wiederholung klar hervor, sofern an dieselbe jetzt noch ein neuer wichtiger Gedanke angeschlossen werden soll. Nicht um diese oder jene Person näher zu bezeichnen, hat Jesus die Charakteristik des Verräthers aus V. 18 noch einmal mit concreteren Zügen wiederholt, sondern um hervorzuheben, wie eben dadurch, daſs ein ihm durch die engsten und heiligsten Bande Verbundener ihn verräth, sich die göttliche Nothwendigkeit vollzieht, wonach der Urheber seines Todes als der allerschuldvollste auch der furchtbarsten Strafe verfällt (vgl. Klst.). Denn wohl geht der Menschensohn dahin, wie über ihn geschrieben steht; jener einzigartige Mensch, von dem die Schrift weissagt (vgl. zu 2, 10), hat nach 8, 31 sein ihm im göttlichen Rathe bestimmtes Schicksal, wozu auch die Art gehört, wie er von der Erde hinweggeht, getödtet durch die Hände seiner Feinde, in die er darum überliefert werden muſs (10, 33). Aber das hebt die Schuld dessen nicht auf, durch welchen der Menschensohn überliefert wird. Vielmehr ruft Jesus das Wehe über jenen Menschen aus, der dem einzigartigen Menschensohn in seiner Art ebenso einzigartig gegenübersteht, und verkündigt ihm ein göttliches Zorngericht, welches so furchtbar ist, daſs ihm besser wäre, wenn er ungeboren geblieben wäre. So verbindet sich das οὐκ ἐγεννήθη zu einem Begriff und es ist daher durchaus nicht nöthig, mit Vlkm. wegen der objectiven Negation das εἰ als Objectspartikel zu nehmen. Schrecklicher also als bloſse Vernichtung ist das Schicksal dessen, der die Strafe solches Frevels tragen muſs. Und nicht nur, daſs Jesus dieses Wehe nicht aussprechen würde, wenn nicht einer seiner Nächsten den Verrath vollbrächte (Klst.), ist gesagt, sondern daſs es so kommen wird, wie V. 20 sagt (wo παραδώσει με aus V. 18 zu ergänzen), weil jenem Menschen die furchtbarste Strafe bestimmt ist und er also auch durch Vollziehung seines Frevels unter besonders erschwerenden Umständen das Maſs seiner Schuld vollmachen muſs. So liegt in der Gedankenverbindung deutlich, daſs auch diese Art seines Verraths eine göttlich geordnete war, ein Verhängniſs, zu dessen Erfüllung eben das dienen muſste, was die Jünger, als sie es zuerst hörten, so entsetzte.

Matthäus hat die ganze Scene von vornherein als Entlarvung der Person des Verräthers aufgefaſst und diese in ihrer allmähligen Entwicklung vorzuführen gesucht. Daher nimmt er aus Marc. V. 18 zuerst nur die allgemeine Andeutung auf, daſs in ihrem Kreise ein Verräther sei, und behält sich die Hinweisung auf das Mitessen (und diese ausschlieſslich) für das zweite Wort Jesu vor, das bei ihm aber bereits indirect

den Verräther bezeichnet; denn der Art. und das Part. aor. machen es trotz Myr. und Klst. unzweifelhaft, daſs dasselbe eine bestimmte Person meint, die eben erst mit Jesu zugleich die Hand in die Schüssel getaucht hat. Und da nach Marc. V. 19 alle Jünger, also auch Judas, das μήτι ἐγώ sprechen, so läſst er diesen schlieſslich das Wort noch einmal wiederholen und nun Jesum ihn direct mit seinem σὺ εἶπας (vgl. 26, 64) entlarven. Im Uebrigen schlieſst er sich sehr eng an Marcus an (bem. das diesem charakteristische ἤρξαντο, καλόν, auch καθώς, das Marcus sieben Mal, Matthäus nur in Parallelen hat), nur den Ausdruck in V. 20 durch Weglassung des überflüssigen ἔρχεται vereinfachend (bem. noch das δέ statt καί und das hinzugefügte μαθητῶν), den in V. 22 (λυπούμενοι mit dem verstärkenden σφόδρα — εἷς ἕκαστος — εἰμί, κύριε) erleichternd und wie in V. 23 (ἀποκριθείς — τὴν χεῖρα — οὗτός με παραδώσει) durch Zusätze erläuternd, endlich in V. 24 das schwierige ὅτι weglassend und das ἦν nach καλόν ergänzend. — Bei Lucas zeigt schon die Hinweisung auf die bestimmte Stunde des Mahls und das feierliche ἀπόστολοι den nacharbeitenden Schriftsteller. Im Uebrigen bringt er, und zwar erst nach der Abendmahlseinsetzung, nur eine sehr freigestaltete Hinweisung auf den Verräther (das ἡ χείρ involvirt, da Lucas solche plastische Umschreibungen liebt, keine Kenntnis der Fassung in Matth. V. 23), gleich mit der Begründung aus Marc. 21 verbunden, die freilich durch Weglassung des Schlusssatzes an Klarheit verliert (bem. die Vermeidung des ὑπάγετε wie V. 10, die Umschreibung des καθὼς γέγραπται und das ihm so geläufige πλήν statt δέ, vgl. V. 21), so daſs erst zum Schlusse eine sehr freie Umschreibung von Marc. V. 19 folgt. Nach der Combinationshypothese müſste Marcus aus ihm lediglich das ὅτι V. 21 aufgenommen haben und sonst ganz dem Matthäus folgen, während er doch gerade das Eigenthümlichste des letzteren, die directe Entlarvung verschmäht.

V. 22 Indem der Evangelist mit καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν auf V. 18 zurückblickt, will er sagen, daſs er noch eine Scene aus dem letzten Mahle zu berichten habe; denn von einer Unterbrechung desselben durch die Judasscene (Myr.) kann ja doch in keiner Weise die Rede sein, also auch nicht von einer Wiederaufnahme. Daſs dies aber ausdrücklich bemerkt wird, kann nur die Absicht haben, jeden zeitlichen Zusammenhang zwischen diesen beiden Scenen abzuschneiden. Auch die sachliche Aehnlichkeit, daſs dort der Tod als Folge der schuldvollsten That, hier als Erfüllung einer gottgesetzten Heilsbedingung dargestellt wird (Klst.), ist in keiner Weise angedeutet. Für den Fortschritt der Erzählung kommt nur in Betracht, daſs Jesus dies Mahl unzweideutig als sein Abschiedsmahl bezeichnet hat (V. 25); aber so wenig Marcus auch sonst von Details aus diesem Mahle erzählt hat, die Worte, mit denen Jesus die volle Bedeutung seines Todes aussprach, und seine symbolische Handlung, auf welcher die heiligste Gemeindefeier ruht, durfte in der Geschichte desselben nicht fehlen.

Nachdem Jesus nämlich ein Brod (von den auf dem Tische liegenden ἄζυμα) genommen, brach er es unter Lobpreisung (vgl. 6, 41. 8, 7 und zu dem doppelten Particip 1, 41. 5, 30. 8, 23) für diese Gottesgabe und gab ihnen (die Stücke, in die er es gebrochen, vgl. zu dem Fehlen des Objects 1, 41). Ebenso bedeutungsvoll, wie die Handlung selbst, sind aber dem Evangelisten die deutenden Worte, mit denen Jesus sie begleitet (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41): Nehmet, das ist mein Leib[1]). Das gebrochene

[1]) Sowohl das Brodbrechen und die Lobpreisung, als die feierliche Deutung der Bestandtheile des Mahles kommen auch im Passahritual vor; allein die Anlehnung an dasselbe ist

Brod, das er ihnen giebt, deutet er von seinem Leibe, der ebenso im Tode zerstört werden soll, wie er durch sein Brechen des Brodkuchens denselben zerstört. Wie er dies aber thut, um ihnen davon geben zu können, so wird sein leibliches Leben im Tode zerstört, damit es für sie dahingegeben werde (zum Lösegeld, vgl. 10, 45). Und wie sie das Brod, das er ihnen giebt, nehmen sollen, um es zu essen, so soll jeder den in den Tod gegebenen Leib sich aneignen als für ihn dahingegeben. Dafs das ἐστίν nur ein Sein innerhalb der symbol. Handlung, welche sich durch das Brechen, Geben und Nehmen vollzieht, bezeichnet, um ihr die richtige Deutung zu sichern auf das, was mit seinem Leibe vorgehen soll; dafs ferner nicht von dem lebendigen oder gar dem verklärten Leibe Jesu (Olsh.), sondern von dem in den Tod gegebenen die Rede ist, das kann, wenn man nicht auf jede geschichtliche Auffassung des Hergangs verzichten will, exegetisch nicht zweifelhaft sein. Wie fremd auch den Jüngern immer noch der Gedanke an seinen bevorstehenden Tod war und blieb, das konnten sie nie vergessen, wie er beim Abschiedsmahle diesen Tod als für sie zu persönlicher Aneignung bestimmt bezeichnet hatte, und, ohne dafs er es ausdrücklich gefordert, hat die Gemeinde mit tiefstem Verständnifs seiner Intention bei der feierlichen Wiederholung dieses Brodbrechens das Testament Jesu zu vollstrecken gesucht, und was sie darin gefunden, hat der Apostel Paulus ausgesprochen (1. Cor. 10, 16).

Dasselbe gilt aber von dem zweiten Theile der feierlichen Handlung. Hier be- V. 23
zeichnen die beiden dem Hauptverbum vorhergehenden Partt. zwei dem Hauptact vorhergehende Handlungen, doch so, dafs das erste wieder dem zweiten subordinirt gedacht werden mufs. Denn erst nachdem er einen (der auf dem Tische stehenden) Becher genommen, sprach er das Dankgebet (8, 6) für die Gottesgabe, mit welcher der Becher gefüllt war, um dann (denselben) ihnen zu reichen[1]). Wenn hier ausdrücklich hervorgehoben wird, dafs Alle aus ihm tranken, so kann damit wohl nur angedeutet sein, dafs der Becher herumging, während Jesus das Brod wohl nicht auf einem Teller vorgesetzt (Myr.), sondern jedem Einzelnen von ihm gegeben hatte. Dann wird

---

schon darum eine ganz freie, da, so weit wir dasselbe kennen (vgl. Tract. Pesach, Cap. 10), diese Ausdeutung dem Brodbrechen und dieses (wobei übrigens noch ein ungebrochenes Brod figurirte) dem Benedictus vorherging. Dazu kommt, dafs der Hausvater von dem gebrochenen Brode selbst zuerst afs, was hier durch die unmittelbare Folge von ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν und das feierliche λάβετε, sowie durch die ganze Deutung des Brodes entschieden ausgeschlossen wird, und ferner, dafs dort das Brod mit bittern Kräutern zusammen und in die Charoset getaucht gegessen ward. Die Anlehnung an das Passahritual kann also nur den allgemeinen Zweck gehabt haben, seinem Thun von vornherein den Charakter einer feierlich-bedeutungsvollen Handlung aufzuprägen, zu deren Verständnifs die Deutungsworte sie anleiten sollten.

[1]) Auch im Passahritual kommt ein Becher vor, nämlich der dritte, der (obwohl auch über den ersten und zweiten ein Dankgebet gesprochen ward) doch im besonderen Sinne כסא הברכה hiefs. Es läfst sich aber bei der nachgewiesenen Unmöglichkeit, die vorigen Handlungen in die traditionelle Mahlordnung einzureihen, weder mit Sicherheit behaupten, dafs Jesus den dritten Becher (de W.) zur Fortsetzung seiner symbolischen Handlung geweiht habe, noch dafs er dazu den vierten (Myr. Vlkm.), mit dem das Mahl zu schliefsen pflegte, benutzt habe. Unser Bericht sagt lediglich, dafs diese Handlung während jenes letzten Mahles vorgekommen sei (V. 22), und wenn gleich darnach der Aufbruch berichtet wird (V. 26), so kann gerade bei der Art, wie die erzählten als zwei einzelne Ereignisse aus demselben markirt werden (V. 17. 22), daraus unmöglich geschlossen werden, dafs weiter nichts mehr während der Mahlzeit vorgefallen, jener Becher also der letzte des Mahles gewesen sei.

er auch natürlich nicht nach (de W.), sondern während des Herumgehens des Bechers die Worte der Deutung gesprochen haben: Dieses, d. h. der rothe Wein (mit Wasser gemischt), der den Becher füllte und von ihnen getrunken ward, ist mein Bundesblut. Das Bundesblut ist das Blut des Bundesopfers, mit dessen Versprengung einst am Sinai der alte Bund geschlossen ward (Exod. 24, 8). Wenn Jesus nun von seinem Bundesblut redet, so liegt darin der Gedanke, daſs er einen neuen Bund, und zwar nicht unter Versprengung von Thierblut, sondern mit seinem eigenen Blute stiftet, und da die Schrift des Alten Testamentes nur von Einem Bunde weiſs, der nach dem sinaitischen kommen soll (Jerem. 31, 33. 34), so konnten die Jünger nur an diesen Bund der Gnade und der Vergebung denken. Und wie der Wein in den Becher ausgeschüttet war, damit jeder davon trinke, so sollte sein Blut (in seinem gewaltsamen Tode) vergossen werden zum Besten Vieler. Denn wenn das (auf das Volk gesprengte) Blut des Bundesopfers (das offenbar als Sühnopfer gedacht ist) das Volk reinigen muſste von aller Schuldbefleckung, damit es in den Bund mit dem heiligen Gott treten könne, so sollten Viele durch dies vergossene Blut gereinigt und so zur neuen Bundesgemeinschaft befähigt werden. Jeder aber, der von dem Weine trank, sollte wissen, daſs auch er der Reinigung durch dieses Blut theilhaftig geworden sei. So ist es nicht ein Ersatz der verlorenen und ein Unterpfand der zukünftigen Tischgemeinschaft, was ihnen Jesus zu Trost und Stärkung für die Zeit seiner leiblichen Abwesenheit bietet (Klst.), da weder von einer Wiederholung der Handlung, noch von einer leiblichen Vermittlung dieser Kräftigung geredet wird, sondern Jesus knüpft die höchste Aussage über die Bedeutung seines Todes und über die Pflicht der persönlichen Aneignung desselben an die Deutung des zum Trinken dargereichten Weines und bringt dieselbe in einen Zusammenhang mit dem letzten Ziele aller Verheiſsung, welcher die Gemeinde veranlassen muſste, so oft sie der neuen Bundesgemeinschaft froh sich versammelte, das Trinken des geweihten Kelches zu wiederholen, in welchem sich ihr zunächst der Empfang des messianischen Heilgutes der Sündenvergebung unterpfändlich versinnbildete.

V. 25 Daran schlieſst sich noch ein feierliches Wort (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) über die unmittelbare Nähe seines Todes und ein Ausblick in die Zukunft, der die Vollendung des durch sein Leben und seinen Tod begründeten Werkes versiegelt. Das (durch οὐ μή verstärkte) οὐκέτι bezieht sich natürlich auf die gegenwärtige Mahlzeit und beweist also weder, daſs Jesus den eben gereichten Becher (dessen Inhalt er ja sein Blut genannt und von dem er also, ohne die ganze Symbolik der Handlung zu zerstören, nicht trinken konnte) getrunken, noch daſs dies der letzte Becher des Passahmahls war (Myr.). Denn nicht das Mahl will er schlieſsen, sondern er will den Jüngern sagen, daſs es sein letztes sei und daſs sein Hingang (V. 21) unmittelbar bevorstehe. Nur im Anschluſs an den Becher Weins, bei dessen Deutung er eben noch von der bevorstehenden Vergieſsung seines Blutes geredet, gedenkt er speciell an das Gewächs des Weinstocks, d. h. an das freudespendende Getränk beim Mahle, von dem er gewiſslich nicht mehr trinken wird, wie er bei diesem Mahle noch davon getrunken, weil eben der Augenblick bevorsteht, wo jenes Bild sich erfüllt und sein Blut vergossen wird. Doch nur bis zu jenem Tage, wann er es neu trinken wird im Gottesreich. Gemeint ist das

vollendete Gottesreich (9, 1), das mit seiner Wiederkunft kommt und dessen Erwähnung zeigt, daſs er auch Angesichts des Todes der letzten Erfüllung seiner Freudenbotschaft (1, 15) unwandelbar gewiſs ist. An ein wirkliches Gewächs der verklärten Erde zu denken (Myr. Bl. Vlkm.), scheint mir exegetisch ganz unberechtigt. So gewiſs er des Weins nur gedenkt, weil in ihm sich die Freuden des irdischen Mahles, von denen er für immer Abschied nimmt, plastisch vergegenwärtigen, so gewiſs ist der neue Wein auch nur das Sinnbild für die Seligkeit des groſsen messianischen Freudenmahles, d. h. der Gemeinschaft Jesu mit der vollendeten Gemeinde.

Wie Matthäus das erläuternde *φάγετε* hinzusetzt, so hat er auch dem entsprechend an Stelle des einfachen *ἔπιον πάντες* die ausdrückliche Aufforderung zum Trinken, an die sich die Deutung des Bechers dann mit *γάρ* anschlieſst, gesetzt, nicht aber Marcus der Abwechslung wegen (de W.) geändert oder die Erfüllung der Aufforderung (die er ja garnicht bringt) supplirt (Br.). Bem. noch das *δέ* statt *καί*, die Verbindung der beiden Participien durch *καί*, die Vermeidung eines dreifachen *καί* durch das Participium *δούς*, die Ergänzung des Subjects und Näherbestimmung des *αὐτοῖς*. Ebenso ist das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* eine (und zwar trotz Scholten S. 76 ganz richtige) Erläuterung des *ὑπὲρ πολλῶν*, an dessen Stelle nun das allgemeinere *περὶ πολλῶν* (um Vieler willen) gesetzt und vor das Verbum gestellt werden muſste. Statt des *οὐκέτι* ist zur Vermeidung der dreifachen Negation das bestimmtere *ἀπ' ἄρτι* (vgl. 23, 39) gesetzt wie bei Lucas *ἀπὸ τοῦ νῦν*, wodurch dann erst (in Verbindung mit dem gegensätzlichen *δέ*) die Vorstellung nahegelegt wird, als ob Jesus den letzten Becher mitgetrunken habe, welche umgekehrt Luc. dadurch völlig auszuschlieſsen sucht, daſs er V. 18 vor die Einsetzungsworte stellt. Das *τούτου* bei Matth. scheint bestimmter auf die Feier eines neuen Passah oder Freudenfestes im Reich seines Vaters zu führen, was aber ebenfalls kein Miſsverständniſs (Scholten) ist, sondern nur die richtige symbolische Deutung (bem. auch das *μεθ' ὑμῶν*) näher legt. Bei Luc. hat Jesus von der Erfüllung des Passah im Gottesreich schon V. 16 geredet und kann sich daher hier auf eine Erwähnung des Kommens desselben beschränken, zumal das *ἕως ὅτου* ja doch auf einen Wiederbeginn der Mahlesfreuden im Gottesreich hinweist. Die Einsetzungsworte hat Lucas unter dem Einflusse der paulinischen Ueberlieferung (1. Cor. 11, 24. 25) nicht unwesentlich umgestaltet und durch sein schlieſsliches Einlenken in die Darstellung Marc. V. 20 eine harte Anakoluthie erzeugt. Dennoch hat de W. auch hier an eine Combination geglaubt, obwohl Marcus aus Lucas nur das *ὑπέρ*, und auch dieses mit dem *πολλῶν* des Matthäus verbunden, hätte!

c) Der Aufbruch.

Matth. 26, 30 — 35.	Marc. 14, 26 — 31.	Luc. 22, 39.
V. 30: *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	V. 26: *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	V. 39: *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί.*
V. 31: *τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.*	V. 27: *καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.*	

V. 32: μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. V. 33: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.	V. 28: ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. V. 29: ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ.	(22, 33: ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· κύριε, μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι.
V. 34: ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με.	V. 30: καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.	V. 34: ὁ δὲ εἶπεν· λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με.)
V. 35: λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· κἂν δέῃ με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. ὁμοίως καὶ πάντες οἱ μαθηταὶ εἶπον.	V. 31: ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει· ἐάν με δέῃ συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσωμαι. ὡσαύτως καὶ πάντες ἔλεγον.	

V. 29: Die Emendatoren schreiben *καί εἰ*, um gleich den gesetzten Fall selbst als den äufsersten auszuschliefsen, während der Nachsatz zeigt, dafs das *καί* zu *πάντες* gehört (s. d. Ausleg.). — **V. 30**: Zur Umstellung des Pronomen *ταύτῃ* vgl. 1, 13. — Das scheinbar abundante *σὺ σήμερον* ward mit Matthäus gestrichen (D), in ℵCΔ nur das erstere, wie ℵD (vgl. C) auch das *ἢ δίς* tilgen. — **V. 31**: Zu der Verwandlung des *ἐλάλει* in *ἔλεγεν* vgl. 11, 23. 12, 1; das *ἐκ περισσοῦ* ist aus 6, 51. Das *δέῃ με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι* war wohl in B nach Matthäus conformirt, obwohl das *σὺν σοὶ ἀποθ.* jetzt nur noch in L erhalten ist; denn das Fut. ind. nach *οὐ μή* ist dem Marc. ganz fremd. Dagegen ist das *δέ* (Ti.), das jetzt nur in B fehlt, wohl wie bei Matthäus Zusatz der Emendatoren (vgl. zu 4, 36).

V. 26 Nachdem Jesus mit seinen Jüngern den Lobgesang gesungen, mit welchem das Passahmahl zu schliefsen pflegte — der Evangelist denkt wohl an den zweiten Theil des sogenannten Hallel (Psalm 115—118) —, gingen sie zur Stadt hinaus an den Oelberg. Es ist der letzte Gang, den sie gemeinsam machen, und während wir uns Je-
V. 27 sum in dem Gedanken daran mit ihnen gehend denken, sagt er ihnen voraus, dafs sie sämmtlich werden Anstofs nehmen (4, 17. 6, 3), d. h. durch das, was jetzt bevorsteht, veranlafst werden, in ihrem Glauben an ihn irre zu werden (bem. den Gegensatz des hier ausdrücklich genannten *ὁ Ἰησοῦς* und *πάντες*). Es mufs wohl nur überliefert gewesen sein, dafs Jesus die Erfüllung der Weissagung Sacharj. 13, 7 in Aussicht gestellt habe; denn die Aussage, welche durch die Verweisung auf dieselbe begründet wird (*ὅτι γέγραπται*), wird nur mit dem *ὅτι* recit. (vgl. zu 1, 15) eingeführt und in einen ganz allgemeinen term. techn. eingekleidet. Specielleres sagt erst die Weissagung selbst. Jehova wird den Hirten schlagen und dieser Schlag, der den Messias treffen wird, wird seine Anhänger (die Schafe) so einschüchtern, dafs sie nicht nur die Gemeinschaft mit ihm, sondern auch die untereinander aufgeben und sich zerstreuen[1]).

[1]) Da bei den *πρόβατα* an Personen gedacht ist, steht auch beim Neutr. plur. der Plural (3, 11. 7, 28. 13, 12), was die Schreiber der jüngeren Majuskeln verkannten. Das Citat entspricht dem Grundtext, nur dafs, was dort Jehova befiehlt, hier als bevorstehend geweissagt wird, ebenso dem Wortlaut der LXX (nach Cod. A), nur dafs diese *τῆς ποίμνης* hinzufügen und nach der Wortstellung des Urtextes *τὰ πρόβατα* nachstellen, während hier, wo auf dem Verhalten derselben der Nachdruck liegt, es voransteht. Ganz anders freilich und abweichend vom Urtexte lesen die Codd. ℵB der LXX: *πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα*. Allein theils wissen wir nicht, ob Marc. so las, theils würde auch dann das *παίσσειν* den LXX entlehnt sein und die Abweichung nicht auf schriftstellerische Benutzung des Urtextes (Vlkm.), sondern auf die Ueberlieferung des Wortes Jesu zurückgehen, welches, aramäisch gesprochen, natürlich vom Grundtexte ausging, dessen Wortlaut auch allein seiner Tendenz entsprach.

Aber nach seinem Auferwecktsein (vgl. 8, 31. 9, 31. 10, 34) wird Jesus ihnen voran- V. 28
gehen (10, 32) nach Galiläa und so ihnen Anlafs geben, sich dort um ihn zu sammeln
und die alte Gemeinschaft wiederherzustellen.

Petrus aber, der seiner unwandelbaren Liebe zum Meister sicher zu sein glaubte, V. 29
sprach zu ihm: Wenn auch Alle Anstofs nehmen werden, so doch jedenfalls (bem. das
ἀλλά an der Spitze des Nachsatzes: at certe) nicht ich. Der Gegensatz liegt also nicht
darin, dafs er es nicht thun wird, selbst wenn es jene thun sollten; sondern dafs er
es nicht thun wird, selbst wenn es alle thäten. Dafs Petrus an V. 27 anknüpft, be-
weist natürlich nicht, dafs V. 28 garnicht gesprochen (Bl.). Den Jüngern, die sich in
den Gedanken seines Todes noch nicht finden konnten, blieb natürlich Alles, was er
von einem Wiedersehen nach demselben sagte, für jetzt unverständlich, und das Mifs-
trauen, das Jesus in ihre Treue zu setzen schien, war es allein, was sie beschäftigte
und zur Abwehr herausforderte. Mit ausdrücklicher Nennung des Subjects hebt nun V. 30
Marcus hervor, wie Jesus, der den Jünger besser kennt als er sich selbst, auf Anlafs
dieser selbstvertrauenden Aeufserung (bem. das ἔφη und dazu 1, 41) ihm seinen so
nahe bevorstehenden tiefen Fall vorhersagt. Mit wehmüthiger Feierlichkeit (ἀμὴν λέγω
σοι) hebt er an, dem kecken οὐκ ἐγώ das betonte σύ entgegenstellend und in dreifacher
Steigerung die unmittelbare Nähe der entscheidenden Probe hervorhebend. Du gerade,
heute noch, in dieser Nacht (dat. temp. wie 1, 21), ehe noch zweimal ein Hahn kräht,
d. h. vor Vollendung der dritten Nachtwache, also vor der Morgenfrühe (13, 35), wirst du
dreimal, d. h. nicht einmal, sondern immer und immer wieder[1]) mich verleugnen. Bem.
das betonte με, weil Petrus seiner Liebe zu Jesu so sicher zu sein glaubte, dafs bei ihm
nicht einmal von einem σκανδαλίζεσθαι die Rede sein könne, während es doch sogar
zum Verleugnen Jesu kommen sollte. Das Wort Jesu ist übrigens vor dem ersten
Hahnenschrei d. h. vor Mitternacht gesprochen gedacht. Petrus aber (δέ), statt gede- V. 31
müthigt zu sein durch diese Voraussage und beschämt zu schweigen, machte nun erst
recht übermäfsig viel Gerede. Obwohl der Erzähler seine Betheuerungen noch einmal in
Worte kleidet, um das Aeufserste, bis wohin er sich verstieg, zu markiren, so ist doch
auch hier nicht λαλεῖν für λέγειν gebraucht, sondern absichtlich sein Verhalten geschil-
dert (bem. das Imp.), wie es dem leidenschaftlichen Wesen des raschen Mannes entsprach.
Direct hat er dem Worte Jesu eine nachdrückliche Verneinung entgegengesetzt und die-
selbe selbst für den äufsersten Fall festhalten wollen: Sollte es nothwendig sein, dafs ich
mit dir stürbe, gewifs nicht werde ich dich verleugnen. Der Evangelist aber schildert,
wie, durch diese Worte provocirt, Einer nach dem Andern von den Uebrigen, deren
keiner ihm an Liebe zu ihrem Meister nachstehen wollte, sich beeilte, die gleiche Ver-
sicherung abzugeben (bem. das Imperfectum, das auf den einzelnen Ausspruch bezüg-
liche λέγειν und das ὡσαύτως wie 12, 21), um auch seinerseits das Mifstrauen Jesu
zurückzuweisen.

[1]) Das τρίς ist hier so gewifs eine runde Zahl wie die τρεῖς ἡμέραι in der Auferste-
hungsweissagung (8, 31) und 14, 58, nur dafs es hier Bezeichnung der Vielheit im Gegensatz
zur Einheit, dort Bezeichnung einer geringeren Zahl im Gegensatz zur grofsen ist.

Matthäus zeigt nur leichte stilistische Modificationen. Bem. das ihm so geläufige *τότε*, die Entfernung des *ὅτι* recit., das nachdrückliche *ὑμεῖς*, das erläuternde *ἐν ἐμοὶ* (vgl. V. 33: *ἐν σοί*) *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* (aus Marcus V. 30, doch mit zugefügtem *ἐν* wie V. 34), das *γέγραπται γάρ* (wie 2, 5. 4, 6. 10), das *τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης* am Schlusse (nach LXX Cod. A), das vollere *ἀποκριθεὶς εἶπεν* statt *ἔφη* (Marc. V. 29, das noch Matth. V. 34 nachklingt) und das verstärkende *οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι* (worüber das seltnere *καὶ — ἀλλ'* weggefallen), die Entfernung der schwierigen Imperfecti und die Ergänzung des Subjects (*ὁ Πέτρος*, vgl. nachher *οἱ μαθηταί*), die Verstärkung des Ausdruck durch *κἂν — σὺν σοί* und die Umstellung des *με* V. 34. 35, endlich das genauere *ὁμοίως* (ähnlich). Unmöglich kann daher seine Fassung des Weissagungsworts an Petrus ursprünglich sein (Myr. Hltzm. S. 46), zumal die Entstehung der „bestimmteren Fassung" bei Marcus sich garnicht erklären liefse; denn der zweite Hahnenschrei findet sich eben auch nur bei Marcus und die Correspondenz mit der dreimaligen Verleugnung fände nur statt, wenn es *τρίς* hiefse. Dagegen schliff sich in der Ueberlieferung das Wort leicht dahin ab, dafs die Verleugnung noch vor dem Hahnenschrei, d. h. vor Tagesanbruch erfolgen werde (bem. auch die Weglassung des *σύ* und des nun freilich doppelt entbehrlichen *σήμερον*), in welcher Form es auch Lucas in die Geschichte des letzten Mahles verflicht, obwol er sonst Kenntnifs des Marcus zeigt (bem. das *σήμερον* und das *τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* V. 39, während er sonst den Oelberg anders bezeichnet. Vgl. 19, 29. 21, 37).

3. 14, 32—52. Der Verrath und die Flucht der Jünger.

Die Erzählung geht nun dazu über, wie Judas endlich zur Ausführung seines Vorhabens schreitet, wobei sich ebenso die Weissagung Jesu über den Verrath (V. 18. 20), wie über die Flucht der Jünger (V. 27) erfüllt. Theilt sich hiernach schon in der Geschichte der Gefangennehmung das Interesse zwischen dem Schicksal Jesu und dem Verhalten der Jünger (vgl. Einl. S. 2. 26), so findet auch in der Geschichte von dem Gebetskampf in Gethsemane, welche dieselbe einleitet, das Verhalten seiner drei Vertrauten, welche er zu Gefährten in dieser schwersten Stunde seines Lebens erkoren hatte, eine hervorragende Berücksichtigung.

a) Das Gebet in Gethsemane.

Matth. 26, 36—46.	Marc. 14, 32—42.	Luc. 22, 40—46.
V. 36: *τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανεί, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς· καθίσατε αὐτοῦ ἕως οὗ ἀπελθὼν ἐκεῖ προσεύξωμαι.* V. 37: *καὶ παραλαβὼν τὸν Πέτρον καὶ τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν.*	V. 32: *καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανεί, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξωμαι.* V. 33: *καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ [τὸν] Ἰάκωβον καὶ [τὸν] Ἰωάννην μετ' αὐτοῦ, καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν,*	V. 40: *γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου εἶπεν αὐτοῖς· προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν.* (Cf. Marc. V. 38.)
V. 38: *τότε λέγει αὐτοῖς· περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ.*	V. 34: *καὶ λέγει αὐτοῖς· περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε.*	V. 41: *καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολήν, καὶ θεὶς*

V. 39: καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος καὶ λέγων· πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ.

V. 40: καὶ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ· οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ;

V. 41: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν. τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

V. 42: πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο λέγων· πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω, γενηθήτω τὸ θέλημά σου.

V. 43: καὶ ἐλθὼν πάλιν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας· ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι.

V. 44: καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου, τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν.

V. 45: τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς· καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε; ἰδοὺ [γὰρ] ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν.

V. 46: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με.

V. 35: καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ προσηύχετο ἵνα εἰ δυνάτον ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα,

V. 36: καὶ ἔλεγεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ.

V. 37: καὶ ἔρχεται καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ· Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι;

V. 38: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν. τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

V. 39: καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών.

V. 40: καὶ πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας· ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι, καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ.

V. 41: καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς· καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν.

V. 42: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν.

τὰ γόνατα προσηύχετο

V. 42: λέγων· πάτερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω.

[V. 43. 44.]

V. 45: καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς, ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητὰς εὗρεν κοιμωμένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς λύπης,

V. 46: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί καθεύδετε; ἀναστάντες προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν.

V. 32: Das ὧδε nach καθίσατε ist wohl nur per hom. in B ausgefallen. — **V. 33**: Wie ℵ alle drei Artikel streicht, so könnten BA den Artikel vor den beiden letzten Namen zugesetzt haben; allein die inconforme Lesart (Ti.) ruht nur auf CDΔ und ist der Correctur nach 5, 37 verdächtig, wo B nicht conformirt hat. Auch A neigt eher zur Weglassung der Artikel (vgl. zu 1, 6). L hat nur den dritten Artikel gestrichen oder den zweiten restituirt (vgl. zu 8, 31). — Das μεθ' ἑαυτοῦ der Emend. ist wie 2, 19 nach der Analogie von 8, 14. 14, 7 gebildet. Das μετ' αὐτοῦ der ältesten Majuskeln ist um so gewisser ächt, je mehr sie sonst zur Einführung der Reflexion neigen. — **V. 35**: Statt des unverstandenen προελθών haben ACDLΔ Mjsc.: προσελθών, wie aufser ihnen noch ℵ bei Matthäus, oder wie LΔ 6, 33 (vgl. D: προσάγειν 6, 45. 10, 32. 11, 9, προσβάς 1, 19; L: προσέλαβεν 14, 8). — Das ἔπεσεν (ACΔ Mjsc.) kann ohne Rücksicht auf Matthäus dem Part. aor. conformirt sein (vgl. zu 2, 8), nur D it. codd. conformiren vollständig nach Matthäus: ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον. — **V. 36**: Das παρένεγκαι (ℵAC) ist Aenderung wie das προσένεγκαι 1, 44 (CL). — **V. 38**: Das ἔλθητε (Ti. nach ℵB) entstand durch Wegfall des ειc vor ελθητε. Diese Fehler sind in den ältesten Majuskeln zu häufig, um das εἰσέλθητε für Conformation nach den Parallelen zu halten, deren Uebereinstimmung vielmehr für seine Ursprünglichkeit zeugt. — **V. 40**: Die Umstellung des πάλιν (Ti. nach ACΔ Mjsc.: ὑποστρέψας εὗρεν αὐτοὺς πάλιν), an dem sich schon D (om. c. it. codd.) stiefs, hat hier wie bei Matthäus den Zweck, das wiederholte Einschlafen als den Hauptpunkt zu betonen und das dem Marcus ganz fremde ὑποστρέψας soll das monotone ἐλθών nach ἀπελθών entfernen (vgl. Myr.). — Das οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ist Herstellung der einfachen Wortordnung (vgl. V. 65). — Die Conformation nach Matthäus (CMjsc.: βεβαρημένοι) hat ℵ mit dem ursprünglichen καταβαρ. verschmolzen. **V. 41**: Der Artikel vor λοιπόν (Ti. nach ℵBΔ Mjsc.) ist sicher nicht aus Matthäus eingekommen (Myr.), wo ihn B garnicht hat; vielmehr hat ihn dort erst ℵ (Δ) aus Marcus eingebracht, hier CL nach Matthäus weggelassen (nach ihnen oder ihrer Quelle AD, die den Artikel bei Matthäus haben, während

er bei Matthäus auch in solche Codd. überging, die ihn hier nicht haben). Man darf daher den Artikel weder in beiden Parallelen lesen (Ti.), noch in beiden streichen (Bl.). — **V. 42**: Das ἤγγικεν ist der Conformation nach Matthäus verdächtig (vgl. Ti. nach ℵC: ἤγγισεν); doch lag hier die Aenderung nach ἦλθεν näher.

V. 32 Wieder versetzt uns der Erzähler mit seinem καὶ ἔρχονται (vgl. zu V. 17) an den Ort, wo die Scenen dieses Abschnitts spielen, wo der Verräther die gesuchte Gelegenheit (V. 11) finden sollte. Sie kommen am Oelberge, wohin Jesus mit den Jüngern ging (V. 26), an eine Oertlichkeit, deren Namen wahrscheinlich גַּת שְׁמָנֵא (Oelkelter) lautete. Daſs dies gerade eine Meierei war, ist mir sehr unwahrscheinlich, da dies Marcus durch ἀγρός ausdrücken würde; der Ausdruck führt zunächst auf eine bestimmte (vielleicht besonders abgelegene) Stelle des Oelbergs, die diesen Namen wohl nach einer früher dort belegenen Oelkelter führte. Aber Marcus fährt im Präsens fort, uns noch genauer über die Situation zu orientiren, in welcher es zum Verrathe kam. Jesus sagt zu seinen Jüngern: Setzt euch hierher, bis ich gebetet haben werde. Er trennt sich also von ihnen, um im Gebet allein zu sein, wie 6, 46. Nur seine drei
V. 33 Vertrauten (5, 37) nimmt er mit sich; sie, die seine Herrlichkeit gesehen (9, 2), dürfen auch die tiefsten Tiefen seines Seelenleidens schauen. Denn erst jetzt, wo er mit ihnen allein, gab er sich ganz dem Gedanken an das ihm bevorstehende Leiden hin, dem er inmitten des Jüngerkreises, mit diesem beschäftigt, noch nicht hatte Raum geben dürfen, und nun begann er zu erschrecken und unruhig zu werden. Das ἐκθαμβεῖσθαι, das 9, 15 von freudigem Schrecken gebraucht war, kann auf keine Weise den Begriff der Angst und des Zagens ausdrücken, den die Ausleger unterschieben; es kann nur das Erschrecken bezeichnen, das ihn beim Gedanken an die ihm bevorstehenden Leiden schüttelt, und erst das ἀδημονεῖν führt auf die unheimliche Unruhe der Bangigkeit (vgl. Myr.), die ihn in Folge dessen überfällt. Und während er so mit diesen Gefühlen
V. 34 ringt, deren erstes Eintreten das ἤρξατο markirte, spricht er zu ihnen: Schwer betrübt ist meine Seele bis zum Tode. Der stark colorirte Ausdruck malt, wie die Seele (das Lebenscentrum des Menschen, gleichsam sein eigenstes Ich) ganz und gar von Betrübniſs umfangen ist (vgl. 6, 26), so daſs alle Lebensfrische und aller Lebensmuth ausgeht, daſs man sich schon dem Tode verfallen fühlt. In solcher Stimmung muſs man allein sein, und doch nicht ganz allein. Er bittet die drei Freunde, hier zu bleiben und zu wachen. Die Nähe geliebter Menschen ist ein Trost in solcher Seelennoth, wenn sie auch nicht helfen können und nicht stören sollen; was er in diesen Augenblicken zu thun hat, das hat er mit seinem Gott allein zu thun.

Daſs Matthäus hier von Marcus abhängig, zeigt schon die diesem eigenthümliche Hervorhebung der drei Vertrauten (bem. das variirende τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου), sowie das ἤρξατο und περίλυπος. Das auch den Auslegern (vgl. de W. Bl.) anstöſsige ἐκθαμβεῖσθαι verwandelt er nach dem folgenden περίλυπος in λυπεῖσθαι, das nicht psychologisch angemessener (Myr.), sondern offenbar zu matt ist und für dessen bloſse Steigerung (Br. S. 105) der Ausdruck des Marcus viel zu eigenthümlich. Alle übrigen Aenderungen sind rein stilistisch. Bem. das ihm so geläufige τότε statt des monotonen καί (V. 36. 38 und nachher V. 45), das erklärende ἔρχεται μετ' αὐτῶν (scil. τῶν μαθητῶν V. 35) ὁ Ἰησοῦς (worüber das αὐτοῦ nach μαθηταῖς fortblieb), das ihm geläufige λεγόμενον

(2, 23. 27, 33), das Marcus nach 15, 7 keinen Grund zu ändern hatte, wie das ἕως οὗ (vgl. 14, 22). Dem αὐτοῦ (= ὧδε) ist ausdrücklich ein ἐκεῖ ἀπελθών gegenübergestellt, da bei Marc. die Trennung von den Jüngern nur vorausgesetzt wird. Um das monotone καί zu vermeiden, ist das παραλαμβάνει ins Particip umgesetzt und im Aorist mit dem ἤρξατο confirmirt, während bei Marcus sich mit dem Eintritt dieses Aorist der Beginn der Erzählung deutlich von den Zügen, welche blofs die Situation vergegenwärtigen, abhebt. Zu γρηγορεῖτε tritt wie V. 40 ein μετ' ἐμοῦ, um das Motiv der Aufforderung hervorzuheben, worüber dann das μετ' αὐτοῦ Marc. V. 33 wegfällt.

Nun erst beginnt Marc. die Schilderung dessen, was Jesus dort in der Einsamkeit, V. 35
nachdem er selbst von den drei Vertrauten noch ein wenig (eine kurze Strecke) sich entfernt und weiter voraufgegangen (6, 33), that. Wohl nicht blofs eine dauernde Scene (Klst.), sondern ein wiederholtes Thun schildern die Impp. (vgl. zu 6, 41). Wieder und wieder fiel er (warf er sich [auf die Erde] vgl. 9, 20) und betete, es möge (vgl. das ἵνα nach παρακαλεῖν 5, 10. 18 oder ἐρωτᾶν 7, 26), wenn es möglich sei (13, 22), von ihm die Stunde vorübergehen (6, 48). Gemeint ist die nahende Leidensstunde, welche, ohne ihn zu berühren, vorübergeht, wenn er von dem Leiden, das sie bringt, verschont bleibt (bem. die Prägnanz wie 1, 20). Es entspricht ganz der Weise des Marcus, wenn er nun V. 36
noch mit einem einzelnen Worte beschreibt, wie diese immer wiederholte Bitte gelautet (καὶ ἔλεγεν). Das Imp. zeigt, dafs es sich nicht um alles das handelt, was Jesus bei seinem ersten Weggange (V. 35) gesprochen, sondern um ein einzelnes Wort, das die Jünger gehört und nach welchem der Evangelist sich den Inhalt der immer wiederholten Bitten V. 35 zurechtgelegt (vgl. V. 39). Jesus redete Gott als Vater an (אַבָּא); allein das aramäische Wort ist im Munde der griechisch redenden Christen so ganz zum Nom. prop. geworden, dafs sie, um die kindliche Zuversicht, die in dieser Anrede liegt, deutlicher hervorzuheben, das appellative ὁ πατήρ (vocativisch wie 5, 8. 41. 9, 25) hinzufügen (vgl. Röm. 8, 15. Gal. 4, 6). Von einem Dolmetschungszusatz kann dabei natürlich nicht die Rede sein, es ist die christliche Gebetsanrede, die Jesu anticipando in den Mund gelegt wird. Die Appellation an die göttliche Allmacht (vgl. 10, 27) finden de W. Bl. unpassend, da von einer Verfügung über den Gang der sittlichen Dinge die Rede sei, welche von gewissen Bedingungen abhängen, die Gott weder aufheben könne noch wolle. Allein gemeint ist ja nicht die physische Allmacht, sondern die unbeschränkte Fähigkeit Gottes, auf jedem Wege (also auch trotz der Verschonung Jesu) seine Zwecke zu erreichen. Führe diesen Kelch, d. h. dies mir bestimmte Leidensloos (vgl. 10, 38. 39) vorüber, so dafs es mich nicht trifft, sondern fern von mir bleibt (bem. dieselbe Prägnanz wie in dem παρέρχεσθαι ἀπό V. 35). Sobald aber der Wunsch ausgesprochen, wird er auch wieder zum Schweigen gebracht durch die Ergebung in den göttlichen Willen. Doch nicht was ich will, sondern was du (willst). Die objective Negation zeigt, dafs die gangbare Ergänzung durch γενέσθω falsch ist; aber die Ergänzung eines quaeritur (Fr. Myr.: das kommt in Frage) hält sich doch zu peinlich an das Fragewort, dessen abgeschwächter Gebrauch hinlänglich constatirt ist (vgl. 8, 1. 2. 14, 60), und behält etwas Frostiges. Freilich wäre auch das einfache προσεύχομαι (Vlkm.) zu kahl, aber richtig ist, dafs die Sätze nur ausdrücken können, was allein der Inhalt seines Gebetes sein darf. Eben weil die Vergegenwärtigung davon genügt, um

jeden eignen Wunsch zum Schweigen zu bringen, kann der Ausdruck dafür fortfallen, dafs es so sein mufs.

Matthäus verkennt die eigenthümliche Anlage des Stücks, wenn er aus der Schilderung des Marcus sofort einen ersten Gebetsact macht (bem. den Aorist *ἔπεσεν — προσευχόμενος καὶ λέγων* statt der drei Imperfecta und das malerische *ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ*, vgl. 17, 6) und nun die Gebetsworte aus Marc. V. 35. 36 in eins zusammenzieht. Denn dafs Marcus aus bloſser Vorliebe für Erweiterungen und Umschreibungen (Br. S. 105) Matth. V. 39 verdoppelt oder V. 35 für seine heidenchristlichen Leser zur Erklärung voraufgeschickt haben sollte (Klst. S. 277. 346), obwohl er doch 10, 38. 39 das Bild keiner Erklärung bedürftig hielt und in der That sein absolutes *ἡ ὥρα* eher eine solche bedurfte, ist doch ganz unwahrscheinlich. Die doppelte Anrede vereinfacht er, sie aber durch *μου* erläuternd; für die Appellation an die göttliche Allmacht, die Klst. im Hinblick auf 9, 23. 10, 27 eingeschoben sein läfst und die ihm vielleicht schon so anstöſsig war wie den neueren Auslegern, setzt er das *εἰ δυνατόν ἐστιν* aus V. 35 und für das *παρένεγκε*, das Klst. substituirt sein läfst, um den Gedanken an ein Fatum zu entfernen (!), das *παρελθάτω* ebendaher. Bem. noch das *πλήν* zur Vermeidung des doppelten *ἀλλά* und das *ὡς* statt des incorrecten *τί*.

V. 37 Mit dem Präs., das einen einzelnen Moment aus der V. 35. 36 geschilderten Situation fixirt (vgl. zu 1, 30), kehrt Marc. zur Erzählung zurück. Jesus unterbricht sein Gebet, kommt zu den Jüngern und findet sie schlafend. Er war also längere Zeit abwesend gewesen; körperliche Ermüdung (V. 40) und die dumpfe Traurigkeit, welche sich über sie lagerte, als sie mit jeder Stunde deutlicher wahrnahmen, wie ein dunkles, ihnen immer noch unentwirrbares Verhängnifs unaufhaltsam heranschreite, hatten sie allmälig in Schlaf versenkt. Dafs sich Jesus an Petrus wendet, erklärt man (vgl. Myr. Klst.) vergeblich daraus, dafs dieser sich eben noch am vermessensten ausgesprochen (was nach dem *ὡσαύτως* V. 31 nicht einmal der Fall ist). Was hat der Heldenmuth, dessen er sich dort vermafs, mit der Schläfrigkeit zu thun, der er hier erlag? Er hatte sich ja nicht einmal vermessen wach zu bleiben, sondern war nur dazu aufgefordert worden. Will man nicht annehmen, dafs Jesus auch in diesem engsten Kreise von ihm verlangt und erwartet, dafs er, der doch sonst seiner Natur nach in Wort und That überall der erste war, auch in diesem Falle mit gutem Beispiele vorangehe, so liegt es nahe, dafs hier unwillkürlich der Gewährsmann des Erzählers durchblickt, der sich zunächst von Jesu Wort getroffen fühlte. Simon, schläfst du? fragt Jesus nicht ohne Wehmuth. Vermagst du nicht eine Stunde lang (Acc. der Zeitdauer wie 2, 19) zu wachen? Die Schlaftrunkenheit zeugt von dem Mangel an seelischer Kraft, welche die körperliche Müdigkeit ebenso wie das Bewältigtwerden von Stimmungen überwinden sollte. Und doch ist das Ueberwältigtwerden durch die Macht sinnlicher Eindrücke oder unklarer Ge-

V. 38 fühle gefährlicher noch auf dem Gebiet des geistigen Lebens. Daher ermahnt Jesus sie alle (die ja auf physischem Gebiete so eben die gleiche Erfahrung gemacht) zu wachen (13, 33. 35), d. h. die Geistesklarheit und Selbstbewufstheit sich zu erhalten, welche auf geistigem Gebiet dem Zustand des wachen Lebens entspricht, und zu beten, weil allein das Gebet die sittliche Kraft verleihen kann, welche dazu gehört, diese geistige Wachsamkeit zu erhalten. Das *ἵνα* umschreibt hier nicht den Gegenstand des Gebets (wie V. 35), sondern ist reine Absichtspartikel. Wachen und beten thut Noth,

damit man nicht in Versuchung hineingerathe. Denn wer die nahende (sittliche) Gefahr nicht merkt, weil ihm die Geistesklarheit fehlt, oder wer nicht durch Gebet die Kraft gestählt hat, die zu ihrer Ueberwindung eben so gehört, wie zur Erhaltung der Wachsamkeit, dem wird sie Anlafs zum Sündigen, er geräth in Versuchung. Der Geist ist zwar bereit, seine Pflicht zu erfüllen; aber das Fleisch, d. h. die leiblich sinnliche Natur des Menschen ist schwach, sie erliegt leicht dem Andrang der auf sie einstürmenden Eindrücke. Wie ihre sinnliche Natur der Schlaftrunkenheit erlag und sie hinderte die Bitte Jesu (V. 34) zu erfüllen, obwohl sie dazu sicher von Herzen bereit waren, so macht auch sonst bei dem engen Zusammenhange geistigen und sinnlichen Lebens die Schwäche des Fleisches den Willen ohnmächtig, zu vollbringen, wozu der Geist bereit, wenn dieser nicht zugleich wach und vollkräftig genug ist, die Einflüsse des Fleisches zu paralysiren.

Nun erst wird klar, weshalb Marcus V. 35 schilderte, wie Jesus wiederholt im V. 39
Staube gelegen und gebetet habe. Denn er erzählt nun, wie derselbe, nachdem er sich im Gebet unterbrochen, weil es ihn trieb, sich der wachsamen Nähe der Freunde zu versichern (V. 37), wiederum fortgegangen sei und gebetet habe. Da er schon V. 36 in Worte gefafst, was die Ohrenzeugen von seinem Gebete irgend vernommen haben wollten, so kann er jetzt nur darauf zurückweisen, dafs er im Gebete dasselbe Wort sprach. Aber auch das Andere wiederholte sich, dafs er noch einmal im Gebete sich V. 40
unterbrach und zu den Jüngern kam (*πάλιν ἐλθών* mit Bezug auf das *ἔρχεται* V. 37) und sie schlafend fand. Und hier hält es Marcus für nöthig zu bemerken, wie ihnen die Augen (bem. die nachdrückliche Stellung des *αὐτῶν* wie 7, 19. 14, 3) waren, als würden sie immer wieder (vom Schlafe) niedergelastet (zugedrückt), und sie so nicht wufsten, was sie ihm antworten sollten. Es ist dies aber etwas anders gemeint, als 9, 6, was Klst. zu übersehen scheint. Sie wufsten Jesu, der sie natürlich wieder mit leisem Vorwurf fragte, wie sie schlafen könnten (V. 37), nichts zur Entschuldigung zu antworten. Die Schwäche des Fleisches hatte sie eben überwältigt, wie er es ihnen warnend vorhergesagt. Hält schon im Vorigen das tadelnde und warnende Wort an die Jünger dem die Wage, was Marcus von dem Gebete Jesu erzählt, so erhellt aus der Art, wie er hier erklärend bei dem abermaligen Unterliegen der Jünger verweilt, noch deutlicher, dafs die Erfahrung von ihrer eigenen Schwäche, die sie hier so beschämend machen mufsten, dem Gewährsmann des Evangelisten ebenso bedeutsam war, wie das Gebet Jesu, mit dem sie ihn siegreich die Anwandlung von Bangigkeit und Zagen überwinden sahen.

Dafs erst Marcus die an Petrus gerichtete Rede auch speciell auf ihn bezogen hat (*Σίμων, καθεύδεις — ἴσχυσας*), wie de W. Bl. annehmen, ist um so unwahrscheinlicher, als er doch V. 38 an der Verallgemeinerung der Ermahnung keinen Anstofs genommen hat. Also wird es Matthäus sein, der diese schon früher beginnen läfst, weil ja alle drei geschlafen, und in der That begreift sich nicht wohl, wie die ausschliefslich auf Alle bezogene Rede an Petrus adressirt sein konnte, vielmehr sieht das *οὕτως* ganz wie ein Ersatz von etwas Ausgefallenem aus (bem. noch das erläuternde *πρὸς τοὺς μαθητάς* und *μετ' ἐμοῦ*). Im Folgenden wird nun erst recht klar, wie Matthäus die Darstellung des Marcus weiter ausführt, indem er drei gesonderte Gebetsacte

unterscheidet (bem. V. 42: ἐκ δευτέρου, V. 44: ἐκ τρίτου) und beim zweiten den V. 39 noch als möglich gesetzten Fall direct verneinen und Jesum mit den (natürlich in anderem Sinne gefafsten) Worten der dritten Bitte des Vaterunser (vgl. 6, 10) in gesteigerter Weise seine Ergebung aussprechen läfst (bem. noch das πάτερ μου aus V. 39). Da von beidem Marc. V. 36 noch keine Spur ist, so ist es unrichtig zu sagen, dafs er die beiden Bitten (Matth. V. 39. 42) zusammenfafst (Klst. S. 346), oder dafs er die Stufenfolge des Gebets vernachlässigt habe (de W. Br. Ew. S. 351). Von drei Gebetsacten weifs Marc. so wenig, dafs er die dritte Entfernung von den Jüngern nur voraussetzt, geschweige denn des Betens Jesu dabei ausdrücklich gedenkt. Matthäus dagegen läfst nach dem zweiten Besuche bei den Jüngern (bem., wie er das πάλιν zu dem wichtigeren εὗρεν zieht, und das scheinbar correctere βεβαρημένοι) Jesum sie ausdrücklich verlassen, noch einmal hingehen (vgl. Marc. V. 39) und zum dritten Male beten. Wenn er aber nun doch nur die Worte aus Marc. V. 39 (bem. das auf V. 42 zurückweisende πάλιν am Schlusse) bringt, die doch offenbar von dem herrühren, der überhaupt keine einzelnen Gebetsacte unterscheidet, so wird hier seine Abhängigkeit von Marcus vollends klar; denn dafs dieser sie anticipirt hat, kann das bei ihm sonst nicht vorkommende ὁ αὐτός (Klst.) schon darum nicht beweisen, weil es auch bei Matth. mit einem Substantivum verbunden sonst nicht vorkommt. Die Aehnlichkeit des Schlusses von V. 40 mit Marc. 9, 6 beweist aber nur, dafs Marcus ihn geschrieben, nicht dafs er ihn in den Text des Matthäus eingeschoben, der diese Worte um so leichter fortliefs, als bei ihm bereits die Darstellung des Gebetskampfes ganz zur Hauptsache geworden war (bem. noch das dem Marcus eigne ἦσαν c. Part., das voranstehende αὐτῶν und das wiederholte πάλιν). — Obwohl Lucas sich sehr frei bewegt, so erinnert doch manches an die Darstellung des Marcus (V. 41: προσηύχετο Imp., V. 42: παρενέγκαι, V. 46: καθεύδετε statt des eben gebrauchten κοιμᾶσθαι V. 45, ἵνα μή statt des V. 40 gebrauchten Infin., das er also vom Object der Bitte nimmt), wovon aber wohl Niemand behaupten wird, dafs es Marcus allein aus der so ganz abweichenden Darstellung des Lucas entlehnt hat. Von verschiedenen Gebetsacten weifs er noch nichts, die Weglassung des ἀββᾶ, die Ersetzung des ersten ἀλλά durch das ihm so geläufige πλήν (vgl. 22, 21. 22) und das πρὸς τοὺς μαθητάς (V. 45, vgl. Matth. V. 40. 45) constatirt gewifs keine Kenntnifs der Matthäusdarstellung, und die Reminiscenz an die dritte Bitte, die auch bei Luc. V. 42 durchklingt, kann wohl in der Wiedergabe des Herrengebets traditionell geworden sein. Bei aller Kürze fehlt es übrigens seiner Darstellung nicht an reflectirten Aenderungen (bem. V. 41 und das εἰ βούλει V. 42) und Zusätzen (V. 45: ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς — ἀπὸ τῆς λύπης, V. 46: ἀναστάντες), wie vor Allem daraus erhellt, dafs er durch Anticipation von Marcus V. 38 (in 22, 40) das Ganze hauptsächlich zu einer Jüngerprobe gemacht, also gerade im Verhältnifs zu Matthäus die andere Seite der Scene betont hat, wodurch übrigens die Echtheit der kritisch ohnehin sehr zweifelhaften Verse (V. 43. 44) nur um so unwahrscheinlicher wird.

V. 41 Hatte schon die zweite Rückkehr Jesu zum Gebet (V. 39) für unseren Evangelisten nach V. 35 nur noch die Bedeutung, bei seiner Wiederkehr zu constatiren, dafs die Jünger trotz der Ermahnung Jesu (V. 38) sich inzwischen wieder vom Schlafe hatten überwältigen lassen, so läfst Marc. nun vollends die Rückkehr zum Gebet ganz unerwähnt und fixirt nur den Moment, wo Jesus von seinem nach V. 35 als immer wieder aufgenommen zu denkenden Gebete zum dritten Male zurückkommt, weil er ihnen diesmal etwas Anderes zu sagen hat. Früher hat er sie gebeten zu wachen (V. 34) und sie getadelt, dafs sie es nicht gethan (V. 37); jetzt sagt er ihnen: Schlafet hinfort und ruhet! Die fragende Fassung ist unmöglich, da τὸ λοιπόν weder direct noch indirect

den Sinn von „noch immer“ haben, und das bloſse Präs. nicht fragen kann, ob sie auch den übrigen Theil der Nacht schlafen wollen (Bl. Vlkm.). Wenn Klst. das τὸ λοιπόν zum Folgenden zieht (so mögt ihr von jetzt ab Euch auch Ruhe gönnen!), was dann den Gegensatz zu der V. 31 versprochenen Selbsthingabe in Todesgefahr bilden soll, so ist doch diese Selbsthingabe keine „Anstrengung“, von der man ausruhen kann; auch nennt man das kein Ausruhen, wenn man auf eine Anstrengung verzichtet, ohne sie gemacht zu haben. Uebrigens liegt in der Aufforderung nichts weniger als Hohn (Ew.) oder schmerzliche Ironie (Myr.). Jesus hat gesiegt und bedarf der Jünger nicht mehr. So erläutert das Folgende ausdrücklich den Sinn der eher mit wehmüthigem Ernste gesprochenen Aufforderung. Es ist genug[1]). Gekommen ist die Stunde, um deren Abwendung er noch eben im Gebete rang (V. 35); er ist im Gebete zu dieser Gewiſsheit hindurchgedrungen, und mit der Gewiſsheit ist der Friede der Ergebung über ihn gekommen, so daſs er des Trostes der Gemeinschaft nicht mehr bedarf. Was er einst als die Bestimmung des Menschensohnes erkannt (9, 31), was er eben noch einen Augenblick durch sein Gebet abzuändern dachte (V. 36), es ist nun zur unabänderlich feststehenden Thatsache geworden. Siehe, überliefert wird der Menschensohn in die Hände der Sünder. Damit ist ja gegeben, daſs er dem Kreise der Seinen entrissen wird, daſs er Schwereres erdulden muſs, als das Entbehren der Jüngergemeinschaft (vgl. Klst.). Auch von dieser Seite zeigt sich, daſs kein Grund vorhanden ist zu der Bitte, die er vorher und immer dringlicher an sie gerichtet (V. 34. 37). Es ist genug, fortan mögen sie schlafen und ruhen.

Da hört Jesus das Geräusch der Nahenden. Nur so erklärt sich die plötzliche V. 42
Wendung der Rede, die selbst bei der ironischen Fassung nur durch das Eintreten eines neuen Moments motivirt sein kann. Dieses ist aber, wie V. 43 (ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος) deutlich erhellt, das Nahen des Verräthers, und nun spricht Jesus: Stehet auf, lasset uns gehen! Siehe, der mich überliefert (und so die V. 41 ausgesprochene Gewiſsheit realisirt) — natürlich Judas, und nicht der Volkshaufe (Vlkm.) —, hat sich genaht und ist bereits ganz nahe (bem. das Perf. wie 1, 15). Nun ist freilich die Zeit zum Schlafen vorbei, es gilt dem Verräther entgegenzugehen.

Schon Matthäus hat das ἀπέχει nicht mehr verstanden und entfernt; denn daſs dasselbe nicht zur Verdeutlichung eingeschoben (de W.), hat wohl die Geschichte der Exegese erwiesen. Möglich, daſs schon Matthäus die ersten Worte fragend faſste, darum

[1]) Schon die Vlg. hat das viel versuchte ἀπέχει richtig erklärt (sufficit); diese Bedeutung ergiebt sich ganz von selbst aus der intransitiven Wendung der im Neuen Testament gangbaren transitiven Bedeutung (Matth. 6, 16. Phil. 4, 18: etwas dahin haben, genug haben davon) und ist auch sonst nicht ohne Beispiel (vgl. Myr.). Nur kann man unmöglich ergänzen: Es ist genug des Schlafs (vgl. schon August.). Diese Ergänzung würde nur zu der offenbar falschen fragenden Fassung des Vorigen passen, sie ist schon bei der ironischen sehr hart (Myr.), ganz unmöglich aber bei der permissiven (de W., vgl. Scholt. S. 76), da die sofortige Zurücknahme der eben ertheilten Erlaubniſs hier noch gänzlich unmotivirt wäre. Freilich darf man auch nicht ergänzen: es ist genug des Wachens (Fr.) oder der Treue, die ihr mir bisher geleistet (Klst.); denn von letzterer ist garnicht die Rede und gewacht hatten die Jünger eben nicht. Wohl aber hatte sie Jesus gebeten zu wachen, um in der schweren Stunde nicht allein zu sein, wo er noch mit den Schrecknissen des nahenden Verhängnisses rang, das heranzukommen drohte. Nun will er sie nicht mehr darum bitten, er bedarf ihrer nicht mehr.

das τὸ λοιπόν in das oft gleich ἤδη stehende Adverbium λοιπόν verwandelte und dann diese verwunderte Frage durch die Aussage begründete, dafs jetzt wahrlich nicht Schlafenszeit sei. Offenbar reflectirend ist aber das Gekommensein der Stunde (das ja natürlich nur ideell gemeint war) in das Genahtsein verwandelt und nun das ἰδού, das ja auf etwas bereits Gegenwärtiges hinzuweisen pflegt, vor dieses gestellt, während doch wahrlich nicht abzusehen ist, wie das eingeschaltete ἀπέχει den Marcus zur Umstellung des ἰδού veranlafst haben soll (Klst. S. 346). Vielmehr hängt mit dieser Umstellung bei Matthäus die betonte Stellung des zweiten ἤγγικεν zusammen; denn eben mit dem Verräther hat sich die Stunde genaht.

b) Die Gefangennehmung.

Matth. 26, 47—56.	Marc. 14, 43—52.	Luc. 22, 47—53.
V. 47: καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν, καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ.	V. 43: καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται ὁ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα, καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων.	V. 47: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ ὄχλος, καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα προήρχετο αὐτούς, καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτόν.
V. 48: ὁ δὲ παραδιδοὺς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων· ὃν ἂν φιλήσω, αὐτός ἐστιν· κρατήσατε αὐτόν.	V. 44: δεδώκει δὲ ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν σύνσημον αὐτοῖς λέγων· ὃν ἂν φιλήσω, αὐτός ἐστιν· κρατήσατε αὐτὸν καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς.	V. 48: Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως; V. 49: ἰδόντες δὲ περὶ αὐτὸν τὸ ἐσόμενον παν· κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ; V. 50: καὶ
V. 49: καὶ εὐθέως προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν· χαῖρε ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. V. 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἑταιρε, ἐφ' ὃ πάρει; τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.	V. 45: καὶ ἐλθὼν εὐθὺς προσελθὼν αὐτῷ λέγει· ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. V. 46: οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.	ἐπάταξεν εἷς τις ἐξ αὐτῶν τοῦ ἀρχιερέως τὸν δοῦλον καὶ ἀφεῖλεν τὸ οὖς αὐτοῦ τὸ δεξιόν. V. 51: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐᾶτε ἕως τούτου. καὶ ἁψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτόν. V. 52: εἶπεν δὲ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους πρὸς αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους· ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξελήλυθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων·
V. 51: καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ, καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον. (V. 52—54.)	V. 47: εἷς δέ τις τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον.	
V. 55: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τοῖς ὄχλοις· ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με· καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμην διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με.	V. 48: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθετε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με. V. 49: καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.	V. 53: καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ. ἀλλ' αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους.
V. 56: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν. τότε οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ] πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.	V. 50: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες.	

V. 51: καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν.

V. 52: ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν.

V. 43: Das dem Marcus noch ganz fremde ὁ Ἰσκαριώτης (Ti. Myr. nach A, vgl. D) ist jedenfalls aus 14, 10, aber auch wohl schon der Artikel vor Ἰούδας in ℵCLΔ nach 3, 19. 14, 10 oder wegen des artikellosen Attributs weggelassen (vgl. D: Ἰούδ. σκαρ.); das ὤν (Klst.) ist viel zu spät bezeugt, um in Betracht zu kommen. — Das ἀπό in B scheint aus Matth. zu sein (zu dem ἀπό in D vgl. zu 8, 31), das των ist in ℵ (Ti.) wohl lediglich aus Versehen vor πρεcβ. ausgefallen und schon vom ersten Corrector restituirt. Das Zusammentreffen mit A, der wie 8, 31 beide Artikel wegläſst, ist zufällig; CΔ haben nach dieser Lesart nur den ersten Artikel gestrichen und zeugen daher noch für die Aechtheit des dritten. — **V. 44**: Das ἀπαγάγετε ist dem κρατήσατε conformirt (vgl. zu 3, 4). — **V. 45**: Das einfache ῥαββί war den Emendatoren zu kahl, wie unserm Matthäus. — **V. 46**: Die Emendatoren fügten wie 1, 18 αὐτῶν hinzu (vgl. schon ℵC) und vervollständigten das ἐπέβαλον nach Matth. durch ἐπ' αὐτόν (A), das ℵ noch nicht hat. — **V. 47**: Das abundante τις ist schon in ℵ weggelassen, während D εἷς streicht. — **V. 49**: Das ἐκρατεῖτε, das offenbar ursprünglich in B gestanden, könnte nach ἤμην conformirt sein, ist aber wahrscheinlich ursprünglich (vgl. zu 1, 18). — **V. 50**: Zur Voranstellung des πάντες vgl. zu 2, 23. — **V. 51**: Das εἷς τις (Ti. Myr. Klst. Vlkm. nach AΔ Mjsc. Rcpt.) ist Conformation nach V. 47, selbst bei A, der das εἷς von dort einbrachte, aber das τις zu tilgen vergaſs, wie er dort that. Keinenfalls können BC, die V. 47 das εἷς τις erhalten haben, hier daran Anstoſs genommen, und ℵL, die dort durch Weglassung des τις sich halfen, hier das εἷς gestrichen haben, das exegetisch hier so unhaltbar, wie dort leicht erklärlich ist. Erst dies εἷς hat die ganz unpassende Glosse οἱ νεανίσκοι hervorgerufen (Myr. nach A Mjsc.), da dasselbe das Dasein noch anderer Jünglinge vorauszusetzen schien und die Wache (die gewiſs nicht damit gemeint ist, wie de W. will), kein Interesse zu haben schien, den ganz unbetheiligten Jüngling zu verhaften. — An Stelle des unverstandenen συνηκολούθει schrieben die Emendatoren ἠκολούθησεν (A Mjsc.), wovon D das Simplex, Δ den Aorist aufgenommen hat. — **V. 52**: Das ἀπ' αὐτῶν ist Glosse (vgl. zu 1, 42).

Worauf Jesus bereits hinwies, als er die Jünger aufbrechen hieſs (V. 42), das tritt nun sofort ein; denn während er noch redet, erscheint der Verräther, nämlich der aus V. 10 bekannte Judas, der mit Bezug auf die jetzt sich erfüllende Weissagung Jesu (V. 18. 20) als einer der Zwölfe bezeichnet wird[1]). Mit Judas kommt ein Haufe mit Schwerdtern und Knütteln; jenes scheint auf regulär bewaffnete Truppen hinzuweisen, dieses auf die Tempelwache, die sich nur ad hoc auf etwaigen Widerstand gerüstet hatte. Jener Haufe war aber kein zusammengelaufener Feindeshaufe, sondern er kam vom Synedrium her, das wieder als solches nach all seinen drei Bestandtheilen bezeichnet wird (vgl. 8, 31. 11, 27), da dieses ja mit Judas den Verrath verabredet hatte; da diese Angabe aber natürlich auf späterer Kunde des Erzählers beruht, so erhellt eben nicht, daſs hier gerade vom Standpunkte des Augenzeugen aus erzählt wird (Klst.). Zur Erklärung des Hergangs beim Verrath muſs nun noch eine motivirende Bemerkung (vgl. das δέ und dazu 1, 30) voraufgeschickt werden. Es hatte nämlich der Verräther ihnen ein verabredetes Zeichen gegeben, indem er sagte: Wen irgend ich küssen werde, er und kein andrer ist es. Nehmt ihn gefangen und führt ihn sicher

V. 43

V. 44

[1]) Das ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, welches hier das εὐθύς näher bestimmt, weist auf den Schluſs der Rede in V. 42 zurück, deren eigenthümliche Wendung eben dadurch motivirt wird. Da der Artikel vor Ἰούδας (vgl. S. 48 Anm.) ebenso motivirt ist, wie das nochmalige εἷς τῶν δώδεκα, ist garkein Grund, hier an eine besondere Quellenschrift (Myr.) zu denken. Nach Klst. (der freilich ὤν liest) soll dieser Zusatz begründen, wie Judas dahin kommen konnte; aber es ist nicht angedeutet, daſs Jesus diese Stätte auch sonst mit den Zwölfen zu besuchen pflegte. Marcus, der von einer Entfernung des Judas vom Mahle nichts weiſs, scheint angenommen zu haben, daſs derselbe sich von dem Orte, wo die neun Jünger warteten (V. 32), fortgestohlen und die Wache geholt habe; aber hätte er darauf zurückweisen wollen, so hätte er eben nicht τῶν δώδεκα geschrieben.

V. 45 fort[1]). Dann erst knüpft das ἐλθών an das παραγίνεται V. 43 an. Nachdem Judas angelangt, schreitet er sofort zur Erfüllung seines Versprechens, indem er auf Jesum zugeht (zu dem Verhältniſs der beiden Participien vgl. zu V. 23, zu der Verbindung des Comp. mit dem Simpl. vgl. 1, 29. 14, 16), ihn als den Meister (ῥαββί wie 9, 5. 11, 21) begrüſst und herzlich küſst. Mit der Begrüſsung macht er ihn der Wache noch ausdrücklich als als den zu verhaftenden kenntlich und hinter dem Schein besonderer Zärtlichkeit (bem. das colorirte Compositum, das Myr. für ein Zeichen seiner Aufregung erklärt, Vlkm. gewiſs mit Unrecht vom bloſsen Handkuſs deutet) verbirgt er seine verrätherische Absicht, die der Erzähler mit dem vollen Abscheu vor diesem Miſsbrauch des Liebes-
V. 46 zeichens sofort enthüllt, indem er mit markirtem Gegensatz hervorhebt, wie sie (δέ), die er hergeführt (V. 43), die Hände an ihn legten (wahrscheinlich um ihn zu fesseln) und ihn gefangen nahmen.

Beide Parallelen haben das neben dem gen abs. (der bei Lucas durch die Verkürzung des vorigen Stücks ganz seine Bedeutung verliert) scheinbar überflüssige εὐθύς weggelassen und dafür das ihnen so geläufige ἰδού eingesetzt; dem Artikel vor Ἰούδας hat Lucas durch Einschaltung des λεγόμενος mehr Bedeutung gegeben, Matthäus läſst ihn fort, beide aber behalten das εἷς τῶν δώδεκα bei, obwohl es ohne die Beziehung auf Marc. V. 20 eine ganz zwecklose Wiederholung aus Matth. 26, 14, Luc. 22, 3 ist. Während Lucas die Anführerschaft des Judas bestimmter hervorhebt, folgt Matthäus genauer dem Marcus, vermeidet aber die Unterbrechung des Erzählungsflusses in Marc. V. 44, wie das schwerfällige ἐλθών — προσελθών V. 45 (worin Klst. gewiſs mit Unrecht Nachbesserung sieht), und läſst das καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς, das mit dem Zeichen nichts zu thun hat, fort (bem. noch die Zusätze πολύς und χαῖρε, die Bezeichnung des Synedriums aus 21, 23. 26, 3, das erläuternde σημεῖον, τῷ Ἰησοῦ statt αὐτῷ wie V. 50, die Voranstellung des Subjects in V. 48 und das conformirte εἶπεν V. 49). Beide Parallelen lassen Jesum in verschiedener Weise den Judaskuſs zurückweisen; während aber bei Lucas, bei dem dies Wort zugleich die Andeutung über die Absicht des Kusses ersetzt, darüber Marc. V. 46 wegfällt, lenkt Matthäus mit seinem τότε προσελθόντες dazu zurück.

V. 47 In der Art, wie die Verhaftung erzählt war (V. 46), lag angedeutet, daſs sie unbehindert erfolgte. Dem tritt nun gegenüber (δέ) der Versuch eines Einzelnen (εἷς) unter den Dabeistehenden, den Marcus nicht zu nennen weiſs (τις), den Schergen zu wehren[2]). Dieser Eine zog das Schwerdt, das er bei sich trug, und schlug nach dem

---

[1]) Das zeitlose substantivirte Particip (vgl. 5, 14) hat durchaus nichts Auffallendes (Klst.), da eben die Art, wie Judas den Meister in die Hände der Feinde zu überliefern versprochen hatte, geschildert werden soll. Das Plusquamp. steht, wie gewöhnlich im Neuen Testament, augmentlos. Das αὐτοῖς geht ad synesin auf das collective ὄχλος (vgl. 2, 13). Das ἄν setzt voraus, daſs sie ihm miſstrauen könnten und im entscheidenden Augenblick Bedenken tragen, ob er ihnen nicht einen Falschen zeige, um Jesum entkommen zu lassen (vgl. zu V. 14). Ihm entspricht das betonte αὐτός, das darum nicht Prädicat (Klst.), sondern Subject ist; denn nicht ein Contrast gegen die widerstandslose Ergebung Jesu ist indicirt, sondern es wird hervorgehoben, wie angelegentlich der Verräther, der allen Grund hat, Miſstrauen gegen seine Treue zu besorgen, seine Zuverlässigkeit in diesem Falle versichern muſs. Dem entspricht auch die angelegentliche Aufforderung, welche zeigt, welches Interesse er selbst an dem Gelingen des Verraths nimmt. Zu dem Wechsel des Imp. Aor. und Praes., den die Abschreiber nicht beachteten, vgl. zu V. 13.

[2]) Daſs er Bedenken trug, den Namen des Petrus zu nennen (Myr.), ist ganz unwahrscheinlich, da er ja nach seinem Tode schrieb (vgl. Einleit. S. 4). Die Dabeistehenden sind

Knechte des Hohenpriesters und schnitt ihm (bem. das voranstehende αὐτοῦ wie V. 3. 40) das Ohr ab. An den Ohrzipfel (Vlkm.) zu denken, ist bei der Vorliebe des Marcus für Diminutivformen wohl kein Grund. Wie anders Jesus, dessen ausdrückliche Nennung sein Verhalten (bem. das εἶπεν und dazu 1, 41) im Gegensatz zu dem Gebahren seines V. 48
Jüngers hervorhebt! Dann aber bezieht sich das ἀποκριθείς (vgl. zu 9, 5) wohl nicht auf dieses, sondern auf das Thun der Häscher (V. 46), auf welche das αὐτοῖς allein gehen kann. Mit Beziehung darauf sprach er zu ihnen: Wie wider einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwerdtern und Knütteln, mich zu fangen! Der verwunderte Ausruf beweist, wie fern Jesus davon ist, sich seiner ordentlichen Obrigkeit zu widersetzen, da er garnicht begreifen kann, wie sie auf solchen Widerstand sich auch nur rüsten konnten. Täglich ist er ja bei ihnen im Tempel gewesen lehrend (bei seinem Lehren) V. 49
und hat sich so etwaigen Versuchen ihn zu verhaften bereitwillig bloßgestellt. Freilich haben sie die ihnen so gebotene Gelegenheit nicht (oder: nie) benutzt[1]). Aber was sie auch bisher daran verhindert, es mußte schließlich doch dahin kommen, damit die Schriften (des Alten Test.) erfüllt würden, in denen er schon längst gelesen, daß der Menschensohn in die Hände seiner Feinde überliefert werden müsse (9, 31. 10, 33)[2]). Damit ist denn endgiltig gesagt, daß er an Widerstand nicht denkt und den Widerstandsversuch seines Jüngers nur verurtheilen kann. Auch sahen seine Jünger daraus, daß V. 50
an Rettung nicht mehr zu denken sei; daher verließen sie ihn und flohen Alle. Gewiß nicht, um irgend einen außer den Elfen einzuschließen (Klst.), ist das πάντες so nachdrucksvoll an den Schluß gestellt und μαθηταί ausgelassen, am wenigsten kann dabei an den νεανίσκος V. 51 gedacht sein, dessen Anwesenheit und Flucht ja erst im Folgenden berichtet wird. Da das παρεστηκότες V. 47 sich zunächst nur auf die drei Vertrauten bezog, so mußte hervorgehoben werden, daß das Gesagte von Allen galt, auch von

---

wohl die drei Begleiter Jesu (V. 33), die nach V. 42 aufgestanden waren, um der Schaar entgegen zu gehen; denn daß die acht übrigen Jünger herbeigekommen, ist nicht erzählt, und von anderen Begleitern Jesu (Klst. Vlkm.) ist garnicht die Rede. Manche der Jünger müssen sich in Befürchtung eines Ueberfalls bewaffnet gehabt haben (vgl. Luc. 22, 38).

[1]) Im Sinne des Marcus soll das überlieferte Wort Jesu offenbar ausdrücken, wie weit derselbe davon entfernt ist, sich mit Gewalt gegen die Gewaltthat schützen zu wollen; aber schwerlich ist dasselbe in diesem Zusammenhange gesprochen, wo der eben versuchte Widerstand die Vorkehrungen der Häscher nur zu sehr zu rechtfertigen schien. Auch die Berufung auf die Oeffentlichkeit seines Wirkens will hier nicht recht passen, da gerade bei ihr sich Jesus durch die ihm günstige Volksstimmung geschützt wußte, und die feine Ironie, mit der Jesus gleichsam verwundert darauf hinweist, daß sie die günstige Gelegenheit nicht benutzt, konnte nicht die Häscher, sondern nur ihre Absender treffen, die, um die Gunst des Volkes nicht zu verlieren, seinen Günstling nicht anzugreifen gewagt hatten. Auch sind jene nach V. 44 schwerlich als solche gedacht, die Jesum im Tempel lehren gehört haben. Uebrigens erhellt auch hier aus dem καθ' ἡμέραν, daß es nicht im Sinne des Erzählers ist, alle Scenen seiner Tempelwirksamkeit (11, 27 — 12, 44) auf einen Tag fallend zu denken (vgl. S. 409 Anm.). Das Imp. ἐκρατεῖτε würde treffend hervorheben, wie sie ihn wieder und wieder nicht verhaftet, so oft er auch dazu Gelegenheit bot.

[2]) Die Ergänzung eines τοῦτο γέγονεν (de W. Bl.) oder γενέσθω ταῦτα (Vlkm.) ist freilich willkürlich, die des durch einen selbstständigen Satz geschiedenen ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθετε (Myr.) gezwungen und unpassend, da über die Art ihres Ausgehens ja nichts geschrieben steht. Die Ellipse (vgl. 5, 23. 9, 12. 12, 19) ist anzuerkennen (vgl. Klst., der sie nur fälschlich mit „mögen" auflöst) und die Worte lauten: Es sollen die Schriften erfüllt werden! Allein das ἀλλά stellt sie in den Gegensatz zu der Thatsache, daß sie bisher ihn nicht ergriffen haben, und zeigt also, daß in seiner jetzigen Verhaftung die Erfüllung eintritt.

den übrigen Jüngern (V. 32), die also wohl inzwischen herangekommen gedacht sind. So bildet auch in der Verhaftungsscene das Verhalten der Jünger eine Hauptseite der Darstellung, und auch in ihm erfüllt sich schliefslich, was Jesus vorhergesagt: Als sie ihn in die Hände seiner Feinde fallen sahen, wurden sie irre an ihm und zerstreuten sich wie Schafe, die ihren Hirten verloren (V. 27).

Mit dem ihm aus seiner Quelle so gewohnten *καὶ ἰδού* leitet Matthäus die neue Scene ein und fügt das schildernde *ἐκτείνας τὴν χεῖρα* hinzu (vgl. 12, 49. 14, 31), das sich Marcus gewifs nicht hätte entgehen lassen und das nun die beiden Vershälften harmonisch gleichgestaltet (bem. noch das genauer auf die engste Umgebung Jesu hinweisende *μετὰ Ἰησοῦ*, das Compositum *ἀπέσπασεν*, das *αὐτοῦ* wie 4, 21 und das einfachere *ὠτίον*). Da er eine directe Zurechtweisung des vorschnellen Jünger einschaltet (V. 52—54), deren Weglassung bei Marcus selbst Br. S. 105 unbegreiflich fand, so bezeichnet er das Wort, das bei Marcus an ihrer Stelle stand (das *ἀποκριθείς* scheint er auf das Thun des Jüngers zu beziehen) als *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* gesprochen (vgl. 18, 1). Bem. noch die Erläuterung des *αὐτοῖς* durch das für die Wache etwas starke *τοῖς ὄχλοις*, des *ἤμην πρὸς ὑμᾶς* durch *ἐκαθεζόμην*, die Ergänzung der Ellipse, das erläuternde *τῶν προφητῶν* und *τότε οἱ μαθηταί*, welches das *πάντες* heraufzog. Dafs Marc. das *μαθηταί* nicht ausgelassen haben kann, um den *νεανίσκος* V. 51 in die geflohenen *πάντες* einzuschliefsen (Klst.), ist schon oben gezeigt. — Lucas bewegt sich sehr frei und hat manche eigenthümliche Züge. Die Jünger fragen an, ob sie dreinschlagen sollen und werden, als einer (bem. das *εἷς τις* des Marcus) vorgreifend dem Knecht des Hohenpriesters das rechte Ohr abhaut, ausdrücklich zurückgewiesen, worauf Jesus den Schaden wieder gut macht und dann zu den Hierarchen das Wort spricht, das freilich auf die Häscher nicht recht passen will, und über der Rede an sie ist die Flucht der Jünger verloren gegangen. Bem. das gewähltere Perf. *ἐξεληλύθατε*, das mehr periodische *ὄντος μου* und das selbst jeden Versuch der Verhaftung negirende *ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ*. Statt der Verweisung auf die Schrifterfüllung bildet Luc. aber einen Gegensatz, der auf die sie verurtheilende Heimlichkeit ihres Unternehmens hinweist. Das Zusammentreffen mit Matthäus in dem *κατάσσειν* ist um so mehr zufällig, als Lucas es in den Act. öfter gebraucht (vgl. schon V. 49) und das *ὠτίον* V. 51 hat er nicht einmal an paralleler Stelle mit Matthäus. Wäre Marcus hier der Combinator, so hätte er aus Lucas glücklich das *εἷς τις* und das *ἀλλ'* V. 49 gerettet!

V. 51 Schliefslich will Marcus noch von einem Jüngling etwas erzählen, der sich ebenfalls der Gesellschaft Jesu angeschlossen hatte; aber da wir von irgend welchen Begleitern aufser den Zwölfen noch nichts gehört haben, so mufs vorausgeschickt werden, wie er hierher gekommen. Es geschieht dies aber nicht durch eine orientirende Bemerkung im Plusquamperfectum, wie V. 44, sondern durch ein Imperfectum, weil sein *συναχολουθεῖν* ja noch fortdauerte und eben der Anlafs zu dem *κρατεῖν* wurde, von dem erzählt werden soll (bem. das Präsens, das in die imperfectisch geschilderte Situation einsetzt wie 1, 30). Ein Jüngling also folgte ihm (Jesu) mit, d. h. mit den eben noch genannten (V. 50) Elfen, also aus der Stadt her, aus welcher sie kamen (V. 26), ja vielleicht aus dem Hause, in dem sie das Passah gehalten. Der Weg des Gefangenen zur Stadt kann nicht gemeint sein, weil die Abführung Jesu (V. 53) noch nicht erzählt war und die (geflohenen) Jünger ihn ja auf diesem Wege nicht begleiteten. Die gewöhnliche Vorstellung, dafs er aus „der nahen Meierei (?)“ gekommen, ist des-

halb mit dem *συνηκολούθει* ganz unverträglich. Als charakteristisch wird hervorgehoben, dafs er nur ein leinenes Tuch auf nacktem Leibe umgeworfen hatte. Da es nicht *τοῦ γυμνοῦ* heifst, mufs doch wohl *σώματος* ergänzt werden und ein hemdartiges Gewand (Myr.) ist schwerlich gemeint, sondern ein Stück Zeug (15, 46), d. h. ein blofser Ueberwurf, den er rasch umgeschlagen, weil er bereits entkleidet war, als ihn irgend etwas veranlafste, der aufbrechenden Gesellschaft nachzugehen. Dies scheint allerdings sehr bestimmt darauf zu führen, dafs er aus dem Hause kam, aus welchem Jesus mit seinen Jüngern aufbrach. Während er also in diesem Kostüm sich dort im Gefolge Jesu befindet, greifen sie (die Häscher, V. 46. 48) ihn, da sie hoffen, in ihm doch einen der Mitschuldigen Jesu zu erhaschen, während die Andern geflohen waren. Er aber vereitelte ihre Bemühungen, indem er den Ueberwurf (bei dem sie ihn also schon gepackt V. 52 hatten) in ihren Händen liefs und nackend entfloh. Da dies doch offenbar heifsen soll, dafs er lieber seinen Ueberwurf einbüfste, als sich greifen liefs, und dafs die Furcht die Scham überwand, so wird das *γυμνός* eigentlich zu nehmen sein und nicht vom blofsen Hemde (Vlkm.), zumal das *ἐπὶ γυμνοῦ* dadurch alle Bedeutung verliert[1]).

4. 14, 53—72. Die Verleugnung.

Die Anlage des Abschnitts, wonach schon V. 54 die Situation für die Verleugnungsgeschichte gezeichnet wird, zeigt deutlich, dafs die Erfüllung der Weissagung Jesu V. 30 der eigentliche Zielpunkt desselben ist. Vorher geht die gerichtliche Verhandlung vor dem Synedrium, welche zu der Verurtheilung Jesu führt. Auch an diesem Abschnitte zeigt sich also, wie das Interesse an den Erlebnissen seines Gewährsmannes der Fortführung der Geschichte Jesu selbst die Wage hält.

a) Das Zeugenverhör.

Matth. 26, 57—63.	Marc. 14, 53—61.	Luc. 22, 54. 55.
V. 57: *οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα, ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν.*	V. 53: *καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται αὐτῷ πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς.*	V. 54: *συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως· ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει μακρόθεν.* V. 55: *περιαψάντων δὲ πῦρ ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς καὶ συνκαθισάντων ἐκάθητο ὁ Πέτρος μέσος αὐτῶν.*
V. 58: *ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει αὐτῷ [ἀπὸ] μακρόθεν ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἰσελθὼν ἔσω ἐκάθητο μετὰ τῶν ὑπηρετῶν ἰδεῖν τὸ τέλος.*	V. 54: *καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, καὶ ἦν συνκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς.*	(Cf. V. 66.)

[1]) Da dieses kleine Abenteuer für Niemand Interesse haben konnte, als für den, der es selbst erlebte, und keinerlei Bedeutung für die Geschichte Jesu hat, da schwerlich einer der geflohenen Jünger dasselbe sehen und dem Erzähler berichten konnte (Myr. Bl.), da damit natürlich nichts erklärt ist, dafs man es eine piquante Zuthat des Marcus nennt (Br.) oder es auf die Annahme eines weiteren Jüngerkreises zurückführt (Hlg.), so bleibt als das einzig Wahrscheinliche übrig, dafs Marcus selbst dieser Jüngling war (vgl. selbst Vlkm.); und dafs er ein Sohn des Hauses war, in welchem Jesus das Passah gehalten (Klst.), ist nach V. 51 mindestens sehr wahrscheinlich.

V. 59: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτὸν θανατώσουσιν, V. 60: καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων. ὕστερον δὲ προσελθόντες δύο

V. 61: εἶπον· οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν αὐτὸν οἰκοδομῆσαι.

V. 62: καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ· οὐδὲν ἀποκρίνῃ τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;

V. 63: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα.

V. 55: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ηὕρισκον·

V. 56: πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν.

V. 57: καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες

V. 58: ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω.

V. 59: καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν.

V. 60: καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;

V. 61: ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν.

V. 58: Das schwierige, auch von C umschriebene *αὐτῷ* ward eher weggelassen (ℵDLΔ: Ti. Vlkm.) als zugesetzt. — Der emendirte Text hat die gewöhnliche Ordnung der drei Theile des Synedrium hergestellt, während Marcus auch 8, 31 variirt. — **V. 55**: Die Augmentbildung *ηὕρισκον* (BDLΔ) kommt auch Luc. 19, 48. Act. 7, 11. Hebr. 11, 5 vielfach in alten Codd. vor; die Emendatoren (vgl. schon ℵ) haben sie nicht mehr geduldet. — **V. 60**: Das *εἰς τὸ μέσον* (D) ist wohl aus 3, 3. Beachtenswerth ist das *ὅ, τι* (BL), das leicht von solchen, welche zwei getrennte Fragen annahmen, in *τί* verwandelt ward. — **V. 61**: Zur Vereinfachung der Negation vgl. zu 1, 44.

V. 53 Die Erzählung schreitet dazu fort, wie sie (die Häscher, V. 51) Jesum abführten zu dem Hohenpriester. Der Name hatte für Marcus noch kein Interesse; daſs Annas gemeint sei (Vlkm.), ist nirgends indicirt. Statt nun weiter den Zeitpunkt zu markiren, wo Jesus beim Hohenpriester anlangt (weil sich an ihn der Fortgang der Handlung knüpft), gedenkt der Evangelist (da dies ja selbstverständlich den Schluſspunkt des *ἀπήγαγον* bildet) nur des Umstandes, daſs zugleich mit Jesu sich alle Mitglieder des Synedriums (vollständig aufgezählt, wie V. 43) dort versammeln. Dieselben müssen also bereits auf die Zeit, wo man die Einbringung des heimlich Verhafteten erwartete, bestellt gewesen sein. Die Beziehung des *αὐτῷ* auf den Hohenpriester (Fr. Ew.) widerspricht dem sonstigen Gebrauche des *συνέρχεσθαί τινι* (vgl. Luc. 23, 55. Joh. 11, 33) und

V. 54 der deutlichen Beziehung des folgenden *αὐτῷ* auf Jesus. Um nun aber die Personen, welche im folgenden Abschnitte auftreten sollen, vollständig herbeizuführen, muſs noch erzählt werden, wie Petrus (bem. die so seltene Voranstellung des Subjects, weil sich nachher neben Jesu auf ihn das Hauptinteresse concentrirt) Jesu (während derselbe abgeführt ward) nachfolgte, wenn auch, wie das betont gestellte abundante *ἀπὸ μακρόθεν* (5, 6. 11, 13) sagt, nur zaghaft von fern her. Doch hebt das ebenso abundante *ἕως ἔσω εἰς* hervor, wie er schlieſslich doch, immer mehr Muth gewinnend, sich bis inwendig in den Hof des Hohenpriesters (im Gegensatz zu dem *προαύλιον* V. 68) hineinwagte. Und nun schildert der Evangelist, wie er dort saſs (bem. das *ἦν* c. part.) zusammen mit (bem. den pleonastischen Ausdruck wie 5, 37) den Knechten und sich an dem Feuer wärmte (*πρός* c. Acc. wie 2, 2), das den Hofraum erleuchtete. Beides aber, daſs er mitten unter den Knechten saſs und daſs es hell genug war, um ihn zu erkennen, kommt für die Geschichte der Verleugnung in Betracht, für welche so bereits die Situation vorbereitet ist.

Matthäus vermeidet das schon den Abschreibern anstöfsige *αὐτῷ*, indem er das Synedrium (die *ἀρχιερεῖς* sind neben dem eben genannten *ἀρχιερεύς* weggelassen) sich nach der Einbringung Jesu beim Kajaphas (vgl. V. 3) versammeln läfst. Während er das abundante *ἀπὸ μακρόθεν* beizubehalten scheint, umgeht er die Abundanz in dem *ἕως εἰς* dadurch, dafs er ein *εἰσελθὼν ἔσω* vor *ἐκάθητο* einschaltet. Statt des Schlufssatzes, der für die Erzählung zunächst noch keine Bedeutung hat, erläutert er den Zweck, zu welchem sich Petrus an die gefährliche Stelle begab. Bem. noch das wiederholte *δέ* statt *καί*, das ergänzte Subject *οἱ κρατήσαντες*, das vorangestellte *ἠκολούθει* und seine Conformirung mit dem folgenden Imperf. *ἐκάθητο*, bei dem das neben *μετά* abundante *συν*— fortgelassen ist. — Lucas, der die Verhaftung noch nicht erzählt hat, bringt sie hier mit dem aus Marcus V. 48 entlehnten Ausdruck nach und ergänzt ausdrücklich die bei Marcus nur vorausgesetzte Einbringung in das Haus des Hohenpriesters (vgl. 3, 1), die Versammlung des Synedriums auf nachher (V. 66) vorbehaltend, da er an die Situation des Petrus im Hofe gleich die Verleugnungsgeschichte anknüpft (bem. auch hier das doppelte *δέ* statt *καί* und das conforme *ἠκολούθει*—*ἐκάθητο*). In der Erwähnung, wie die Knechte inmitten des Hofes ein Feuer anzündeten und sich darum zusammensetzten (vgl. das *συνκαθήμενος* bei Marcus), zeigt sich noch deutlich die Absicht, die Marcusdarstellung näher zu erläutern. Wenn de W. Br. S. 106 den „unpassenden" Ausdruck *πρὸς τὸ φῶς* aus Luc. V. 56 entlehnt sein lassen, so übersehen sie, dafs dieser hier, wo Marcus vom Sichwärmen redet, das Anzünden des *πῦρ* erwähnt, und erst V. 56, wo das Feuer als die Scene erleuchtend in Betracht kommt (vgl. Marc. V. 67), *πρὸς τὸ φῶς* sagt, also offenbar den Ausdruck des Marcus erläuternd zurechtstellt.

Marcus schildert nun zunächst das Zeugenverhör, das inzwischen im Innern des V. 55
Palastes stattfand; denn die Darstellung setzt sich in lauter Imperfectis fort. Den Knechten gegenüber (*δέ*), die ruhig im Hofe mit Petrus um das Feuer sitzen, sind die Hohenpriester, auf deren Anstiften die Verhaftung erfolgt ist (V. 10), sammt dem ganzen Synedrium damit beschäftigt, wider Jesum ein Zeugnifs zu suchen, um ihn (auf Grund desselben) zum Tode zu bringen (13, 12). Der Tod des Gegners war ja lange beschlossen (11, 18. 14, 1), es kam nur darauf an, einen Rechtsgrund dafür zu finden und dazu bedurften sie eines Zeugnisses wider ihn. Immer wieder aber fanden sie nicht, was sie zu finden bestrebt waren; denn Viele zeugten falsch wider ihn und gleich, d. h. V. 56
übereinstimmend — wie sie sein mufsten nach dem Gesetz, das wenigstens zwei zusammenstimmende Zeugnisse verlangte (Deut. 17, 6. 19, 15) — waren die Zeugnisse nicht. Die Sätze sind nicht logisch einander entgegengesetzt (de W. Ew.: Obwohl — dennoch), sondern der zweite hebt mit Nachdruck dasjenige Moment an den falschen Zeugnissen hervor, um defswillen sie eben nicht brauchbar waren und die Hierarchen in ihnen den Rechtsgrund nicht fanden, den sie suchten. Wären es wahre Zeugen gewesen, so hätten ja ihre Zeugnisse nicht ungleich sein können, und wären sie nur übereinstimmend gewesen, so hätte man ja auch auf falsche Zeugnisse hin ein Urtheil sprechen können. Das *πολλοί* aber hebt nicht hervor, dafs trotz der Vielen, die bereit waren, falsches Zeugnifs wider ihn abzulegen, dennoch wegen der Ungleichheit ihrer Aussagen nichts zu erreichen war, sondern es steht nur dem ebenso an der Tonstelle stehenden *τινές* gegenüber, auf deren Aussage es dem Erzähler hauptsächlich ankommt. V. 57
Er schickt aber schildernd voraus, dafs dies nur eines unter vielen ähnlichen falschen

Zeugnissen war, die aus dem V. 56 angegebenen und V. 59 zu wiederholenden Grunde nicht zum Ziele führten. Wie es also bei so Vielen der Fall war, fährt die Schilderung fort, so traten auch Einige (als Zeugen) auf und legten falsches Zeugniſs wider ihn ab, indem sie sagten, wie nun mit dem ὅτι recit. (vgl. 1, 15) das Wesentliche ihrer Aussage eingeführt wird.

V. 58 Das betonte ἡμεῖς scheint hervorzuheben, daſs sie meinten, mit dem Worte, welches sie Jesum sagen gehört haben wollen (ἀκούειν τινός wie 6, 11, ἀκούειν c. part. wie 5, 36) etwas Entscheidendes vorbringen zu können, da sie schwerlich allein selbst gehört hatten, was sie bezeugten, alle andern nur von Hörensagen. Da nun Marc. 15, 29 als stadtkundig voraussetzt, daſs Jesus etwas Aehnliches gesagt habe, so kann er sich nicht in den Selbstwiderspruch verwickeln, hier behaupten zu wollen, die Zeugen hätten diesen Ausspruch rein erfunden (Br. S. 106). Ebensowenig aber kann er (Klst.) oder sein Redactor (Hltzm. S. 97. Ew. S. 354) den Spruch durch Zusätze für seine Leser haben erläutern oder gar unanstöſsig machen wollen (Br.), da er ja in dieser Form den Zeugen selbst den Spruch ausdrücklich in den Mund legt. Wenn auch die erläuternden Zusätze unzweifelhaft sein Verständniſs des Spruches ausdrücken, so setzt er doch offenbar voraus, daſs auch die Zeugen ihn nur in diesem Sinne verstehen und vorbringen konnten. Und in der That besagt ja die Bezeichnung des gegenwärtigen Tempels als eines mit Händen gemachten etwas ganz Selbstverständliches, das nur, um ihn im Gegensatze zu dem ἀχειροποίητος als einen unvollkommneren zu bezeichnen, hervorgehoben wird, und daſs der andere Tempel, den er in kürzester Frist (eigentlich so, daſs der Bau nur drei Tage hindurch währen sollte) bauen werde, nur als ein nicht mit Händen gemachter gedacht werden könne, verstand sich ebenso von selbst, wenn das Wort nicht eitle Prahlerei sein sollte. Marcus dachte dabei natürlich weder an den verklärten Leib Jesu (Klst.), noch an die neue geistige Gottesverehrung (Myr. Hilg.), sondern nach bekannter apostolischer Anschauung an die neue Gottesgemeinde, in welcher Gott in vollem Sinne Wohnung macht (vgl. Vlkm.). Woran etwa die Zeugen dabei denken mochten, darauf hat er schwerlich reflectirt. Für sie lag das Gravirende des Wortes jedenfalls in der ausgesprochenen frevelhaften Absicht, das gegenwärtige Heiligthum niederzureiſsen (daher das dem Object voranstehende καταλύσω, vgl. 13, 2), in der blasphemischen Voraussetzung, daſs es noch ein anderes, viel höheres gebe (daher die Hervorhebung des Gegensatzes von χειροποίητος und ἀχειροποίητος, wodurch der gegenwärtige Tempel verächtlich herabgesetzt wird) und in der Anmaſsung, daſs er ein solches (bem. das Voranstehen des Obj.) und zwar in kürzester Frist (vgl. zu 8, 31. 14, 30), also mit leichter Mühe errichten werde (daher das betonte ἐγώ und διὰ τριῶν ἡμερῶν). Da nun Marcus unmöglich kann bestreiten wollen, daſs Jesus die Gemeinde als den wahren Tempel bezeichnet habe, den er errichten wolle, so kann er die Verfälschung des Zeugnisses nur darin gesehen haben, daſs Jesus selbst sollte erklärt haben, den alten Tempel niederreiſsen zu wollen und ihm den neuen in dieser geringschätzigen Weise sollte gegenübergestellt haben, wie denn auch in der That jenes durch das betonte ἐγὼ καταλύσω, dieses durch die gegensätzlichen Prädicate besonders hervor-

V. 59 gehoben wird. Aber auch nicht einmal so war ihr Zeugniſs übereinstimmend. Dies

kann unmöglich bloſs heiſsen, daſs sie sich auch in dieser Aussage, wie in andern widersprachen (Myr.), aber auch nicht, daſs sie wohl im Wortlaut, aber nicht in Bezug auf die äuſseren Umstände und den Zusammenhang des Wortes (worüber sie ja garnichts ausgesagt) übereinstimmten (Klst.), sondern es weist entschieden darauf hin, daſs diese Aussage selbst andrer Art war wie die vorigen schlechthin falschen Zeugnisse, d. h. daſs sie selbst in dieser bloſsen Verdrehung eines wirklich gesprochenen Wortes Jesu nicht übereinstimmten.

Nun erst beginnt Marcus zu erzählen, wie der Hohepriester selbst dieses so resultat- V. 60
lose Zeugenverhör doch noch zu verwerthen gesucht habe. Aufstehend und mitten hineintretend (vgl. das ἔγειρε εἰς τὸ μέσον 3, 3) d. h. wohl mitten in den Halbkreis, welchen die Synedristen bildeten, und also unmittelbar vor den Verklagten, der ebenfalls in ihrer Mitte stand, befragte er Jesum, indem er sprach: Antwortest du nicht auf das, was diese wider dich zeugen[1])? Da mit den Zeugenaussagen als solchen nichts zu machen ist, so hofft er, daſs Jesus in seiner Verantwortung wegen derselben — und, wie es scheint, besonders wegen der letzten, die ja als besonders gravirend eingeführt war (vgl. zu dem ἡμεῖς V. 58) — sich irgend eine Blöſse geben werde. Jesus aber, statt auf die Intention des Hohenpriesters einzugehen (δέ), verharrte in V. 61
seinem Schweigen, das er bisher allen Anklagen gegenüber beobachtet hatte (bem. das Imperfectum des dauernden Verhaltens) und antwortete deshalb nichts auf die eben an ihn gerichtete Anfrage. Der Wechsel des Imperfectums und Aorists zeigt, daſs wir hier nicht einen reinen antithetischen Parallelismus haben (Myr.); denn letzterer berichtet die einzelne Thatsache, an welcher zur Erscheinung kam, daſs er auch jetzt sein Schweigen nicht brach. Der Grund davon lag darin, daſs er erdichteten Aussagen nur die einfache Behauptung ihrer Unwahrheit entgegensetzen konnte, welche die Richter ihm doch nicht geglaubt hätten, und verdrehten Aussagen eine Zurechtstellung ihres Sinnes, den dieselben doch zu würdigen weder Neigung noch Fähigkeit hatten. Daſs er dem Gerichte auch nicht einen scheinbaren Grund zu seiner Verurtheilung geben wollte (Klst.), ist unrichtig, da er dieses ja doch sofort thut.

Matthäus zeigt sich deutlich als der reflectirende Bearbeiter, indem er von vornherein das Zeugniſs wider Jesum, das sie suchten, von seinem Standpunkte aus als eine ψευδομαρτυρία bezeichnet (bem. die Nachstellung des ὅλον, wie die Emendatt. bei Marc. 1, 33 sie haben, die Verbindung des κατὰ τ. Ἰησ. mit ψευδομαρτυρίαν und die Umschreibung des εἰς c. Inf.), dann den Begründungssatz in einen gen. absol („obwohl") verwandelt und nun das Auftreten (bem. das wiederholte προσελθόντες) der zwei (statt des allgemeinen τινές) Zeugen als den Schluſs des ganzen Verhörs (ὕστερον) darstellt (bem. die Aoriste statt der Imperfecta). Die Aussage derselben ist nicht nur verkürzt eingeführt, sondern da die offenbar unter den Christen geläufige Erläuterung des Ausspruchs im Munde der jüdischen Zeugen unpassend schien, auch die einfachere Form

---

[1]) Die Zertheilung in zwei Fragen (Myr.), von welchen etwa die letztere ihn speciell zur Bestätigung des zuletzt ausgesagten Wortes provociren will (Klst.), bleibt unnatürlich, wenn man nicht der zweiten den garnicht ausgedrückten Sinn aufdrängen will: Was ist es um das, dessen dich diese beschuldigen? Es könnte nur eine Frage der Verwunderung sein, die sich im Munde des Hohenpriesters, der ihn eben hat verhaften lassen, also seine Schuld voraussetzt, sehr seltsam ausnimmt. Ganz anders 15, 4. Zu dem Gebrauch des τί vgl. V. 36.

ɔs Wortes hergestellt, dagegen die frevelhafte Vermessenheit desselben durch das *ὀναμαι — τοῦ θεοῦ* noch gesteigert. Da der Hohepriester Jesum doch zur Verantwortung ıber die Zeugenaussagen auffordert, ist das Ungenügende derselben nicht weiter erwähnt (bem. die Weglassung des malerischen *εἰς μέσον* und des scheinbar tautologischen Ausdrucks in Marc. V. 61; dagegen die Hinzufügung des *Ἰησοῦς*).

b) Das Todesurtheil.

Matth. 26, 63—68.	Marc. 14, 61—65.	Luc. 22, 63—71.
V. 63: — — *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ· ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς, εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.*	V. 61: — — *πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;*	— — —
V. 64: *λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· σὺ εἶπας· πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.*	V. 62: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.*	V. 66: *καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς, καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν.* V. 67: *εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε.* V. 68: *ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε.* V. 69: *ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ.* V. 70: *εἶπαν δὲ πάντες· σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι.* V. 71: *οἱ δὲ εἶπαν· τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ.*
V. 65: *τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέῤῥηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγων· ἐβλασφήμησεν· τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν.* V. 66: *τί ὑμῖν δοκεῖ; οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον· ἔνοχος θανάτου ἐστίν.*	V. 63: *ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαῤῥήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει· τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων;* V. 64: *ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου.*	— — —
V. 67: *τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν* V. 68: *λέγοντες· προφήτευσον ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;*	V. 65: *καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ· προφήτευσον. καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.*	V. 63: *καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες,* V. 64: *καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων λέγοντες· προφήτευσον, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;* V. 65: *καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν.*

V. 62: Die Emendatoren stellen die Präposition hinter das Verbum (vgl. zu 2, 19), wodurch zugleich das Substantivum mit seinem Genitiv verbunden wird, wie **V. 64** *ἔνοχον* mit *θανάτου* (vgl. zu 2, 3). — **V. 65**: Zu der Umstellung des *αὐτοῦ* vgl. 6, 52.

V. 61 Asyndetisch fährt der Evangelist fort zu schildern, wie der Hohepriester, der bereits V. 60 zum Verhör mit dem Angeklagten übergegangen war, dasselbe fortgesetzt habe, obwohl der erste Versuch ihn zum Reden zu bringen mifslungen war (bem. das Imp.). Wieder befragte er ihn und zwar legt er ihm jetzt direct die Frage vor, um die es sich zwischen ihm und den Hierarchen handelte und die man freilich gern vermieden hätte, da man nicht wissen konnte, ob Jesus nicht durch eine seiner aller Berechnung spottenden ausweichenden Antworten jeden Vorwand zur Verurtheilung abschneiden werde[1]). Das verächtlich betonte *σύ*, das wohl auf ihn als den von den Seinen Ver-

[1]) Man begreift nicht, inwiefern der Hohepriester die Form des Rechts verletzt haben soll, indem er Jesu selbst das Bekenntnifs in den Mund legt, das sie zum Hafs gegen ihn

rathenen, machtlos in die Hände seiner Feinde Gefallenen hinweist, soll ihn daher zu einer möglichst unvorsichtigen Antwort provociren. Die Frage ist so direct wie möglich gestellt: Bist du der Messias, der Sohn des Hochgepriesenen, des הַבָּרוּךְ *κατ' ἐξοχήν*? Die feierliche Bezeichnung Jehova's soll zeigen, dafs er im Eifer um die Ehre dessen fragt, dessen Sohn sich kein Unberufener nennen darf, dessen Erwählung aber auch Niemand verleugnen kann, der sich zu seinem Liebling und Werkzeug erkoren weifs. Obwohl aber darin schon lag, dafs die Antwort über das Schicksal Jesu entscheiden V. 62
werde (*δέ*), so bejahte dieser sie doch in der einfachsten und bestimmtesten Weise: Ich bin es. Dies unverhohlene Bekenntnifs vor den Obersten seines Volks ist die entscheidende That Jesu (bem. den Namen und das *εἶπεν*), welche der ganzen Verkündigung des Evangeliums (1, 1) das Siegel aufdrückt. Dafs er es so ohne Clausel ablegen konnte, beweist unzweideutig, dafs er nicht in irgend einem von ihm erst umgedeuteten Sinne den Messiastitel angenommen hatte (weshalb ihm Vlkm., der dies besser weifs, dies Wort einfach abstreitet), sondern dafs er der im Alten Testamente verheifsene und vom Volke erwartete Messias sein wollte. Daran aber knüpft er die Weissagung, dafs sie sehen werden den Menschensohn, d. h. den zu diesem einzigartigen Beruf erwählten Menschen zur Rechten sitzend der (göttlichen) Allmacht, also an ihrer Ehre und Herrschaft theilnehmend (vgl. Psalm 110, 1 und dazu Marc. 12, 36), und kommend mit den Wolken des Himmels (die ihn umgeben, vgl. 13, 26). Die wörtliche Anspielung an Dan. 7, 13 zeigt unzweifelhaft, dafs dies nur im eigentlichen Sinn genommen werden kann (was Myr. vergeblich bestreitet); es ist seine Wiederkunft, bei der sie ihn zu göttlicher Majestät und Herrschaft erhöht schauen werden, da dieselbe noch in diesem Menschenalter erfolgen wird (13, 30). Dann werden auch seine Feinde den jetzt von ihm erhobenen Anspruch auf die Messiaswürde bestätigt sehen.

Der Hohepriester aber, statt durch dies feierliche Bekenntnifs und die damit ver- V. 63
bundene Weissagung sich irre machen zu lassen (*δέ*), zerrifs seine Kleider zum Zeichen tiefster Entrüstung (2. Reg. 18, 37). Vornehme trugen zwei Unterkleider und beide zerrifs er, nur das eigentliche Hemde und der Mantel wurden nicht zerrissen. Was bedürfen wir noch Zeugen? Jedes Zeugenverhör ist unnöthig geworden, da sie die Gotteslästerung, welche es zu constatiren galt, selbst angehört (bem. den gen. nach V. 64
ἀκούειν, der sonst nur bei Personen zu stehen pflegt); es fragt sich nur noch, was

---

gereizt (Klst.). Verweigerte Jesus über die wider ihn vorgebrachten Anklagen die Auslassung, so gab es ja nur noch das eine Mittel, ihn zum Reden zu bringen, indem man ihn in die Alternative setzte, entweder durch Schweigen seine bisherigen Ansprüche zu widerrufen oder durch eine offene Bejahung den Richtern den gewünschten Verurtheilungsgrund zu suppeditiren. Darum fragte man auch nicht, ob er sich für den Messias ausgegeben habe (da er ja jede Auslassung über frühere Aussagen verweigert hatte), sondern ob er der Messias sei. Dies setzt freilich voraus, dafs der Anspruch Jesu auf die Messianität die eigentliche Hauptsache war, woran man von jeher Anstofs genommen hatte, dafs Jesus nicht — wie man gerade aus unserem Evangelium hat schliefsen wollen — erst in der späteren galiläischen Zeit im Kreise der Jünger diesen Anspruch erhoben, erst beim Einzuge eine messianische Demonstration des Volkes geduldet und gelegentlich etwa in einer Parabel sich die messianische Würde beigelegt haben kann, da dann der hohe Rath unmöglich auf den Gedanken kommen konnte, gerade auf diesem Punkte ihn zu einem Geständnifs zu bringen.

ihnen (in Betreff der zu verhängenden Strafe) nun ebenso einleuchtend ist, wie die Thatsache seiner Schuld vorliegt. Die Fassung Klst.'s (Wie erscheint euch das von ihm geredete Wort?) ist hienach unnöthig und, da das Wort Jesu nicht genannt, auch das Folgende keine Aussage über dasselbe bringt, unpassend. Die sämmtlichen Glieder des Sanhedrin aber — auch nicht einer ausgenommen, wie man doch hätte erwarten sollen (doch vgl. zu dem wiederholten δέ die Anm. zu 10, 20) — verurtheilten ihn schuldig zu sein des Todes. Auf Gotteslästerung stand der Tod (Lev. 24, 16), und die Anmafsung der Messiaswürde, für die es ja selbstverständlich keine Strafbestimmung gab, subsummirte sich am natürlichsten unter die Kategorie der Gotteslästerung, weil der, welcher sich unbefugter Weise (wie sie voraussetzten) den Sohn Gottes nannte, ja offenbar den Namen Gottes entehrte. So hatte sich erfüllt, was Jesus 8, 31. 10, 33 geweissagt.

Die in dem εὐλογητοῦ indirect liegende Appellation verwandelt Matthäus in eine directe Beschwörung bei dem lebendigen Gott, weshalb er nachher das einfache τοῦ θεοῦ setzt, die Bejahung Jesu drückt er mit der ihm eigenen Formel aus (σὺ εἶπας, vgl. V. 25) und leitet die Weissagung mit dem feierlichen πλὴν λέγω ὑμῖν ein (bem. die Verwandlung des μετά in ἐπί nach 24, 30). Das ἀπ' ἄρτι ist aber sicher nicht ursprünglich (Myr. Holtzm. S. 97), da es zu dem ἐρχόμενον nicht paſst, sondern ein Zusatz aus dem christlichen Bewufstsein, für welches der Thatbeweis für die Messianität Jesu gleich mit seiner Erhöhung begann, obwohl dieselbe für seine Feinde doch erst bei seiner Wiederkunft sichtbar werden konnte. Bei Matthäus formulirt der Hohepriester das Urtheil gleich auf Gotteslästerung und die Beisitzer sprechen in directer Rede, aber mit den Worten des Marcus (vgl. dagegen Matth. 5, 21. 22, wo ἔνοχος c. dat. steht) das Todesurtheil. Bem. noch das τότε, wie V. 67, die Erhebung des διέῤῥηξεν zum Hauptverbum, das verallgemeinernde ἱμάτια, das nachdrückliche ἴδε νῦν, den gewöhnlicheren Acc. bei ἀκούειν und das dem Matthäus geläufige τί ὑμῖν δοκεῖ (17, 25. 18, 12. 21, 28. 22, 17. 42). — Lucas bewegt sich viel freier; er läſst erst jetzt (nach der Verleugnung des Petrus und der Mifshandlung Jesu) das Synedrium sich versammeln und insgesammt mit dem ihm vorgeführten Angeklagten verhandeln, wobei ihm sofort (ohne Zeugenverhör) die Messiasfrage vorgelegt wird. Wie es scheint, in Erinnerung an Marcus V. 60. 61 läſst er zuerst mit ausdrücklicher Motivirung Jesum der Antwort ausweichen und auf seine Erhöhung provociren, in welcher dieselbe thatsächlich liegen wird, dann erst auf eine nochmalige Frage bejahend antworten, worauf sie, ohne eigentlich ein Urtheil zu fällen, mit den Worten des Hohenpriesters bei Marcus (bem. den Zusatz ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ) sich befriedigt erklären. Merkwürdig sind einige Berührungen mit Matth. Zwar das εἰ—εἰπὸν ἡμῖν V. 66 ist doch immer noch von Matth. V. 63 zu verschieden und zu naheliegend, zumal Lucas daran eine Erklärung Jesu über sein Schweigen anknüpft, und sowohl das υἱὸς τοῦ θεοῦ V. 70 (bei der Zertheilung der Frage Marc. V. 61) als die Umstellung des ἐκ δεξιῶν vor τῆς δυνάμεως (bem. den Zusatz τοῦ θεοῦ) bot sich leicht von selbst dar. Aber auffallend ist das ἀπὸ τοῦ νῦν (= ἀπ' ἄρτι Matth. V. 64), welches darauf hinzuweisen scheint, wie man sich in der Ueberlieferung gewöhnt hatte, die Erhöhung, auf welche Jesus provocirt, als eine unmittelbar bevorstehende zu bezeichnen; denn an einen gemeinsamen Urtext zu denken, erlaubt der ganz verschiedene Zusammenhang, in dem es bei beiden steht, nicht. Uebrigens hat Lucas in Folge dieses Zusatzes correcter Weise die Erwähnung der Wiederkunft weggelassen. Dagegen kann die scheinbare Combination von Matthäus und Marcus in V. 70 (ὑμεῖς λέγετε = σὺ εἶπας Matth. V. 64) nur zufällig sein.

Sobald nun Jesus als Verbrecher überführt und verurtheilt war, brach der ganze V. 65
tödtliche Hafs gegen ihn los, und nun begannen etliche (natürlich von den Synedristen) ihn anzuspeien (wie es Jesus 10, 34 geweissagt), ihm das Angesicht zu verhüllen (bem. das αὐτοῦ wie V. 47), ihn mit Fäusten zu schlagen und dabei zu ihm zu sprechen: Weissage doch! Seltsam meint Myr., sie hätten ihn nur überhaupt durch Faustschläge zum Weissagen bringen wollen; allein das Umhüllen des Hauptes, das unmöglich an sich eine „spotthafte Vermummung" bezeichnen kann, weist zu deutlich darauf hin, dafs sie ihm den Thäter verbergen wollen und ihn dann höhnisch auffordern, er solle demselben prophetisch seine Strafe ankündigen. Diese nähere Bestimmung des προφήτευσον ergiebt sich klar aus dem Zusammenhange. Allerdings handelt es sich nicht um eine blofse Probe höheren Wissens, die sie von dem angeblichen Messias verlangen, sondern um eine boshafte Anspielung auf die Weissagung V. 62, die sie als ohnmächtige Drohung verspotten wollen (vgl. Klst.); allein die Pointe liegt doch darin, dafs er, der seine Richter vor den Richterthron des Menschensohnes bescheidet bei seiner Wiederkunft, ihnen doch auch jetzt mufs ihre Schuld aufdecken und ihr Schicksal weissagen können, selbst wenn er ihrer nicht ansichtig wird. Ergingen sich schon die Synedristen in solchen rohen Mifshandlungen und Verhöhnungen, so war es kein Wunder, dafs die Diener (V. 54), denen er nun übergeben ward, ihn mit Backenstreichen in Empfang nahmen. Der Ausdruck ist wohl mehr lateinisch gedacht (vgl. das ciceronianische verberibus aliquem accipere).

Wenn beide Parallelen das προφήτευσον durch τίς ἐστιν ὁ παίσας σε erklären (doch bem. bei Matthäus noch das höhnische ἡμῖν Χριστέ), so scheint das darauf hinzudeuten, dafs man sich in der Ueberlieferung daran gewöhnt hatte, jenes auf ein höheres Wissen von den ihm unbekannten Mifshandelnden zu beziehen. Doch geht es bei Matthäus, der zur Steigerung des schimpflichen Anspeiens das τὸ πρόσωπον αὐτοῦ gleich mit εἰς an ἐνέπτυσαν anfügt, worüber das περικαλύπτειν verloren gegangen, auf die Nennung seines Namens, bei Lucas, der das περικαλύψαντες beibehält und diese Verhöhnung zur Hauptsache macht, auf die Entlarvung des Thäters. Das schon ihm wohl auffallende ἔλαβον vermeidet Matthäus, indem er das ῥαπίζειν anticipirend gleich neben das κολαφίζειν stellt, wobei er es freilich (da auch er es ausdrücklich anderen Personen beilegt) im Sinne von ῥαβδίζειν genommen haben mufs, wozu bei Marcus keine Veranlassung vorliegt. Nun geht bei ihm die Mifshandlung auch lediglich von den Synedristen aus, wie bei Lucas, der dieselbe in ganz freier Umgestaltung zwischen die Einbringung Jesu und seine Vorführung vor das Synedrium verlegt, von den Häschern allein, so dafs hier einmal der Schein einer Combination bei Marcus vorliegt, der freilich wunderlich genug, indem er die Häscher aus Lucas (οἱ συνέχοντες αὐτόν) bei der Mifshandlung betheiligt, sie in die ὑπηρέται aus Matth. V. 58 verwandelt und ihnen die ῥαπίσματα aus Matth. V. 67 (aber in anderem Sinne) zugeschrieben hätte. Nur soll man nicht sagen, dafs er das περικαλύπτειν des Lucas mit dem πρόσωπον des Matthäus combinire (de W.), da nur der seltsamste Zufall dies von Matthäus an ganz anderer Stelle gebrauchte Wort zur völlig sinngemäfsen Exegese des Lucastextes qualificiren konnte.

c) Beim Hahnenschrei.

Matth. 26, 69—75.	Marc. 14, 66—72.	Luc. 22, 56—62.
V. 69: ὁ δὲ Πέτρος ἐκάθητο ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ· καὶ προσῆλθεν αὐτῷ μία παιδίσκη λέγουσα·	V. 66: καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ ἔρχεται μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως,	V. 56: ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν παιδίσκη τις καθήμενον πρὸς τὸ φῶς (cf. Marc. V. 54) καὶ ἀτενίσασα αὐτῷ εἶπεν· καὶ οὗτος σὺν αὐτῷ ἦν.
καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου.	V. 67: καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον θερμαινόμενον ἐμβλέψασα αὐτῷ λέγει· καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ.	
V. 70: ὁ δὲ ἠρνήσατο ἔμπροσθεν πάντων λέγων· οὐκ οἶδα τί λέγεις. V. 71: ἐξελθόντα δὲ αὐτὸν εἰς τὸν πυλῶνα, εἶδεν αὐτὸν ἄλλη καὶ λέγει τοῖς ἐκεῖ· οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου (cf. Marc. V. 67).	V. 68: ὁ δὲ ἠρνήσατο λέγων· οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις. καὶ ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον. [καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.]	V. 57: ὁ δὲ ἠρνήσατο αὐτὸν λέγων· οὐκ οἶδα αὐτόν, γύναι.
V. 72: καὶ πάλιν ἠρνήσατο μετὰ ὅρκου ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον. V. 73: μετὰ μικρὸν δὲ προσελθόντες οἱ ἑστῶτες εἶπον τῷ Πέτρῳ· ἀληθῶς καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ. V. 74: τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον.	V. 69: καὶ ἡ παιδίσκη ἰδοῦσα αὐτὸν ἤρξατο πάλιν λέγειν τοῖς παρεστῶσιν ὅτι οὗτος ἐξ αὐτῶν ἐστίν. V. 70: ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο. καὶ μετὰ μικρὸν πάλιν οἱ παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ· ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ.	V. 58: καὶ μετὰ βραχὺ ἕτερος ἰδὼν αὐτὸν ἔφη· καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ. ὁ δὲ Πέτρος ἔφη· ἄνθρωπε, οὐκ εἰμί. V. 59: καὶ διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς ἄλλος τις διϊσχυρίζετο λέγων· ἐπ' ἀληθείας καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν· καὶ γὰρ Γαλιλαῖός ἐστιν.
καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.	V. 71: ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε. V. 72: καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρὶν ἀλέκτορα δὶς φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ. καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν.	V. 60: εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· ἄνθρωπε, οὐκ οἶδα ὃ λέγεις. καὶ παραχρῆμα ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ ἐφώνησεν ἀλέκτωρ. V. 61: καὶ στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψεν τῷ Πέτρῳ· καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ λόγου τοῦ κυρίου, ὡς εἶπεν αὐτῷ ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι σήμερον ἀπαρνήσῃ με τρίς. V. 62: καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς.
V. 75: καὶ ἐμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με· καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς.		

V. 66: Das *ἐν τῇ αὐλῇ* ist wohl als das an V. 54 anknüpfende Moment vorangestellt (Rcpt. nach AΔ Mjsc.), so dafs das näherbestimmende *κάτω* erst nachfolgt. — **V. 67**: Während ℵ nur die gewöhnliche Wortfolge *τοῦ Ἰησοῦ — τοῦ Ναζαρ.* herstellt, haben A Mjsc. das *ἦσθα* an den Schlufs gestellt (vgl. zu 1, 33) und *τοῦ Ναζ. Ἰησ.* mit einem Artikel geschrieben. DΔ haben die Stellung des *ἦσθα* aus A, aber das *τ. Ἰησ. τ. Ναζαρ.* mit ℵ. — **V. 68**: Das einfache *οὐκ* ist aus den Parallelen; in Folge dessen hat A mit Recht das zweite *οὔτε* in *οὐδέ* geändert, CΔ aber dasselbe stehen lassen (vgl. zu 3, 20). — Die einfachere Wortfolge *τί σὺ λεγ.* (A Mjsc.) darf nicht erst durch Weglassung des *σύ* nach Matthäus (D) erklärt werden (Myr.). — Das *καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν* (Ti. Myr. Vlkm. nach ACDΔ it.) ist mir höchst verdächtig. Zwar würden ℵL nicht dagegen entscheiden, da sie auch das *ἐκ δευτέρου* V. 72 auslassen (ℵ sogar das *δίς*), wohl aber B cop., die beides beibehalten und doch diese Worte nicht haben. War die Erfüllung des Wortes V. 30 nur so markirt, dafs der Hahnenschrei V. 72 als zweiter bezeichnet war, so meinte die Mehrzahl der Codd. einen ersten einschalten zu müssen, während ℵL umgekehrt den zweiten tilgten, weil kein erster erwähnt war. Sehr spricht dafür auch das *εὐθύς* V. 72 (Ti. nach ℵBL), das naturgemäfs bei allen, die schon einen Hahnenschrei erwähnt, fortfiel, also gewifs nicht aus Matth. herrührt (Myr.). — **V. 69**: Das *ἤρξατο πάλιν λέγειν* (Ti. nach ℵCLΔ, vgl. Rcpt. nach A: *πάλιν ἤρξατο*) sieht sehr nach einer Glosse aus; doch habe ich das einfache *εἶπεν* (B sah. cop. aeth.), obwohl ich dessen Entstehung nicht zu motiviren wüfste, nicht in den Text zu nehmen gewagt. — Auffallend ist das sonst dem Marcus fremde *παρεστῶσιν* (vgl. 3, 31) der ältesten Majuskeln, wofür hier AD Mjsc. das sonst

gebräuchliche παρεστηκόσιν haben; doch kehrt V. 70 παρεστῶτες wieder, wo nur D παρεστηκότες hat. — V. 72: Die von B sah. cop. bezeugte Wortstellung änderten die Emendatoren, indem sie beide Advv. hinter ihr Verb. stellten und ebenso das με (wie schon V. 30); ℵCΔ lassen das ὅτι ganz fort (s. o.), L, der so häufig halbe Correcturen hat, nimmt nur die Umstellung des ὅτι auf. Auf ihm allein beruht die Lesart von Ti. Vlkm.

Indem Marcus mit dem gen. abs. über die Situation orientiren will, in welcher V. 66
das Folgende vorfiel (vgl. V. 3), weist er einfach auf V. 54 zurück, wo er dieselbe vorbereitend bereits gezeichnet. Da nun diese Situation sich mit dem Augenblicke änderte, wo die Knechte Jesum wieder in Empfang nahmen (V. 65), so sollen wir das Folgende vor demselben geschehen denken, d. h. während der Gerichtsverhandlung. Petrus befand sich also unten im Hofe, während oben in dem (also nicht parterre belegenen) Versammlungssaal diese Verhandlung stattfand. Da kommt (vgl. zu dem Präsens nach dem gen. abs. 13, 1) eine von den Mägden des Hohenpriesters und sagt, nach- V. 67
dem sie den Petrus erblickt, wie er sich wärmte, als sie ihn scharf angesehen (10, 21. 27): Auch du warst mit dem Nazarener da, mit jenem Jesus (bem. die beiden Artikel). Ebendarum ist das θερμαινόμενον noch einmal erwähnt, weil das Feuer, an dem er sich wärmt (V. 54: τὸ φῶς), ihn zugleich beleuchtet und so das Erkennen ermöglicht. Das erste Particip bezeichnet die Voraussetzung, das zweite das speciellere Motiv der Handlung. Sie hat den Petrus stehen sehen, d. h. natürlich zuerst nur einen Fremden, der nicht hergehört. Wie sie ihn aber näher anblickt (bem. zu dem Unterschiede von ὁρᾷν und βλέπειν: 4, 12), meint sie einen der Begleiter Jesu zu erkennen, die man ja so oft mit ihm in diesen Tagen in den Gassen Jerusalems gesehen. Denn daſs sie nur aus seinem Antheil an den Vorgängen im Hause, die sie auf seinem Gesichte liest, erschlieſst, daſs er ein solcher sei (Klst.), steht nicht da; und wenn ihre Worte fragend gefaſst sein sollten, wäre dies wohl durch eine negative Wendung markirt; auch ist V. 68 nicht als Antwort auf eine eigentliche Frage gebildet. Vielmehr sagt sie es ihm gerade auf den Kopf, daſs auch er ein Begleiter Jesu sei. Das καί bezieht sich auf die anderen Genossen Jesu, die sich wohl gehütet haben hierher zu kommen, wo jenem Nazarener, wie sie ihn verächtlich bezeichnet, der Proceſs gemacht wird. Aber auch er, der sich hier so dreist niedergelassen, gehörte zu der Gesellschaft. Petrus aber, V. 68
statt dies einfach einzugestehen, leugnete (offenbar, weil er fortgewiesen zu werden fürchtete), indem er sprach: Weder weiſs ich, noch (soviel ich auch darüber nachdenken mag) verstehe ich, was du sagst. Die betonte Stellung des σύ vor dem Fragesatz malt die affectirte Verwunderung, die Verdoppelung des Ausdrucks seine völlige Rathlosigkeit in Betreff ihrer Behauptung, der er garkeinen Sinn abgewinnen zu können vorgiebt. Immerhin genirt ihn auch diese indirecte Ableugnung, zu der er sich gezwungen sieht, und er zieht sich aus dem Bereich des Feuers, das den inneren Hof erleuchtet, in den Vorhof (den Platz vor dem Portal, das in den Hof führte) zurück, wo er eher unbemerkt bleiben konnte (vgl. Klst.). In diesen Augenblick verlegen die Glossatoren den ersten Hahnenschrei. Allein abgesehen von der groſsen Unwahrscheinlichkeit, daſs Petrus nicht schon durch diesen an das Wort Jesu gemahnt sein sollte, verstand Marcus das Wort Jesu V. 30 schwerlich von zwei zufällig bald auf einander folgenden Hahnenrufen, sondern (wie es unstreitig gemeint war) von dem Hahnenruf

um Mitternacht (die sicher längst vorüber) und von dem, der die ἀλεκτροφωνία (13, 35) beschliefst und den Morgen verkündet. Als ihn aber die Magd, die ihn zuerst fortgehen sah, nachher doch noch im Vorhof stehend erblickte, fing sie noch einmal an von der Sache zu reden und zwar, indem sie zu den Dabeistehenden (also nicht zu den Knechten, die nach V. 54 im inneren Hof um das Feuer safsen) sagte: Dieser gehört zu ihnen. Gerade aus seinem furchtsamen Sichzurückziehn, wie daraus, dafs er nicht direct Nein zu sagen wagte, hat sie die volle Gewifsheit gewonnen, dafs er zu ihnen (d. h. zu denen die mit Jesu waren, V. 67) gehört. Da der Evang. selbst die Worte der Magd formulirt (bem. das ὅτι rec.), darf es nicht Wunder nehmen, dafs er auf das frühere Wort derselben Bezug nimmt, das die παρεστῶτες freilich nicht gehört haben und das also so nicht gesprochen sein kann[1]). Wiederum aber leugnete Petrus, wie er V. 68 gethan. Das Imp. setzt nicht ein längeres Reden voraus, das durch die Umstehenden unterbrochen wurde (Klst.); das erlaubt weder das μετὰ μικρόν noch das folgende Imp., statt dessen nach der stehenden Weise des Marc. das Präs. stehen würde. Es ist nur gewählt, weil Marcus kein weiteres Wort des Petrus mitzutheilen hat, sondern nur schildern will, wie derselbe trotz der neuen Veranlassung zu einem offenen Bekenntnifs beim Leugnen verharrte (bem. das δέ). Da aber jetzt ein indirectes Ableugnen wie V. 68 nicht mehr möglich war, so wird er nun direct geleugnet haben, zur Gesellschaft Jesu zu gehören. Zu dem früheren Motive kam jetzt die Furcht, durch ein solches Bekenntnifs das Stichblatt der Menge zu werden, die ihn umstand. Als er sich vermafs, dem Herrn bis in den Tod treu zu bleiben (V. 31), dachte er an einen grofsen Act des Heroismus, und jetzt bedachte der rasche Mann nicht, dafs auch diese Abweisung einer unberufenen Frage eine Verleugnung seines Herrn sei.

Indem Matthäus die Rückweisung auf die Situation des Petrus in einen selbstständigen Satz verwandelt, verwischt er die Andeutung des Zeitverhältnisses, die bei Marcus deutlich vorliegt, und verwandelt das κάτω in das leichtere ἔξω, das de W. unbegreiflicher Weise als anstöfsig (?) beseitigt sein läfst. Indem er die beiden ersten Versuchungen an zwei verschiedene Mägde vertheilt, bezeichnet er die erste gleich als μία παιδίσκη im Gegensatz zur ἄλλη V. 71 (bem. das ihm so geläufige προσῆλθεν αὐτῷ

---

[1]) Das πάλιν gehört auch im Receptatext nicht zu ἰδοῦσα (de W.), da es dann, um richtig bezogen zu werden, vor ἰδοῦσα stehen müfste, sondern zu ἤρξατο λέγειν und geht darauf, dafs die Magd dasselbe schon einmal behauptet hatte. Bei der sinaitischen Lesart gehört es zu λέγειν allein, das dann durch den Dativ näher bestimmt wird. Hätte man daran Anstofs genommen, dafs das Wort zum ersten Male zu Petrus und nicht zu den Dabeistehenden gesagt war (was übrigens garnicht in der Weise von B ist), so wäre doch höchstens πάλιν fortgelassen; während der Rückblick auf V. 67 und der Vorblick auf V. 70 das ἤρξατο πάλιν λέγειν so nahe legte. Aber gerade das πάλιν V. 70, welches das Reden der Umstehenden als Wiederholung des Redens der Magd darstellt, spricht sehr dafür, dafs hier noch kein πάλιν stand. Garkein Grund ist aber in den Textzeugen, mit Klst. das πάλιν allein zu streichen, welcher es nur thut, um dem Matthäus zu Liebe beweisen zu können, dafs hier eine andere Magd gemeint sei als V. 67. Woher die Magd bei ihrer Behauptung beharrt, haben wir oben gezeigt; das ἰδοῦσα αὐτόν hat seinen guten Grund, und dafs ein πάλιν dabeistehen müfste, ist eine durchaus unmotivirte Behauptung. Das μία τῶν παιδισκῶν setzt nur voraus, dafs der Hohepriester noch mehrere Mägde hatte (vgl. 5, 22. 6, 15), und nicht, dafs nachher noch von einer andern erzählt werden soll; gerade das μία παιδίσκη, das Klst. fordert, steht bei Matthäus der ἄλλη V. 71 entgegen. Sprachlich aber ist es einfach unmöglich, nach V. 66 bei ἡ παιδίσκη an die Magd zu denken, die dort am Eingange ihr Amt hatte.

und die Weglassung der scheinbar blofs ausmalenden Züge ἰδοῦσα — ἐμβλέψασα αὐτῷ) und conformirt ihre Aussagen, doch so dafs er die Bezeichnung Jesu als Nazarener auf das zweite Wort vorbehält, um das beziehungslose ἐξ αὐτῶν zu entfernen, und zuerst Jesum als Galiläer bezeichnen läfst, um zu motiviren, warum man den Galiläer Petrus (vgl. Marc. V. 70) mit Jesu in Beziehung bringt. Seiner Intention, die drei Verleugnungen sich steigern zu lassen (bem. das μετὰ ὄρκου V. 72), entsprechend vereinfacht er die erste Ableugnung und deutet durch das ἔμπροσθεν πάντων an, wie er dadurch sich einen späteren Widerruf erschwert habe. Dafs er den Petrus nur bis ins Thor hinausgehen läfst (indem er das völlige ἐξελθεῖν ἔξω sich auf den Schlufs V. 75 vorbehält), hat seinen Grund wohl in der Reflexion, dafs dieser seiner Intention wegen (V. 58: ἰδεῖν τὸ τέλος) sich nicht wohl weiter entfernen konnte, wenn er die Vorgänge im Innern des Palastes noch sehen wollte (bem. noch die Verwandlung des ἐξῆλθεν ins Part., das δέ wie V. 69 und das den Ortswechsel stärker markirende τοῖς ἐκεῖ). Dem neuen Ort schien aber auch eine neue Magd entsprechen zu müssen, die gewifs nicht Marcus entfernte, um die Sache einfacher und wahrscheinlicher darzustellen (de W.), und wegen der beabsichtigten Steigerung der drei Verleugnungsacte mufste auch beim zweiten dem Petrus ein bestimmtes Wort in den Mund gelegt werden (bem. den Aor. statt des auffallenden Imp.), das aber lediglich aus Marc. V. 71 anticipirt ist. — Lucas knüpft die Verleugnung unmittelbar an die erste Notiz vom Verweilen des Petrus auf dem Hofe an und bringt das καθήμενον πρὸς τὸ φῶς aus Marc. V. 54 erst hier, wo es sich darum handelt, dafs die Magd (bem. das einfachere παιδίσκη τις) ihm scharf ins Gesicht sieht (bem. das dem Lucas so geläufige ἀτενίζειν). Dafs ihr Wort (wie das in V. 59) an dritte Personen gerichtet ist, während gerade das zweite an Petrus (wie Marc. V. 67. 70), ist wohl nur ungenaue Reminiscenz, zumal das beziehungslose σὺν αὐτῷ noch deutlich eine andere Darstellung voraussetzt, die Jesum genannt hatte, und ebenso das ἐξ αὐτῶν V. 58 nur aus Marc. V. 67. 69 verständlich ist. Statt der Ortsveränderung läfst Lucas gleich die zweite Versuchung μετὰ βραχύ erfolgen (daher V. 59 die Steigerung des μετὰ μικρόν) und legt sie ganz unbestimmt einem ἕτερος in den Mund (wie die dritte einem ἄλλος τις), macht aber auch seinerseits einen Versuch, die Verleugnungen zu steigern, indem er den Petrus zuerst die Kenntnifs der Person Jesu (bem. noch den Zusatz γύναι), dann jede Gemeinschaft mit seinen Genossen ableugnen läfst.

Es ist ganz in der Weise des Marcus, wenn neben das Imperfectum ἠρνεῖτο nun das Imperfectum ἔλεγον tritt; er will eben schildern, wie das fortgesetzte Leugnen nichts half, da man ihn immer aufs Neue wegen seiner Beziehungen zu Jesu interpellirte, bis es ihn zum Aeufsersten trieb. Nach kurzer Zeit nur redete man ihn wieder darauf an, und jetzt war es nicht die Magd, sondern es waren die Umstehenden, zu denen sie V. 69 geredet (bem. das voranstehende Subject), welche zu Petrus sagten: Wahrhaftig (es ist, wie sie gesagt hat), zu ihnen gehörst du. Denn (abgesehen davon, dafs sie dich erkennen will) auch ein Galiläer bist du. Dies erkennen sie wahrscheinlich an seinem Dialect, und da man wufste, dafs die nächste Umgebung Jesu aus Galiläern bestand, so lag es nahe, den Galiläer, der sich so sichtlich für das Schicksal Jesu interessirte, für einen aus derselben zu halten. Wozu dies trotz allem Leugnen V. 71 fortgesetzte Erkanntwerden ihn endlich bewog, das ist es, was Marcus, nachdem er erzählt, wie es zu seinem ersten Leugnen (V. 68) kam, als zweites Hauptmoment des Hergangs erzählen will. Jetzt, wo er nicht nur als Genosse Jesu, sondern zugleich als Lügner sich entlarvt sah, hub er an sich zu verfluchen (d. h. für den Fall, dafs er eine

Unwahrheit spräche, den Fluch über sich auszusprechen) und unter solcher furchtbarster Bekräftigung seiner Worte nun den Schwur zu thun (bem. den Inf. aor. neben dem Inf. praes.), dessen Inhalt Marcus dahin formulirt (bem. das ὅτι recit.), dafs er diesen Menschen, von dem sie reden (bem. das absichtliche Fremdthun des Ausdrucks), garnicht kenne. Da jede neue Versuchung für ihn zugleich ein neuer Antrieb war, seine Schuld durch ein offenes Bekenntnifs wieder gut zu machen, so wird dies sein Verhalten, das ihn sich immer tiefer in die Sünde der Verleugnung verstrickend zeigt, mit einem gegensätzlichen δέ (wie V. 68. 70) eingeführt. So tief mufste der vermessene Jünger fallen, so bis auf den Wortlaut mufste sich die Weissagung Jesu (V. 30) er-
V. 72 füllen; und nun trat sofort ein Ereignifs ein, das selbst dem ahnungslosen Petrus das Bewufstsein seiner ganzen Schuld endlich wachrief. Das ἐκ δευτέρου besagt nicht, dafs der Hahn schon einmal gekräht hatte, wie es die Glossatoren zu V. 68 nahmen, sondern dafs es der zweite Hahnenschrei war, welcher den Anbruch des Morgens verkündet (3 Uhr). Da erst erinnerte sich Petrus wieder an das Wort, wie es ihm Jesus gesagt hatte und wie es Marcus nun noch einmal seinem Hauptinhalt nach wiederholt (bem. das ὅτι recit.). Ehe der Hahn zum zweiten Male gekräht, hatte Petrus Jesum buchstäblich drei Mal verleugnet. Mit ergreifender Kürze schildert der Evangelist, wie dies den Tiefgefallenen endlich zur Besinnung brachte: Als er darüber nachdachte, weinte er[1]). Mit dem Bilde des in Bufsthränen zerfliefsenden Jüngers schliefst der Abschnitt (bem. das Imperfectum).

Statt des πάλιν, dessen richtige Beziehung er wohl übersah, schaltet Matth. sein προσελθόντες ein (vgl. V. 69) und erläutert ganz richtig die Vermuthung der Dastehenden, die er schon V. 69 vorbereitet (bem. noch das δέ statt καί, den conformirten Aorist, das aus V. 69 = Marc. V. 67 nachklingende καὶ σύ, das hier aber weniger gut pafst, da sie ja nur auf die Worte der Magd sich beziehen, wie auch das ἐξ αὐτῶν aus Marcus, das ja V. 71 entfernt ist). Die mit seinem τότε eingeführte dritte Verleugnung bildet nun freilich eine augenfälligere Steigerung zu V. 72; doch pafst eben darum das ἤρξατο des Marcus nicht mehr ganz; denn geschworen hatte ja Petrus schon dort (bem. noch die Conformirung der Infinitive). In andrer Weise steigert Lucas die dritte Verleugnung, indem er bei der letzten Versuchung (bem. das steigernde διϊσχυρίζετο und das umschreibende ἀπ' ἀληθείας wie 4, 25) Petrus mit Marc. V. 68 antworten, d. h. sogar jeden Gedanken an eine Gemeinschaft mit Jesu als etwas ihm gänzlich Unverständliches abweisen läfst (bem. noch das in ἄνθρωπε nachklingende ἄνθρωπον und das ὅ statt τί). Das ἐκ δευτέρου müssen natürlich beide weglassen, da sie das δίς in der Weissagung Jesu nicht haben, nur dafs Lucas das παραχρῆμα (= εὐθύς wie 4, 39) noch durch ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ verstärkt; beide setzen nach ἐμνήσθη (Lucas: ὑπεμνήσθη) den gebräuchlicheren Genitiv (bem. bei Matthäus das erleichternde Ἰησοῦ εἰρηκότος, bei Lucas das

---

[1]) Dieser Sinn des ἐπιβάλλειν scil. τὸν νοῦν ist ausreichend gesichert (vgl. de W. Myr. Vlkm.) und knüpft am einfachsten an das ἀνεμνήσθη an. Die Versionen, welche coepit übersetzen, lasen ἤρξατο (D), die richtige Lesart kann nicht so übersetzt werden. Selbst ἐπέβαλε κλαίων würde heifsen: er warf sich aufs Weinen. Die Fassung von Bl. (sich darauf werfend, d. h. fortfahrend weinte er) setzt offenbar voraus, dafs vom Weinen bereits die Rede war; die von Ew. (einfallend in den Laut des ihn weckenden Hahns) und Klst. (bestürzt, d. h. in seinem unbesonnenen Dahinrennen an den jenes Wort ihm in den Sinn rufenden Hahnenschrei gerathend) geben doch nur einen gezwungenen Sinn; alle anderen Deutungen sind wortwidrig.

ihm geläufige τοῦ κυρίου), nur dafs Luc. diese Erinnerung noch durch einen Blick Jesu, der den Jünger trifft, motivirt. Seine Abhängigkeit von Marcus zeigt sich auch darin, dafs das Wort Jesu mit Marc. V. 72 genauer stimmt, als mit Luc. V. 34, woraus nur das σήμερον hinzugefügt ist. Sehr auffallend ist die Uebereinstimmung beider im Schlusse; man scheint sich in der Ueberlieferung gewöhnt zu haben, in dieser nachdrücklicheren Weise die Buſse des Petrus zu schildern. Von einer Combination aus Matth. und Luc., die de W. nur V. 70 auf eine zweifellos falsche Lesart stützt, kann garkeine Rede sein; denn Marcus hätte aus Lucas nur das ἰδοῦσα V. 67, das καὶ γὰρ Γαλιλαῖος V. 70, und das ὡς V. 72.

5. 15, 1—20. Die Verurtheilung zum Kreuzestode.

Der Abschnitt erzählt, wie es trotz dem Widerstreben des Pilatus doch zur Vollstreckung des 14, 64 gefällten Todesurtheils gekommen ist.

a) Das Verhör vor Pilatus.

Matth. 27, 1—14.	Marc. 15, 1—5.	Luc. 23, 1—4.
V. 1: πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε θανατῶσαι αὐτόν. V. 2: καὶ δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι.	V. 1: καὶ εὐθὺς πρωΐ συμβούλιον ἑτοιμάσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ.	V. 1: καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πιλᾶτον. V. 2: ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι, καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι.
(V. 3—10.)		
V. 11: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος. καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη· σὺ λέγεις.	V. 2: καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει· σὺ λέγεις.	V. 3: ὁ δὲ Πιλᾶτος ἠρώτησεν αὐτὸν λέγων· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ἔφη· σὺ λέγεις.
V. 12: καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο. V. 13: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος· οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν;	V. 3: καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά. V. 4: ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν.	V. 4: ὁ δὲ Πιλᾶτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους· οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ. V. 5: οἱ δὲ ἐπίσχυον λέγοντες — —
V. 14: καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν.	V. 5: ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλᾶτον.	(V. 9: — αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ. V. 10: εἱστήκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς εὐτόνως κατηγοροῦντες αὐτοῦ.)

V. 1: Das ἐπὶ τὸ πρωΐ (Myr. nach AΔMjsc.) erklärt sich wohl daraus, dafs eine sofort nach dem Hahnenschrei (14, 72) eintretende Handlung mehr gegen Morgen hin geschehen schien, als in der Frühe selbst, wenn nicht die Abschreiber gar an den Hahnenschrei um Mitternacht dachten. — Da ἑτοιμάσαντες (Ti. Myr. Vlkm. nach ℵCL) als schwerere Lesart vorgezogen werden mufs, aber B nicht nach 3, 6 geändert haben kann, wo er garnicht ποιεῖν hat, so erklärt sich das ΠΟΙΗCΑΝΤΕC wohl nur aus einer Verlesung des in den Schriftzeichen so auffallend ähnlichen ΕΤΟΙΜΑCΑΝΤΕC, zumal man leicht jenes Wort erwartete (s. u.). Der parallele Artikel vor γραμματέων (Ti. nach ℵD) kam leichter ein, als er weggelassen ward (vgl. zu 3, 4), ebenso der Artikel vor Πιλάτῳ neben dem artieulirten τὸν Ἰησοῦν oder

weil der Name im Folgenden immer articulirt ist (vgl. zu 1, 16). Marcus setzt beim ersten Auftreten eines Namens den Art. nicht (vgl. zu 1, 9). — V. 2: Das εἶπεν ist dem ἐπηρώτησεν conformirt (vgl. zu 2, 15) und mit dem αὐτῷ verbunden (vgl. zu 10, 51). — V. 4: Die Emendatoren (und schon ℵ) entfernten das Imp. (vgl. zu 1, 18); die Weglassung des λέγων (Ti. nach ℵ, obwohl schon der zweite Corrector es restituirt) ist Conformation nach V. 2, wonicht blofse Nachlässigkeit des Abschreibers (vgl. zu 1, 15. 25), da in den älteren Majuskeln die sicheren Hinzufügungen desselben (9, 7. 11, 9. 12, 28. 14, 4. 15, 13. 34) überall in den Parallelen ihren Grund haben. Das einzige Mal, wo es zweifelhaft (2, 12), hat es gerade B nicht, wohl aber ℵ. Die von Ti. allegirten Hinzufügungen von λέγων nach ἐπερωτ. gehören nur Min. an, und 8, 27. 9, 11. 12, 18. 14, 60 zeigen, dafs es dem Marcus nach diesem Worte nicht fremd ist. — Das ογδεκ, das schon der erste Corrector supplirt, fiel in B vor den ähnlichen Schriftzügen des ιδε aus.

V. 1 Das εὐθύς knüpft an den Hahnenschrei (14, 72) an, mit welchem die Morgenfrühe anbrach, weshalb es sofort durch πρωΐ erläutert wird. Das Ende der Verleugnungsscene traf also ungefähr mit dem Ende der Gerichtssitzung zusammen; denn es wird im Folgenden erzählt, wie um diese Zeit das Synedrium sich zum Statthalter begab, um die Vollstreckung des 14, 64 gefällten Todesurtheils zu erwirken. Die Zeitbestimmung bezieht sich auf das Hauptverbum, und der voraufgeschickte Participialsatz erwähnt nur eine Voraussetzung, unter welcher die Haupthandlung allein vor sich gehen konnte. Unmöglich nämlich konnten die Hierarchen erwarten, dafs der Statthalter, dem allein das Recht über Leben und Tod zustand, ihr auf Gotteslästerung (also auf ein Religionsverbrechen) gefälltes Todesurtheil einfach vollstrecken werde; sie mufsten sich vielmehr darüber klar sein, unter welchem Vorwande sie ihm Jesum als einen (auch vor dem weltlichen Gericht) todeswürdigen Verbrecher denunciren wollten, und dafs sie einen dahin gehenden Rathschlag in Bereitschaft hatten, sagt der Participialsatz[1]). Um hervorzuheben, dafs die ganze Behörde in pleno sich zum Statthalter begab, wie sie in pleno das Todesurtheil gesprochen (14, 53. 64), heifst es, dafs die Hohenpriester mitsammt den Aeltesten und Schriftgelehrten (die jenen gegenüber hier gleichsam als der zweite Theil der Behörde erscheinen, vgl. 14, 55) und somit das ganze Synedrium ihn, nachdem sie ihn gebunden d. h. hatten binden lassen (vgl. zu 3, 31), abführten (bem. das dem Marcus so gebräuchliche Compositum von φέρω) und dem Pilatus übergaben. Das zweite dem ersten Hauptverbum unmittelbar vorausgehende Participium bezeichnet die diesem speciell vorausgehende Handlung; um Jesum fortzubringen, müssen sie ihn wieder

[1]) Nur so kann das συμβούλιον ἑτοιμάσαντες verstanden werden; denn συμβούλιον ist wie 3, 6 nicht eine Berathung (Myr.), sondern ein Rathschlag, und die Bedeutung: bereiten (Vlkm.) oder bewerkstelligen (Myr.) — obwohl letztere eigentlich schon eine Umbiegung des Begriffs enthält — pafst zu einem so wenig wie zum andern recht, wenigstens liefse sich durchaus kein Grund für die Wahl dieses seltsamen Ausdrucks dafür finden. Daher war man so geneigt, ποιήσαντες zu lesen, was ja für beides der natürlichste Ausdruck war. Und doch bleibt es auch dann sehr unnatürlich, dafs von einer Berathung oder einem Rathschlag die Rede sein soll, ohne dafs gesagt wird, um was es sich dabei handelte. Man würde nach dem Zusammenhange zunächst an den Rathschlag denken, Jesum dem Statthalter auszuliefern und doch kann dies nicht gemeint sein, da das ja der gewiesene Weg war, den man gehen mufste und über den daher nicht weiter berathen werden konnte. Dagegen will jener Ausdruck gerade sagen, dafs es keiner Berathung weiter bedurfte, weil man sich für den Fall der Verhaftung und Verurtheilung längst über das weitere Vorgehen im Klaren war, und in diesem Sinne versteht es sich von selbst, dafs es sich um den Rathschlag handelte, wie man bei dem Statthalter, dem man Jesum nun zu überliefern hatte, die Vollstreckung des Todesurtheils erwirken solle.

binden wie 14, 46, inzwischen (während des Verhörs) scheinen ihm also die Fesseln abgenommen zu sein. Die Person und die amtliche Stellung des Pilatus, der damals als kaiserlicher Procurator von Judäa in Cäsarea residirte, aber zum Osterfeste wie gewöhnlich in Jerusalem anwesend war, setzt Marcus als seinen Lesern bekannt voraus. So erfüllt sich denn, was Jesus 10, 33 vorhergesagt, er wird der heidnischen Obrigkeit übergeben, damit dieselbe das Todesurtheil vollstrecke.

Wenn wir nun hören, dafs Pilatus Jesum fragte, ob er der Juden König sei (bem. V. 2
das ironisch betonte σύ wie 14, 61), so wissen wir sofort, welches der Rathschlag war, den die Hierarchen in Bereitschaft hatten, als sie sich zum Statthalter begaben. Obwohl sie ihn wegen der in der Anmafsung der Messiaswürde liegenden Gotteslästerung zum Tode verurtheilt hatten, so wollten sie doch vor der römischen Behörde die politische Seite des Messiasbegriffs hervorkehren, d. h. Jesum als Hochverräther denunciren. Als der zur Messiaswürde berufene Davidsohn hatte Jesus Anspruch auf den Thron seines Vaters, und die Frage des Pilatus zeigt, dafs man sich nicht gescheut hatte ihn zu beschuldigen, er habe mit der Anmafsung der Messiaswürde zugleich diesen Anspruch erhoben und damit der bestehenden Rechtsordnung den Krieg erklärt. Da demnach Pilatus nur in diesem Sinne fragen konnte, ob er sich zu diesem Anspruch bekenne, so bleibt es freilich sehr auffallend, dafs Jesus die Frage rundweg bejaht: Du sagest es. Und zwar fügt er nicht nur keine Art von Erläuterung hinzu, um den Verdacht abzuwenden, den dies nothwendig bei Pilatus erwecken mufste, sondern Marcus erzählt ausdrücklich, dafs er sich aufser dieser kategorischen Erklärung zu keinen weiteren Aussagen verstanden habe. Er schildert nämlich ausdrücklich, wie die V. 3
Hohenpriester, die also auch hier als die eigentlichen Leiter der Verhandlung erscheinen (vgl. V. 1), ihn noch in vielen Stücken (bem. das dem Marcus so beliebte πολλά) beschuldigten, obwohl man freilich schwer begreift, was sie noch sonst Staatsgefährliches oder Todeswürdiges gegen ihn vorbringen konnten, wie aber Pilatus ihnen keineswegs V. 4
ohne weiteres geglaubt, sondern Jesu in wiederholtem (πάλιν) Verhör, wie V. 2, Gelegenheit gegeben habe sich zu verantworten (bem. die Imperfecta κατηγόρουν — ἐπηρώτα). Allein schon in seiner Befragung liegt, dafs Jesus schweigend alle Anklagen seiner Feinde angehört. Antwortest du nichts? Siehe, in wieviel Punkten sie dich verklagen! Und nun erst nimmt Marc. die Erzählung wieder auf, um zu constatiren, dafs Jesus (abgesehen V. 5
von jenem Bekenntnifs V. 2) nicht mehr irgend etwas (bem. die doppelte Negation wie V. 4) geantwortet habe, so dafs (ὥστε c. Acc. c. Inf. wie 2, 2) Pilatus sich verwunderte[1]).

---

[1]) Offenbar ist diese Verhandlung ganz nach Analogie der vor dem Synedrium gezeichnet. Wie die Pilatusfrage V. 2 ganz der Hohenpriesterfrage 14, 61 nachgebildet, so erinnert die zweite Frage V. 4 ganz an die Frage 14, 60. Hier wie dort schweigt Jesus hartnäckig und bekennt sich nur zu seiner Messiaswürde. So begreiflich dies aber dort, so unbegreiflich bleibt es hier, warum Jesus sich nicht von einem Verdachte reinigte, der sein ganzes Wirken in ein verkehrtes Licht rückte. Und noch unbegreiflicher wird dadurch das folgende Verhalten des Pilatus (V. 9. 14), welches trotzdem voraussetzt, dafs derselbe keinen politischen Verdacht gegen ihn hegte. Es erhellt daraus, dafs Marcus über diese Verhandlung nur sehr unvollständige und ungenaue Kunde hatte; seine Erzählung wird erst wieder genauer und farbenreicher, wo das Volk in die Entwicklung der Ereignisse eingreift (vgl. V. 8).

Schon Matthäus versteht die Worte des Marcus von einer eignen Schlufsberathung, bei welcher es sich um die Vollstreckung des Todesurtheils gehandelt habe. Bem. die Umschreibung des *πρωί*, das ihm so geläufig *συμβούλιον λαμβάνειν* (12, 14. 22, 15), das *πάντες* aus Marc. 14, 53, die Bezeichnung des Synedriums wie 26, 47, das *κατὰ τοῦ Ἰησοῦ* und *θανατῶσαι αὐτόν* aus Marc. 14, 55 (Matth. 26, 59), das gewöhnlichere *ἀπήγαγον* nach 26, 57 und den erklärenden Zusatz *τῷ ἡγεμόνι*, welcher Titel nachher wiederholt statt des bloſsen Namens gesetzt wird (V. 11. 14). Da Matth. die Erzählung von dem Ende des Judas einschaltet, muſs er V. 11 mit einer Rückweisung auf V. 2 zum Marcustext zurücklenken, aus dem er selbst das *σὺ λέγεις* (vgl. dagegen 26, 64) beibehält. Während aber bei Marcus die Frage des Pilatus nur voraussetzt, daſs Jesus die Anklagen der Hohenpriester schweigend anhörte, wird dies hier ausdrücklich bemerkt, so daſs nun der erste Theil seiner zweiten Frage wegfällt. Bem. noch die Vermeidung der Imperff. bei Marcus, die Ergänzung der *πρεσβύτεροι* nach V. 1, das *τότε*, die Verwandlung des *ἴδε* in das passendere *οὐκ ἀκούεις*, das *καταμαρτυροῦσιν* aus 26, 62, die Steigerung des Ausdrucks in V. 4 (*πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, λίαν*) und das dem Marcus eigenthümliche *ὥστε* c. Inf. — Lucas, der die ganze Gerichtsverhandlung auf den Tagesanbruch verlegt (bem. die Umschreibung des *πρωί* 22, 66), läſst die Versammlung unmittelbar zu Pilatus aufbrechen (bem. das nachdrückliche *ἅπαν τὸ πλῆθος*, das hinzugefügte *ἀναστάν* und das einfache *ἤγαγον*) und versucht ausdrücklich die Anklage der Hierarchen, und zwar in mehreren Klagepunkten (Marc. V. 3), zu formuliren und ebenso den Eindruck der Antwort Jesu auf den Statthalter zu schildern, worauf er zu dem Zwischenfall mit Herodes überlenkt, in welchem aber V. 9. 10 noch auffallend an Marc. V. 3. 4 erinnert. Wenn Luc. V. 3 *ἀποκριθεὶς ἔφη* schreibt, wovon das erste bei Marcus, das zweite bei Matthäus steht, oder wenn er mit Matthäus bei dem ersten *ἐπηρώτησεν* das *λέγων* hat, das Marcus erst beim zweiten schreibt, so erhellt daraus nur, wie zufällig derartige stilistische Uebereinstimmungen sind.

b) Ein Rettungsversuch.

Matth. 27, 15—26.	Marc. 15, 6—15.	Luc. 23, 16—25.
V. 15: *κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἕνα τῷ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ἤθελον.*	V. 6: *κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρῃτοῦντο.*	[V. 17, wahrscheinlich unächt.]
V. 16: *εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον, λεγόμενον Βαραββᾶν.*	V. 7: *ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν συστασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν.*	(V. 19: *ὅστις ἦν διὰ στάσιν τινὰ γενομένην ἐν τῇ πόλει καὶ φόνον βληθεὶς ἐν τῇ φυλακῇ.*)
	V. 8: *καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς.*	
V. 17: *συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;*	V. 9: *ὁ δὲ Πιλᾶτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων· θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;*	V. 16: *παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.*
V. 18: *ᾔδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν.* (V. 19.) V. 20: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν.* V. 21: *ἀ-*	V. 10: *ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς.*	V. 18: *ἀνέκραγον δὲ παμπληθεὶ λέγοντες· αἶρε τοῦτον, ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν·* (V. 19.)
	V. 11: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς.*	V. 20: *πάλιν δὲ ὁ Πιλᾶτος προσεφώνησεν, θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν.* (Cf. Marc. V. 9.)

ποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς· τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν; οἱ δὲ εἶπαν· τὸν Βαραββᾶν. V. 22: λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; λέγουσιν πάντες· σταυρωθήτω.

V. 23: ὁ δὲ ἔφη· τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες· σταυρωθήτω.

(V. 24. 25.)

V. 26: τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ.

V. 12: ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς· τί οὖν ποιήσω, λέγετε, τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;

V. 13: οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν.

V. 14: ὁ δὲ Πιλᾶτος ἔλεγεν αὐτοῖς· τί γὰρ ἐποίησεν κακόν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν.

V. 15: ὁ δὲ Πιλᾶτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιεῖν ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, παρέδωκεν δὲ τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ.

V. 21: οἱ δὲ ἐπεφώνουν λέγοντες· σταύρου, σταύρου αὐτόν. V. 22: ὁ δὲ τρίτον εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος; οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ· παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω. V. 23: οἱ δὲ ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις αἰτούμενοι αὐτὸν σταυρωθῆναι, καὶ κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν. V. 24: καὶ Πιλᾶτος ἐπέκρινεν γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν· V. 25: ἀπέλυσεν δὲ τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς φυλακήν, ὃν ᾐτοῦντο (cf. Marc. V. 6), τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν.

V. 6: Das ὅνπερ ᾐτοῦντο (CMjsc.) will, wenn es nicht auf einem blofsen Schreibfehler beruht, wie er gerade in den ältesten Codd. (vgl. zu V. 21) nicht selten (vgl. Δ), das quemcunque ausdrücklicher hervorheben (vgl. D: ὃν ἄν). — **V. 7**: Das στασιαστῶν (Ti. nach ℵBCD) ist einer der gewöhnlichsten Schreibfehler im ältesten Text (vgl. S. 30 Anm. 3). — **V. 8**: Das ἀναβοήσας statt des vielleicht nicht verstandenen ἀναβάς war den Emendatoren durch V. 13 ebenso nahe gelegt, wie die verstärkende Glosse ἀεί. — **V. 10**: Das οἱ ἀρχιερεῖς ist in B gewifs nicht wegen der Matthäusparallele, sondern wegen des folgenden οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ausgefallen. — **V. 12**: Zu dem εἶπεν nach ἀποκριθείς vgl. zu 2, 8. Die Emendatoren stellten das πάλιν vor εἶπεν, um es mehr auf den Inhalt seiner Antwort zu beziehen. Das θέλετε (Ti. nach AD Mjsc.) ist gewifs nicht nach Matth. ausgelassen (Vlkm.), sondern nach V. 9 zugesetzt. Nur das einfache (offenbar nicht verstandene) λέγετε (B) erklärt die Varianten. Entweder setzte man in Reminisc. an das λεγόμενον bei Matth. ὅν hinzu (Ti. nach ℵCD Mjsc.), oder man liefs es ganz weg (AD it. vg.), während sich für die Auslassung des ὅν garkein Motiv denken läfst. Dafs ὃν λέγετε nach V. 9 weggelassen sei (Myr.), erklärt ja die Lesart in B nicht. — **V. 14**: Zur Verbindung des τί κακόν (vgl. Matthäus und schon ℵ) vgl. zu 2, 3. — **V. 15**: Das βουλόμενος ποιῆσαι τὸ ἱκανὸν τῷ ὄχλῳ (Ti. nach ℵC) ist die gewöhnlichste Vereinfachung der Wortordnung durch Umstellung des Objects (vgl. zu 1, 37). Das ποιεῖν in B kann ebenso leicht dem βουλόμενος, wie das ποιῆσαι dem ἀπέλυσεν conformirt sein, nur dafs sich in B eine analoge Correctur nicht nachweisen läfst, wodurch der Inf. praes. sehr wahrscheinlich wird. — Das δέ (BD) ist, weil schon mehrere δέ vorangegangen, in καί (Ti.) verwandelt; vgl. zu 6, 50.

Ehe Marcus zu einem Zwischenfall übergeht, der noch einmal die Entscheidung V. 6 zweifelhaft zu machen schien, schickt er (wie er pflegt, vgl. 1, 30) in Imperfectis mit δέ zwei orientirende Bemerkungen vorauf. Jedes Fest nämlich gab er ihnen einen Gefangenen los, welchen sie sich ausbaten[1]). Und so sehr schwebt dem Erzähler bereits die folgende Geschichte vor, die sich zwischen Pilatus und dem Volke begiebt und zu der dieses nur eine Vorbemerkung bildet, dafs er nicht nur das Subject nicht nennt (obwohl im Vorigen zwei verschiedene Subjecte sich darbieten), sondern auch das völlig beziehungslose αὐτοῖς (das nach dem Zusammenhange nur auf die ἀρχιερεῖς gehen könnte) ohne weiteres von dem ὄχλος versteht, der doch erst V. 8 auftritt. Nur so er-

[1]) Gemeint ist natürlich das Fest, das eben gefeiert wurde, also das Passahfest. Der Begriff des Pflegens liegt nicht in dem Imperfect, sondern in dem κατά, das darum nicht zeitlich (so gewöhnlich), sondern distributiv (vgl. 14, 49: καθ' ἡμέραν) zu nehmen ist. Die sonst uns unbekannte Sitte hatte ihren natürlichen Grund in dem Charakter des Passah als des nationalen Freiheitsfestes und ihre Analogie in dem römischen Gebrauche am Feste der Lectisternien.

V. 7 klärt sich auch, wie im Folgenden Barabbas ohne weiteres als eine bekannte Person eingeführt wird, weil er die bekannte Rolle in der folgenden Geschichte spielt. Das sonst bei Marcus nicht vorkommende ὁ λεγόμενος bezeichnet nämlich schwerlich diesen Namen als Beinamen, sondern den Mann als den unter dem Namen Barabbas bekannten, von dem nun (um zu erklären, weshalb er für die Osteramnestie in Betracht kam) mitgetheilt wird, daſs er sich gerade in Haft befand (ἦν — δεδεμένος) mit den (seinen) Mitaufführern, welche bei dem (ihrem) Aufstande einen Mord begangen hatten. Das motivirende Relativ (vgl. 12, 18) hebt den Grund, weshalb die Aufrührer, zu denen er gehörte, gebunden waren, hervor, um darauf hinzuweisen, daſs es nicht politische Schwärmer, sondern Mörder waren, zu denen er gehörte, und so im Voraus die Intrigue der Hierarchen zu charakterisiren, welche sich nicht scheuten, lieber diesen gefährlichen Menschen als Jesum losbitten zu lassen[1]).

V. 8 Nun erst kann die Geschichte, um die es sich handelt, beginnen. Es war also wieder ein Passahfest, und das Volk zog herauf zum Palast des Procurator und ergriff die Initiative (ἤρξατο mit Bezug darauf, daſs Pilatus seinerseits die Frage noch nicht zur Sprache gebracht hatte), an die übliche Amnestie zu erinnern und zu bitten demgemäſs wie er ihnen sonst stehend (sc. κατ' ἑορτήν V. 6) that (bem. das Imp.). Die Ergänzung eines ποιεῖν αὐτοῖς (de W.) ist durchaus nicht nothwendig. Es scheint wirklich, daſs von Anhängern Jesu das Volk angestiftet war, gerade jetzt, wo es sich um die Verurtheilung

V. 9 Jesu handelte, diese Sache zur Sprache zu bringen. So scheint es auch Pilatus aufgefaſst zu haben; denn obwohl ausdrücklich hervorgehoben wird, daſs er in seiner Antwort, statt ihnen selbst die Wahl zu überlassen, wie man es sonst gewohnt war (V. 6), sofort die Amnestirung Jesu vorschlug (bem. das δέ), so that er es doch mit der Frage: Wollt ihr, daſs ich euch den König der Juden loslassen soll (bem. das θέλω mit dem Conj. delib. wie 10, 51. 14, 12)? Diese Bezeichnung Jesu involvirt wohl nicht eine Ironie gegen die Hohenpriester (Myr. Klst.), sondern vielmehr die Andeutung, daſs er den Titel, auf welchen hin die Hohenpriester ihn verklagt hatten (vgl. zu V. 2), nicht als Indicium eines intendirten Hochverraths fassen könne (in welchem Falle ja von der Freilassung eines solchen Verbrechers garkeine Rede sein konnte), sondern nur als eine Ehrenbezeugung, welche ihm die Begeisterung des Volkes verliehen[2]) und auf Grund derer

V. 10 er nicht zweifelte, daſs sie auf seinen Vorschlag eingehen würden. Marcus motivirt dies ausdrücklich dadurch, daſs er (sc. aus der Art, wie das Volk die Sache gerade jetzt zur Sprache brachte, wo seine Bitte indirect die um Amnestirung Jesu zu involviren

---

[1]) Eine antithetische Parallele mit Jesu ist also weder durch Nennung seines Namens (Vlkm.), noch wegen seines falschen Freiheitsstrebens (Klst.), von dem ja garnichts angedeutet, indicirt. Der Artikel vor συστασιαστῶν bezeichnet auch nicht eine besondere Kategorie der Aufrührer (Klst.), die nachher durch den Relativsatz charakterisirt wird (da ja dann noch eine andere Kategorie irgendwie angedeutet sein müſste), sondern die, welche es mit ihm zusammen waren, wie der Artikel vor στάσει den Aufruhr bezeichnet, den er mit seinen συστασιασταί gemacht hatte. Zu dem augmentlosen Plusquamp. vgl. 14, 44 und gleich V. 10.

[2]) Offenbar setzt Marcus voraus, daſs die Hohenpriester denuncirt hatten, wie Jesus sich vom Volke als der messianische König habe feiern lassen. Wie aber Pilatus dazu kam, diese Demonstration so unschuldig aufzufassen, das erhellt freilich aus der ungenauen Darstellung des Verhörs (V. 2—5) so wenig, wie das Motiv seines im Folgenden nur immer sichtlicheren Bestrebens, um die Verurtheilung Jesu herumzukommen.

schien) erkannte, wie aus Neid (auf diese Anhänglichkeit des Volkes an ihn) die Hohenpriester (vgl. V. 3) ihn überliefert (V. 1) hatten. Obwohl also Pilatus allen Grund hatte zu hoffen, dafs er auf diesem Wege die ganze Sache loswerden könne, so gelang V. 11
es doch den Hohenpriestern, diese Hoffnung zu vereiteln. Wie dies in dem δέ liegt, so wird durch die betonte Stellung des οἱ ἀρχιερεῖς (welches das gerade am Schlusse des vorigen Satzes stehende Subject bedeutungsvoll aufnimmt) treffend hervorgehoben, wie eben die Hohenpriester, die ihn aus Neid überantwortet hatten, auch jetzt das Volk gegen den Vorschlag des Pilatus aufwiegelten, um ihn zu nöthigen, dafs er vielmehr den Barabbas ihnen (bem. den auf das Collect. bezogenen Plural, wie 2, 13) losgäbe[1]). Dies ἀνέσεισαν ist aber nicht als blofser Versuch, sondern als erfolgreich gedacht, so dafs das aufgeregte Volk wirklich lebhaft gegen die Proposition des Statthalters protestirte und (der Intention der Hierarchen gemäfs) die Freilassung des Barabbas verlangte. Nur so erklärt sich das folgende ἀποκριθείς (vgl. auch zu V. 13). Es ist V. 12
aber zu bemerken, dafs die Erzählung im Folgenden erst da wieder aufgenommen wird, wo ausdrücklich die in V. 11 indirect angedeutete Forderung des aufgeregten Volkes (freilich in ihrer äufsersten Consequenz) zur Aussprache kommt (bem. die Aoriste in V. 13. 14 b), während die Impp. in V. 12. 14 a nur die Veranlassung beschreiben (vgl. zu 5, 9), durch welche es dazu kam, dafs diese Forderung sich bis zu dem Verlangen der Kreuzigung Jesu zuspitzte. Pilatus nämlich beruhigte sich bei der ersten Entscheidung des Volkes keineswegs, sondern (δέ) erwiderte dem Volke noch einmal (wie V. 9) und sagte zu ihnen: Was soll ich denn machen (sagt doch!) mit dem König der Juden? Das οὖν weist deutlich darauf zurück, dafs sie seine Freilassung verweigert hatten und das wiederholte τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων deutet an, dafs sie doch selbst unmöglich wünschen können, einen Mann, den sie mit diesem Ehrentitel geschmückt haben, von ihm gerichtet zu sehen, was auch die Rcpt. mit ihrem ὃν λέγετε sinngemäfs erläutert. Der doppelte Accusativ bei ποιεῖν ist gut griechisch. Offenbar sollte diese Zwischenfrage das Volk irre machen. Sie aber, von den Hierarchen aufgeregt, schrieen wiederum: Kreuzige ihn! Das ist es, was du mit ihm machen sollst. V. 13
Aus dem πάλιν erhellt aufs Neue deutlich, dafs das ἀνέσεισαν V. 11 von dem Erfolge ihrer Aufwiegelung gedacht ist; denn es setzt voraus, dafs sie bereits einmal mit Geschrei die Freilassung Jesu verweigert haben. Aus dem Inhalt ihrer jetzigen positiven Forderung erhellt aber auch ganz klar, dafs nur der (weitere) Erfolg jener Aufwiegelung erzählt werden soll, nachdem V. 11 der nächstliegende als selbstver-

[1]) Man setzt gewöhnlich voraus, dafs hier nur durch eine Ungenauigkeit das αἰτεῖσθαι des Volkes ausgelassen sei; aber das ist doch willkürlich. Es soll vielmehr hervorgehoben werden, wie den Hierarchen selbst alles darauf ankam, dafs er nicht Jesum sondern vielmehr Barabbas ihnen losgäbe. Eine Ungenauigkeit liegt nur darin, dafs der Ausdruck voraussetzt, es habe sich nur um Jesum oder Barabbas handeln können, obwohl an sich nicht erhellt, woher nicht irgend ein anderer Gefangener (etwa einer von seinen συστασιασταί V. 7) ebenso gut amnestirt werden konnte. Allein schon aus V. 7 scheint zu erhellen, dafs dieser Barabbas ein namhafter Mann (vielleicht der Anführer des Aufstandes) war, und hiernach mufs er trotz dem, was wider ihn vorlag (V. 7), aus irgend welchem Grunde volksbeliebt gewesen sein. Die Hohenpriester aber waren gewissenlos genug, das Volk gegen den Vorschlag des Pilatus aufzuhetzen, obwohl sie wufsten, dafs er ihnen dann werde den volksbeliebten Aufrührer und Mörder losgeben müssen.

ständlich vorausgesetzt war. Denn auf den boshaften Gedanken, gerade die Kreuzesstrafe, d. h. die grausamste und schimpflichste Todesstrafe für Jesum zu verlangen, konnte das Volk von sich selber auf keine Weise kommen, sondern nur die Hierarchen, die damit noch im Tode jede etwa noch im Volke lebende Anhänglichkeit an ihn tödtlich zu treffen hofften. Den natürlichen Vorwand dafür gab dann, dafs dies die übliche Rebellenstrafe war; wenn Pilatus einmal den Angeklagten verurtheilte, so konnte er es nur wegen der ihm vorgeworfenen hochverrätherischen Absichten thun und dann
V. 14 auch nur diese Strafe ihm dictiren. Wie furchtbar aber die Hierarchen den Fanatismus des Volkes erregt hatten, erhellt daraus, dafs, als Pilatus noch nicht nachgab, sondern (δέ) zu fragen fortfuhr, was er denn gethan, das böse wäre[1]), sie nun, statt sich zu besinnen (δέ), erst recht übermäfsig schrieen: Kreuzige ihn!

V. 15 Statt nun aber dies gänzlich unmotivirte Verlangen der fanatisirten Menge einfach zurückzuweisen (δέ), that der nach Popularität haschende Statthalter auf den Wunsch des Volkes, was er auf den Antrag der Behörde sichtlich zu thun Anstand genommen hatte; er wollte eben dem Volke (bem. die betonte Stellung des τῷ ὄχλῳ) das (von ihm verlangte) Genüge thun (vgl. das latein. satisfacere, obwohl die Phrase auch bei späteren Griechen vorkommt). So gab er ihnen den Barabbas los; Jesum aber übergab er (nach V. 16 den Soldaten), damit er gekreuzigt werde. Er that es aber erst, nachdem er ihn hatte geifseln lassen (vgl. das δήσαντες V. 1 und bem. das latein. flagellare statt des griechischen μαστιγοῦν), da die Geifselung nach römischer Criminalpraxis der Kreuzigung vorherging (vgl. Jos. bell. jud. V, 11, 1).

Matthäus hebt directer hervor, dafs es sich um eine Gewohnheit der römischen Statthalter handelte, und bezeichnet den Barabbas, ohne auf die für den Leser doch unklaren und für die Erzählung gleichgültigen Details über sein Verbrechen einzugehen, von vornherein als einen besonders celebren Gefangnen dieses Namens, um so zu erklären, warum es sich nachher gerade um ihn immer handelt (bem. die Ergänzung des Subjects und die Erläuterung des αὐτοῖς, die Erklärung des παρῆσαν und das τότε V. 16). Die Notiz, dafs das Volk die Osteramnestie anregte, kann Marcus weder aus Matth. V. 17 (Klst.), noch aus Luc. V. 18 (Br. S. 107) herausgesponnen haben, wohl aber begreift sich, wie Matthäus auf Grund der Marcusdarstellung bei dem mit οὖν an V. 15. 16 anknüpfenden gen. absol. an das Volk denken konnte, das sich versammelte, um jenes Verlangen an Pilatus zu stellen. Um aber noch genauer zu erklären, wie es sich in der weiteren Verhandlung immer nur wieder um Jesus oder Barabbas handelt, läfst Matthäus den Statthalter gleich dem Volke diese Alternative stellen (bem. das dem Marcus eigene θέλω c. conj. und die Ersetzung des τὸν βασιλ. τ. Ἰουδ. durch den techn. Messiasnamen). Da das ἐγίνωσκεν nun seine Beziehung (auf Marc. V. 8) verloren, so mufste es in ᾔδει (mit folg. Aor.) verwandelt werden, motivirt nun aber die Frage des Pilatus in V. 17 nicht mehr (wie die in Marcus V. 9) direct, sondern nur unter der nicht ausgedrückten Voraussetzung, dafs ihm die Wahl, die das Volk bei der so ge-

[1]) Das γάρ in der Frage ist nicht conclusiv (Myr.), sondern knüpft einfach an die Frage in V. 12 an, in welcher liegt, dafs er nicht wisse, was er mit ihm thun solle. Dann aber erhellt hieraus deutlich, dafs dort kein θέλετε gestanden haben kann. Die Ergänzung eines non faciam (Fr.) ist ganz unnöthig. Bem. noch die nachdrückliche Stellung des κακόν am Schlusse, deren Sinn ich durch eine Umschreibung wiederzugeben versucht habe. Wie freilich Pilatus zu dieser Ueberzeugung von der völligen Schuldlosigkeit Jesu gekommen, erhellt wieder aus der Darstellung des Verhörs V. 2 — 5 durchaus nicht.

stellten Alternative treffen müsse, zweifellos schien. Indem Matth. dann Marc. V. 11 wie die meisten Ausleger erläutert (bem. das ἔπεισαν ἵνα αἰτήσωνται, aufserdem aber das καὶ οἱ πρεσβύτεροι wie V. 12, den ihm geläufigen Plural τ. ὄχλους und das V. 22 vorbereitende τὸν δὲ Ἰησ. ἀπολέσωσιν), verliert das ἀποκριθείς aus Marc. V. 12 seine Beziehung, und das Volk mufs nun erst auf eine nochmalige Aufforderung zur Wahl sich für Barabbas entscheiden. Bem. noch die Conformirung des V. 22 nach V. 17, wodurch zugleich das λέγετε im Sinne der Abschreiber erläutert wird, die Entfernung des auffallenden πάλιν aus Marc. V. 13, das verstärkende πάντες, die Verbindung des κακόν mit τί, das Imperfectum zur Bezeichnung des andauernden Schreiens (mit λέγοντες) und die passive Wendung des doch nur indirect gemeinten σταύρωσον. Im Schlufssatz bem. das τότε, die Weglassung der nach V. 21 unnöthigen Motivirung, die betonte Stellung des gegensätzlichen τὸν δὲ Ἰησοῦν und die natürlichere Stellung des sicher aus Marcus entlehnten lateinischen φραγελλώσας (vgl. dagegen Matth. 10, 17. 20, 19. 23, 34: μαστιγοῦν). Nehmen wir nun noch die Zusätze in V. 19. 24. 25 hinzu, so ist der secundäre Charakter des Matthäustextes hier besonders evident. — Luc. läfst, ohne auf die jüdische Sitte weiter einzugehen (da V. 17 wahrscheinlich unächt), den Pilatus den Hierarchen und dem Volke (V. 13) vorschlagen, Jesum, den er wiederholt für unschuldig erklärt (V. 14. 15), loszulassen und sich mit der Geifselung zu begnügen (die daher V. 25 nicht weiter erwähnt wird), diese aber insgesammt den Tod Jesu und die Freilassung des Barabbas verlangen und trotz nochmaligen Zuredens dabei verharren (bem. die mancherlei Wortanklänge an Marcus und die Verdoppelung des σταύρου). Da somit das Volk von vornherein mit den Hierarchen einverstanden ist, braucht es nicht erst überredet zu werden, obwohl durch die aus Marcus entlehnte Charakteristik des Barabbas (bem. die ausdrückliche Erwähnung der στάσις und die Umschreibung des δεδεμένος) sein Verlangen nur um so unmotivirter erscheint. Der ausdrücklich als dritter gezählte Versuch des Pilatus (bem. auch hier die Heraufnahme des κακόν) ist eingehender ausgemalt, so wie auch sein Scheitern (V. 22. 23), und ebenso im Schlusse der Gegensatz des freigelassenen Aufrührers und Mörders und des ihrer Willkür überlassenen Jesus (bem. die geänderte Beziehung des παρέδωκεν) noch absichtsvoller hervorgehoben. Hätte Marcus die Parallelen combinirt, so hätte er aus der so eigenthümlich verschiedenen Darstellung des Lucas nichts entlehnt als die Charakteristik des Barabbas und etwa das πάλιν V. 12!

c) Die Verspottung Jesu.

Matth. 27, 27—31.	Marc. 15, 16—20.
V. 27: τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν.	V. 16: οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, καὶ συνκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν.
V. 28: καὶ ἐνδύσαντες αὐτὸν χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ, V. 29: καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξίᾳ αὐτοῦ, καὶ γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιξαν αὐτῷ λέγοντες· χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων, V. 30: καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.	V. 17: καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον·
	V. 18: καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν· χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων.
	V. 19: καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ, καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ.
V. 31: καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐκδύσαντες αὐτὸν τὴν χλαμύδα ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ.	V. 20: καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ.

V. 17: Die Emendatoren haben das einfachere *ἐνδύνουσιν*. — **V. 18**: Zu *ὁ βασιλεύς*, das auch in Matthäus eingekommen, vgl. zu 10, 47. Das *βασιλεῦ*, das ℵ dort garnicht hat, kann nicht aus Matthäus sein. — **V. 20**: Im emendirten Texte kam statt des beschwerlichen *αὐτοῦ* nach *αὐτόν* (das D einfach fortläfst) das verstärkende *ἴδια* ein (AMjsc.), das ℵ (Ti.) neben *αὐτοῦ* aufnahm.

V. 16 Von dem, was Pilatus mit Jesu that, geht die Erzählung zu dem über, was die Soldaten, denen er ihn übergeben hatte (V. 15), ihm anthaten (bem. das hier am meisten dem bekannten metabatischen sich nähernde, zum achten Male wiederholte *δέ* und dazu 10, 20). Diese führten ihn nämlich ab (14, 53) ins Innere des Hofes (im Gegensatze zum *προαύλιον*: 14, 68), in dem oder dessen Nähe die bisherigen Verhandlungen stattgefunden hatten. Schwerlich ist blofs gemeint, dafs sie ihn inwendig in den Hof führten (Myr.), was 14, 54 *ἔσω εἰς τὴν αὐλήν* heifst, aber noch weniger kann man *αὐλή* abweichend von 14, 54. 66 vom Palast selbst nehmen (de W. Bl.). Das *ὅ ἐστιν πραιτώριον* ist nun freilich damit garnicht erklärt, dafs man sagt, im Innern des Hofes habe man sich im Areal des Prätoriums befunden (Myr.); denn dies müfste eben durch ein *ἔσω εἰς τὸ πραιτώριον* ausgedrückt sein, wenn man auch bei den bisherigen Verhandlungen — wie man gewöhnlich es ansieht — sich im (oder vor) dem Prätorium befand. Wenn Marcus vielmehr das Innere des Hofes ausdrücklich als das Prätorium bezeichnet, so kann er dabei unmöglich an die Wohnung des Procurator selbst denken, sondern nur an die Caserne der Truppen, welche wohl in den den inneren Hof umschliefsenden Baulichkeiten einquartirt waren. Der für Römer schreibende Evangelist braucht also das Wort in dem Sinne, in welchem in Rom die castra praetoriana das *πραιτώριον* hiefsen (vgl. Phil. 1, 13). So allein erhält auch der Zusatz eine Bedeutung, insofern er das Folgende vorbereitet, wo die Wache (welcher Pilatus Jesum übergeben hatte) die ganze Cohorte, die eben dort im Prätorium casernirte, zusammenruft. Hienach wird man allerdings bezweifeln müssen, ob der Procurator im ehemaligen Palast des Herodes wohnte (de W. Bl.) oder nicht vielmehr auf der Burg Antonia (Myr.), wo doch ohne Zweifel die Besatzungscohorte garnisonirte; denn hier, wo ausdrücklich die ganze Cohorte den zunächst in der Umgebung des Pilatus befindlichen Soldaten, d. h. doch wohl der Palastwache, entgegengestellt wird, kann unmöglich blofs an eine Abtheilung derselben ge-
V. 17 dacht werden. Diese insgesammt nun macht den Delinquenten zur Zielscheibe ihrer rohen Späfse. Sie ziehen ihm, der wahrscheinlich Behufs der Geifselung (V. 15) entkleidet war, ein Purpurgewand an und legen ihm (nachdem sie einen solchen geflochten) einen Dornenkranz um. Als sie ihn so in eine spöttische Königstracht mit Krone und Pur-
V. 18 pur gekleidet, da begannen sie ihm nun auch höhnisch königliche Ehren zu erzeigen: Sei gegrüfst, König der Juden! Nicht die durch die Weissagung verkündigte Hoffnung des jüdischen Volkes wollen sie verspotten (Klst.), sondern die lächerliche Anmafsung des Königstitels Seitens eines zum schimpflichsten Tode verurtheilten Ver-
V. 19 brechers. Wie sie die so begonnene Verspottung fortgesetzt, schildern die folgenden Imperfecta. Sie schlugen ihm (vgl. 14, 3. 40, 47. 65) das Haupt mit einem Rohr und spieen ihn an, wie die Hohenpriester (14, 65); und wenn sie ihn so mit den rohesten Mifshandlungen beschimpft, denen er schutzlos preisgegeben, dann beugten sie wieder die Knie und huldigten ihm wie einem Könige mit den spöttischen Geberden tiefster

Ehrfurcht. Und als sie ihn so verspottet hatten, wie Jesus 10, 34 vorhergesagt, da V. 20 zogen sie ihm den Purpur aus und zogen ihm seine Kleider an (zu den beiden Compp. vgl. 1, 35), um ihn zum Richtplatz abzuführen.

Matthäus vereinfacht den Ausdruck, indem er die Soldaten Jesum ins Prätorium mit sich nehmen läfst (bem. das *τότε*, die nähere Bestimmung des Subjects durch *τοῦ ἡγεμόνος* und des Prädicats durch *τὸν Ἰησ.*, die Verwandlung des ersten Verbums ins Participium und die Ergänzung des zweiten durch *ἐπ' αὐτόν*). Die *πορφύρα* bestimmt er näher als einen scharlachrothen Soldatenmantel (wie ihn die Spötter wohl am leichtesten bei der Hand haben mochten), den Kranz (bem. die Erläuterung des *ἀκάνθινον*) läfst er als Krone ihm aufs Haupt setzen (bem. wie trotzdem das *περιτιθέναι* des Marcus, das Matthäus auch 21, 33. 27, 48 aus ihm hat, festgehalten, aber nun auf das Umlegen des Mantels bezogen wird, obwohl es neben dem höchst wahrscheinlich echten *ἐνδύσαντες* eigentlich überflüssig ist) und das Marc. V. 19 erwähnte Rohr (das nach 15, 36 keineswegs auffällig ist, wie Klst. meint) ihm als Scepter in seine Rechte geben (obwohl dabei nun eigentlich ein Verbum fehlt), um den spöttischen Königsaufzug zu vervollständigen. Ein Zeichen des reflectirenden Schriftstellers ist es auch, dafs nun gleich Alles, was bei Marc. V. 18 und V. 19 von ihren höhnischen Ehrenbezeugungen gesagt ist, zusammengenommen und so der Königsgrufs gleich in eine spöttische Huldigung durch Kniebeugung (bem. das *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* und das erklärende *ἐνέπαιξαν* aus Marc. V. 20) verwandelt wird, worauf dann erst die Mifshandlung folgt. Hier aber wird das schimpfliche Anspeien zuerst genannt und dann das Schlagen mit dem Rohr dadurch noch boshafter gemacht, dafs es nun sein eigenes Scepter ist (*ἔλαβον*), mit dem sie ihn mifshandeln (bem. die zweimalige Verwandlung des Hauptverbums ins Participium; das zweimalige *εἰς* und die unvorbereitet auftretenden Imperfecta aus Marcus in V. 30, endlich die dem Marc. eigne Verbindung der Composita von demselben Stamm in V. 31). — Eine offenbare Reminiscenz an diesen Abschnitt hat Luc. 23, 11 in die Scene vor Herodes eingeflochten.

6. 15, 20—47. Der Tod am Kreuze.

a) Die Kreuzigung.

Matth. 27, 31—44.	Marc. 15, 20—32.	Luc. 23, 26—43.
V. 31: — *καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι.*	V. 20: — *καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσουσιν αὐτόν.*	V. 26: *καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν, ἐπιλαβόμενοι Σίμωνά τινα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ.* (V. 27—32.)
V. 32: *ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον, ὀνόματι Σίμωνα· τοῦτον ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.*	V. 21: *καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον, ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.*	
V. 33: *καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος,*	V. 22: *καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενος κρανίου τόπος.*	V. 33: *καὶ ὅτε ἀπῆλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν* (cf. Marc. V. 25) *καὶ* — — —
V. 34: *ἔδωκαν αὐτῷ πεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πεῖν.*	V. 23: *καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν.*	
V. 35: *σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον,* V. 36: *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ.*	V. 24: *καὶ σταυροῦσιν αὐτόν, καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ.*	V. 34: — — *διαμερίζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλήρους.*

V. 37: καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην· οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

V. 38: τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λῃσταί, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων.

V. 39: οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν V. 40: καὶ λέγοντες· ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτόν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, καὶ κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

V. 41: ὁμοίως οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων ἔλεγον· V. 42: ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐστιν, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσωμεν ἐπ' αὐτόν· V. 43: πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμὶ υἱός. V. 44: τὸ δὲ αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταὶ οἱ συνσταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.

V. 25: ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν.

V. 26: καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

V. 27: καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λῃστάς, ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ.

V. 29: καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· οὐᾶ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν τρισὶν ἡμέραις,

V. 30: σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

V. 31: ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον· ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι·

V. 32: ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.

(V. 38: ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ' αὐτῷ· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος.)

(V. 32: ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι – V. 33: — καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν, ὃν δὲ ἀριστερῶν.)

V. 35: καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν· ἐξεμυκτήριζον δὲ οἱ ἄρχοντες λέγοντες· ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός.

V. 36: ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ (cf. Marc. V. 36)

V. 37: καὶ λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν.

(V. 38 v. s.)

(V. 39 — 43.)

V. 20: Schon ℵB haben den Indic. nach ἵνα getilgt, vgl. zu 4, 22. Zur Auslassung des abundanten αὐτόν in ℵD (Ti.) vgl. zu 9, 18. — **V. 21**: Die ältesten Majuskeln lesen ἐγγαρεύουσιν; doch sind Verwechselungen von ε und α in beiden nicht selten (vgl. B: 7, 4; ℵ: 14, 11). — **V. 22**: Die Emendatoren lesen statt τὸν Γολγοθᾶν mit Matthäus den unflectirten Namen ohne Artikel (vgl. übrigens zu 1, 6. 2, 14) und ändern nach ὅ das μεθερμηνευόμενον (Ti. nach ℵCDLΔ Mjsc.); eine Aenderung nach Matthäus, wo nicht dasselbe Wort steht, ist ganz unwahrscheinlich. — **V. 23**: Zu dem ὁ δὲ vgl. 12, 5. — **V. 24**: Das σταύρωσαντες (ℵACDΔ Mjsc.) ist aus Matthäus; eigene Participialconstructionen sind im emendirten Texte selten (doch vgl. 6, 22. 55. 11, 17). — **V. 27**: Das ἐσταύρωσαν (B) scheint nach V. 25 conformirt zu sein, so selten derartige Correcturen in B sind; doch kann auch das σταυροῦσιν nach V. 24 conformirt oder wegen der umgebenden Impp. geändert sein. — **V. 28** erscheint erst in den späteren Majuskeln und ist eine Glosse aus Luc. 22, 37. — **V. 29**: Während der emendirte Text (vgl. schon ℵ) nach Matthäus das τρισὶν ἡμέραις voranstellt, haben schon ℵB aus ihm das ἐν eingebracht, so daſs nur D c. sah. das Richtige erhalten haben. — **V. 32**: Zu dem Artikel vor Ἰσραήλ nach ὁ βασιλεύς vgl. zu 1, 16. — Das abundirende συν streichen die Emendatoren (vgl. zu 1, 44).

Lebhaft die Scene vergegenwärtigend, läſst uns der Evangelist Jesum zur Kreuzigung geleiten. Die Soldaten führen ihn heraus (aus dem Prätorium und weiterhin aus der Stadt), um ihn zu kreuzigen[1]). Und sie requiriren einen Vorübergehenden,

[1]) Wie im classischen Griechisch nach ὅπως, so steht im Neuen Testam. nach ἵνα nicht selten der Ind. fut. (vgl. übrigens schon das ähnliche ἔσται 14, 2 nach μήποτε). Das ἀγγαρεύειν ist ein ursprünglich persisches Wort, das schon die apostolische Quelle gebraucht; vgl. Matth. 5, 41.

einen Cyrenäer Simon, der gerade vom Acker kam. Nur als Motiv seines Vorüber- V. 21
gehens läfst sich dieser Zusatz begreifen; dann aber besagt er nicht, dafs Simon vom Lande zur Stadt kam (Myr.), was sich ja von selbst versteht, wenn er den aus der Stadt Kommenden begegnete, sondern dafs er vom Felde kam (vgl. 13, 16), wo er zu thun gehabt hatte, und nur so ist dieser Zug ein unwillkürliches Zeichen von dem Werktagscharakter des Kreuzigungstages. Möglich, dafs es ein ausländischer Sclave war (Myr.), aber er kann auch wie so viele Cyrenäer (Act. 6, 9) in Jerusalem ansäfsig gewesen sein und vor den Thoren ein Ackerstück besessen haben. Marcus macht ihn seinen Lesern kenntlich als den Vater zweier ihnen bekannten Christen, des Alexander und Rufus, die wir schwerlich kennen[1]). Eigentlich mufsten die Verurtheilten selbst ihr Kreuz zur Richtstätte tragen, aber die Kräfte Jesu waren wohl erschöpft; darum griff man den ersten Besten auf, damit er es an seiner Statt thue. So bringen sie ihn denn zu der Golgothastätte[2]), deren Namen Marcus sofort erläutert. Der Genitiv nö- V. 22
thigt keineswegs, an einen Ort zu denken, wo Schädel umherlagen (was durchaus den Plural erfordern würde); er bezeichnet einen Ort (wahrscheinlich einen Hügel), der die Gestalt eines Schädels hat und darnach heifst; mit vollem Rechte sagt daher Marcus, ein solcher heifse (auf aramäisch) Golgotha-Ort. Wenn nun der Evangelist die durchweg präsentische Darstellung von den Hergängen, unter welchen es zur Kreuzigung kam, im Imperfectum unterbricht, um zu sagen, dafs man ihm mit Myrrhen ver- V. 23
setzten Wein gab, also ein berauschendes Getränk, durch das man die Delinquenten gegen die Qualen der Kreuzesstrafe unempfindlich machen wollte, so kann dies nur die Handlung als unvollendete bezeichnen (vgl. 5, 8), weil eben zur Vollendung des Gebens eigentlich ein Nehmen gehört, hier aber sofort berichtet werden mufs, dafs er (offenbar weil er mit klarem Bewufstsein dem Tode entgegengehen wollte) den Trunk nicht annahm (vgl. Myr.: sie boten ihm dar). Dagegen tritt nachher sofort wieder das V. 24
Präs. ein, das uns vergegenwärtigt, wie sie ihn ans Kreuz schlagen und dann, da vor der Execution die Missethäter entkleidet wurden und ihre Kleider der Executionsmannschaft, die gewöhnlich in einem Tetradion bestand, als spolia zufielen, seine Kleider unter sich vertheilen, indem sie darüber losen (eig. Loos werfen), wer ein jedes und was ein jeder (bem. die Verschlingung der beiden Fragesätze) davontrüge. Mit dem ihm gerade in V. 25
solchem Falle geläufigen δέ (vgl. V. 6. 7) wird schliefslich noch eine Bemerkung hinzugefügt über die Tageszeit, in welcher wir uns den so vergegenwärtigten Hergang denken sollen. Es war die dritte Stunde (9 Uhr Vorm.) und so kreuzigten sie ihn. Auch bei den Classikern wird so nach der Zeitangabe das Factum mit dem einfachen καί

---

[1]) Die Annahme, dafs der Röm. 16, 13 genannte Rufus gemeint sei, fällt mit der sehr wahrscheinlichen Vermuthung, dafs das Empfehlungsschreiben an die Phöbe (16, 1 ff.), das jetzt in den Römerbrief aufgenommen ist, ursprünglich nicht nach Rom addressirt war. Zu der Sitte des Kreuztragens vgl. Marc. 8, 34.

[2]) Der Ausdruck ist genau so gebildet, wie ὁ Ἰορδάνης ποταμος, ἡ Ἰουδαία χώρα (1, 5), und wie dort der griechische Name, so wird hier der aramäische (גלגלתא nach arabischer Aussprache) declinirt (vgl. 2, 14). Dieser Ausdruck, sagt Marcus, ist die Verdollmetschung von χρανίου τόπος, eigentlich der Ausdruck, welcher entsteht, wenn man χρ. τ., d. h. das darin enthaltene χρανίον, worauf es allein ankommt, verdollmetscht (bem. das Part. praes.), während die Abschreiber das Umgekehrte herausbrachten.

angeknüpft (vgl. Myr.); allein da hier die Kreuzigung selbst bereits erwähnt war, so kann man darin nur den Abschluſs dieses Abschnitts sehen, dessen so lebendig vergegenwärtigte Hergänge schlieſslich auf die Thatsache herauskommen, daſs sie ihn kreuzigten [1]).

Daſs Matthäus wie Lucas hier ἀπήγαγον haben, ist um so mehr zufällig, als Matthäus es auch V. 2 substituirt (bem. auch das nachgebrachte ἐξερχόμενοι, das nun allein auf das Verlassen der Stadt geht) und bei Lucas, wo V. 25 = Marc. V. 15 ist, offenbar das ἀπήγαγον aus Marc. V. 16 nachklingt, wie denn auch beide die Erzählung consequent aoristisch fortsetzen. Daſs beide die ihren Lesern unbekannten Söhne des Cyrenäer Simon (Matthäus auch die näheren Details der Begegnung) fortlassen, ist natürlich; aber es liegt auf der Hand, daſs der an sich unwesentliche Name nur von dem aufgezeichnet sein wird, dem er durch die Hinweisung auf jene ein besonderes Interesse gewann und der über die näheren Umstände dieser Requisition Bescheid wuſste. Daher kann auch das ἐρχόμενον ἀπ' ἀργοῦ des Lucas uns nicht bewegen, bei Marcus an eine Combination desselben mit Matthäus zu denken (de W.). Bem. noch das ἄνθρωπον — ὀνόματι und das nachdrückliche τοῦτον bei Matthäus, die nähere Beschreibung des Kreuztragens bei Lucas. Während nun Lucas nach einer langen Einschaltung (in welcher er bereits der ihm besonders wichtigen beiden Missethäter aus Marc. V. 27 gedenkt) die Ankunft an der Richtstätte erwähnt, deren Name er weniger miſsverständlich durch κρανίον widergiebt, um dann gleich die Kreuzigung anzuschlieſsen (bem. das ἐκεῖ und die sofortige Erwähnung der beiden Missethäter), folgt Matthäus genauer dem Marcus, nur daſs er die beiden Sätze periodischer zusammenzieht, den Ausdruck τὸν Γολγ. τόπον erläutert (λεγόμενον, vgl. das folgende λεγ. statt μεθερμ.), den Myrrhenwein in eine Erfüllung von Psalm 69, 22 umwandelt und nun die Abweisung durch γευσάμενος motivirt (bem. auch das erläuternde πιεῖν). Ebenso zieht er die beiden folgenden Sätze zusammen und läſst wie Lucas (ohne sonst im Ausdruck mit ihm übereinzustimmen) bei der Kleidervertheilung die überflüssigen Schluſsworte weg; ebenso lassen beide die Zeitbestimmung fort, aber Matthäus erwähnt an ihrer Stelle die bewachenden Soldaten (bem. noch das δέ statt καί V. 32. 35).

V. 26 Ehe nun Marcus von der Erzählung der Kreuzigung (V. 25) zu der Erzählung vom Tode Jesu (V. 33) fortschreitet, verweilt er noch einen Augenblick bei dem Bilde des am Kreuze hängenden und schildert zunächst, wie die Ueberschrift über dem Kreuze, welche die Schuld des Missethäters bezeichnete, lautete. Der Ausdruck führt allerdings darauf, daſs eine solche Ueberschrift angebracht zu werden pflegte; denn das Vorhandensein derselben wird vorausgesetzt (bem. den Artikel) und nur die Fassung derselben beschrieben (bem. das pleonast. ἐπιγρ. ἐπιγεγρ. und dazu 1, 26). Das jedenfalls etwas ironische ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων kann nur besagen, daſs man ihn als den angeblichen Judenkönig d. h. als Rebellen gegen die Römerherrschaft hinge-
V. 27 richtet habe. Sodann erwähnt er, daſs Jesus in der Gesellschaft zweier gemeinen Missethäter gekreuzigt war, wie sie wohl die Kreuzesstrafe nach der Sitte der Zeit zu erleiden pflegten; denn betont ist das σὺν αὐτῷ am Anfange, dem das αὐτοῦ am Schlusse

---

[1]) Umgekehrt sieht Klst. darin den Beginn eines neuen Abschnitts, wo von dem, was die Soldaten thaten, übergegangen wird zu dem, was dem Gekreuzigten widerfuhr. Allein dann wäre eben das Hängen am Kreuze hervorgehoben und nicht die Stunde der Kreuzigung genannt, sondern die Stunden, während derer Jesus am Kreuze hing.

entspricht[1]). Mit ihm kreuzigen sie zwei Räuber, einen zur Rechten und einen zur Linken (vgl. 10, 40) ihm. War dies schon eine schmähliche Verunglimpfung dessen, der, weil er der König Israels sein wollte (V. 26), gekreuzigt ward, so wird nun weiter geschildert, wie die am Kreuze vorübergehenden ihn lästerten, indem sie ihre Häupter V. 29. 3
schüttelten. Dieser Gestus kann nicht Schadenfreude ausdrücken (Myr.), sondern nur das ironische Befremden über diese hilflose Situation dessen, der einst so grofser Dinge sich vermafs. Daher das ironische Ha!, das Meyer selbst als Ausruf des Staunens erkennt, und die Anspielung auf das vermessene Wort, das schon im Procefs vor dem Synedrium Jesu vorgehalten ward (14, 58). Der du (bem. den articul. Nom. statt des Voc. wie 5, 8) den Tempel abbrichst und aufbaust in drei Tagen, rette dich selbst, indem du vom Kreuz herabsteigst. Hier kommt es nicht auf die Lästerung an, die man dort in dem Worte gefunden hatte, sondern nur auf einen Neubau des Abgebrochenen in kürzester Frist (bem. den Dativ. temp., der sonst vom Zeitpunkt steht, hier von der Zeitdauer, die aber dem Werke, das es gilt, gegenüber gleichsam nur ein Moment ist), wie ihn nur eine Wunderhand leisten kann, die dann billig ihn selber zuerst sollte retten können und ihm das Herabsteigen vom Kreuze ermöglichen. Ebenso führt uns die Schilderung nun die Hohenpriester vor, die zwar ihn selbst nicht höhnisch anredeten, V. 31
aber doch in ähnlicher Weise (4, 16) ebenfalls ihn verspotteten, indem sie sammt den Schriftgelehrten (mit denen sie Marcus auch sonst vorzugsweise verbindet: 10, 33. 11, 18. 14, 1) untereinander spottend (10, 34. 15, 20) sprechen: Andre hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten! Darin liegt natürlich eine höhnische Anzweiflung seiner (angeblichen) Heilwunder. Der Messias, der König Israels[2]), möge doch jetzt, wo es V. 32
gilt, sich als den Erretter schlechthin (was doch der Messias sein soll) zunächst an seiner eignen Person zu erweisen, vom Kreuze herabsteigen, damit wir (es) sehen (während wir jene angeblichen Wunderheilungen nicht gesehen haben) und dann zu dem Glauben gelangen (sc. dafs er der Messias sei, vgl. 1, 15. 9, 42). Endlich schildert Marcus, wie auch die mit ihm Mitgekreuzigten (bem. das doppelte *συν*) ihn schmähten. So öffentlich als Aufrührer gebrandmarkt, gemeinen Missethätern gleichgestellt, vom Volk und von den Hierarchen verspottet und selbst von denen geschmäht, die mit ihrer eignen Pein genug zu thun haben sollten, hing Jesus am Kreuz.

Wenn Matth. statt der blofsen Beschreibung der Ueberschrift die Soldaten selbst den aufgeschriebenen Klagepunkt aufs Kreuz setzen (bem. das näher bestimmende *ἐπάνω τ. κεφ. αὐτ.* und das erläuternde *οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς*) und dann (*τότε*) zwei Räuber mit ihm gekreuzigt werden läfst, so erhellt nun nur um so deutlicher, dafs V. 36 eine Einschiebung in den

---

[1]) Ein Fortschritt der Erzählung kann zwischen den fortgehenden Imperfectis in V. 26 und V. 29—32 nicht indicirt sein. Steht das Präsens, so ist die Handlung vergegenwärtigt, welche Jesum in diese entehrende Gesellschaft brachte; steht der Aorist (B), so ist einfach auf die Thatsache in V. 25 zurückgewiesen. Das *αὐτοῦ* gehört natürlich zu *ἐκ δεξιῶν* so gut wie zu *ἐξ εὐωνύμων* und steht nur des aufgewiesenen Nachdrucks wegen am Schlusse.

[2]) Ungeschickt zieht Ew. das *ὁ Χριστός* zum Vorigen, wo es matt nachschleppt. Auch ohne dafs man gerade eine Anspielung auf die Bekenntnisse Jesu vor dem Hohenrath (14, 62) und vor dem Procurator (15, 2) annimmt (Myr.), liegt in der Verbindung des Königstitels mit der Messiaswürde die Hinweisung auf die mit dieser gegebene Herrschermacht, welche im grellsten Widerspruch mit seiner augenscheinlichen Hülflosigkeit steht.

Marcustext ist, da sich ja die Soldaten nicht werden zum Wachehalten niedergesetzt haben, ehe sie ihr Werk vollbracht. Im Folgenden bem. das δέ statt καί, das dem Marc. eigenthümliche παραπορεύεσθαι (2, 23. 9, 30. 11, 20), das gewöhnlichere ἐν und die Voranstellung der Zeitbestimmung nach Matth. 26, 61, die Motivirung der Aufforderung durch Hinweisung auf seine Gottessohnschaft (Matth. 4, 3. 6) und die selbstständigere Hervorhebung des καταβῆθι. Der Spott der Hierarchen aber (bem. die Hinzufügung der πρεσβύτεροι) ist nach Ps. 22, 9 weiter ausgeführt, da das Kopfschütteln an Ps. 22, 8 erinnerte. Bem. noch die Vereinfachung des doppelten Ausdrucks, da die Messiaswürde schon in V. 39 erwähnt war, die Verdeutlichung der Bezeichnung Jesu durch das ἐστιν und die Erläuterung des πιστεύσωμεν; endlich in V. 44 die dem Marcus eigne Verbindung des Comp. mit seiner Praep., die Verstärkung und Erläuterung durch τὸ αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταί und das δέ statt καί). — Lucas hat ausdrücklicher noch als Marcus die Kreuzesüberschrift (bem. das hinzugefügte ἐπ' αὐτῷ und οὗτος) als ein Moment der Verspottung Jesu hervorgehoben, die Kreuzigung der beiden Missethäter aber bereits V. 33 erwähnt. Die Spottrede des Volks mufste er weglassen, weil er das Wort nicht gebracht hat, worauf sie Bezug nimmt, auch denkt er nach V. 48 besser von dem auch nach ihm (V. 35) anwesenden Volke. Die Spottrede der Hierarchen (bem. das steigernde ἐξεμυκτήριζον und die Erläuterung der Bezeichnung Jesu als ὁ Χριστός) hat er sehr verkürzt und aus dem ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων nach Marc. V. 18 noch eine ganz ähnliche der Soldaten gebildet, die er (wie es scheint, in Anlafs des ausgelassenen Marc. V. 23) mit der später erzählten Tränkung verbindet. In Betreff der Mitgekreuzigten hat er eine ganz eigenthümliche Ueberlieferung.

b) Die Todesstunde.

Matth. 27, 45 — 56.	Marc. 15, 33 — 41.	Luc. 23, 44 — 49.
V. 45: ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.	V. 33: καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.	V. 44: καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης,
V. 46: περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανί; τοῦτ' ἔστιν· θεέ μου θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;	V. 34: καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ σαβαχθανί, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;	V. 45: τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος· — —
V. 47: τινὲς δὲ τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον· ὅτι Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος.	V. 35: καί τινες τῶν ἑστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον· ἴδε Ἠλίαν φωνεῖ.	V. 46: καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.
V. 48: καὶ εὐθέως δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν. V. 49: οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον· ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας σώσων αὐτόν. V. 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. V. 51: καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο — — (V. 52. 53.)	V. 36: δραμὼν δέ τις γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν, λέγων· ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας καθελεῖν αὐτόν.	(Cf. V. 36.)
V. 54: ὁ δὲ ἑκατοντάρχης καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινό-	V. 37: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν.	τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν.
	V. 38: καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω.	(V. 45: — — ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον.)
	V. 39: ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν,	V. 47: ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατοντάρχης τὸ γενόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων·

μενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες· ἀληθῶς υἱὸς θεοῦ ἦν οὗτος.

V. 55: ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ. V. 56: ἐν αἷς ἦν Μαρία ἡ Μαγδαλήνη, καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ, καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου.

εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

V. 40: ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαλήνη καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώμη,

V. 41: αἵ καὶ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.

ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν.

(V. 48.)

V. 49: εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν, καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ὁρῶσαι ταῦτα.

V. 34: Die Wortstellung τῇ ὥρᾳ τῇ ἐνάτῃ ist nach V. 33 conformirt; doch vgl. auch zu 1, 13. — Das ἐλωΐ, die aramäische Form für אֵלִי, welche die Peschito auch im Psalm hat, ist entscheidend bezeugt, das ἠλί (D) ist aus Matthäus. — Das λαμά (BD) ist ungenaue Wiedergabe des aramäischen לְמָא, das theils wie bei Matthäus in λεμά (Ti. nach ℵCLΔ), theils in λιμά (AMjsc.) geändert ist. Aber das Schwa ist auch im folgenden Wort durch α wiedergegeben und erst von A in ι corrigirt. Das aramäische שבקתני, das im Psalm auch das Targ. Ion. und die Peschito haben, ist schon in B verschrieben (ζαβαφθανεί, vgl. D: ζαφθανεί), richtig erhalten in CLΔ (Ti.), theilweise in ℵ (σαβαχτανεί, vgl. A: σιβαχτανεί) erhalten oder nach dem Aramäischen corrigirt; doch zeugen noch BD für das θ. — Während B das eine ὁ θεός μου p. hom. wegläfst, haben die Emendatoren das erste μου nach LXX gestrichen. — Zu der Voranstellung des με vgl. zu 1, 37. — **V. 35**: Das ἑστηκότων (im Sinne von 9, 1) ward theils in παρεστώτων (Ti. nach ℵD, vgl. CL Mjsc.: παρεστηκότων) geändert, theils durch ἐκεῖ glossirt (A nach Matthäus). — Statt des ἴδε haben die Emendatoren das gewöhnlichere ἰδού (A) oder ὅτι nach Matthäus (C). — **V. 36**: D hat noch die volle Conformation des Eingangs nach Matthäus, woraus das εἷς auch in AC übergegangen; ebenso kam das καί — τε aus Matthäus ein; ersteres hat Ti. nach ℵD aufgenommen, letzteres Myr. nach ACΔ, aber τε ist dem Marc. ganz fremd. — **V. 39**: Das κράξας (Myr. Vlkm. nach ACΔ Mjsc.) kam als glossematische Erklärung des οὕτως aus Matth. V. 50 ein. — Die Emendatoren lasen ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν θεοῦ, um den Gegensatz des ἄνθρωπος und θεοῦ stärker zu betonen (vgl. die Voranstellung des θεοῦ bei D). Zur Nachstellung des Pronomen neigen die Emendatoren auch sonst (vgl. zu 1, 13), und so ist die Nachstellung des οὗτος so wenig aus Lucas zu erklären (Myr.), wie das υἱὸς θεοῦ ἦν aus Matth. (Ti.), wo Ti. ebenfalls mit Unrecht θεοῦ υἱός liest; vgl. 12, 35. — **V. 40**: Die Emendatoren ergänzen das ἦν nach Matthäus, vgl. 14, 21. — Während A den Artikel vor Ἰακώβου setzt, entsprechend dem τοῦ μικροῦ (vgl. zu 1, 16), wiederholt B das ἡ vor Ἰωσῆτος (vgl. zu 6, 3), D läfst das ἡ vor Μαγδαλήνη und das ἡ nach dem zweiten Μαρία (vgl. L) weg wie V. 47. — **V. 41**: Von dem αἵ καί (Myr. Rcpt. nach DMjsc.) ist bei ℵB (Ti.) das καί p. hom. weggefallen, in ACLΔ das bloſse καί, das nach dem emendirten Texte übergeschrieben war, an die Stelle des αἵ getreten.

Am hohen Mittag (als die sechste Stunde gekommen war, d. h. um zwölf Uhr) V. 3
entstand eine Finsterniſs über die ganze Erde hin, die bis zur neunten Stunde (d. h. drei Uhr Nachmittag), also bis zur Sterbestunde Jesu (V. 34) andauerte[1]). Gemeint ist nicht eine natürliche Sonnenfinsterniſs, die am Passahfeste (zur Zeit des Vollmonds) garnicht eintreten kann, sondern ein gottgesandtes Himmelszeichen (13, 24), das ohne Zweifel als ökumenisches gedacht ist. Der Himmel selbst hüllt sich in ein nächtliches Dunkel Angesichts des Schrecklichen, das bevorsteht. Denn um die neunte Stunde

[1]) Erwägen wir, daſs 14, 17 der Abend (6—9 Uhr), 14, 30 das μεσονύκτιον (9—12 Uhr), 14, 72 der Schluſs der ἀλεκτοροφωνία (12—3 Uhr), 15, 1 die erste Morgenfrühe (3—6 Uhr) und 15, 25 die dritte Stunde (9 Uhr Vorm.) erwähnt war, und daſs wie hier der Mittag (12—3 Uhr), so 15, 42 der Spätnachmittag (ὀψία: 3—6 Uhr) genannt wird, dann ist es klar, daſs in diesen alle einzelnen Tagesviertel des νυχθήμερον der Passion markirenden Angaben keine bestimmte chronologische Ueberlieferung vorliegt, sondern eine ungefähre Orientirung des Erzählers nach den fragmentarischen Andeutungen, welche ihm die Ueberlieferung an die Hand gab.

V. 34 (Dat. temp. wie 14, 30) schrie Jesus mit lauter Stimme (1, 26. 5, 7), indem er mit dem Schmerzensruf des Psalmisten (Ps. 22, 2) den Höhepunkt seiner Körper- und Seelenleiden verkündete. Marcus giebt, wie er an besonders bedeutsamen Momenten es liebt, die Worte aramäisch wieder und fügt mit derselben Formel wie 5, 41 die Uebersetzung der LXX (die nur das erste μου weglassen und ἵνατί haben) hinzu: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Das Gefühl der Gottverlassenheit, das sich in diesem Schmerzensruf ausdrückt und durch den Hinweis auf den trostreichen Schluſs des Psalms (de W. Bl.) nur verdeckt, aber nicht verständlicher gemacht wird, bleibt selbst auf dem Höhepunkte der Leibes- und Seelenqual unbegreiflich, wenn Jesus nicht in der Todesqual, die er litt, das dem Bewuſstsein des Sündenreinen an sich fremde und daher kaum verständliche Gottesgericht über die Sünderwelt durchkostete. Der Evan-
V. 35 gelist schildert nun (bem. das Imp. wie V. 29. 31. 32), wie selbst über diesen Schmerzensruf einige der Dastehenden (9, 1) noch zu spotten wagten, als sie ihn hörten: Siehe, den Elias ruft er. Denn nicht ein Miſsverständniſs ist es, daſs sie bei dem Eloi an Elias denken, weshalb man auch gewiſs nicht daraus schlieſsen kann, daſs Jesus Eli gerufen habe (Myr.), sondern eine böswillige Verdrehung, wenn sie ihm unterstellen, daſs er den groſsen Wundermann des Alten Testaments zu Hilfe rufen wolle. Eine Anspielung auf die Erwartung des Elias zur Inauguration des messianischen Reichs (Bl. Vlkm.) ist aber
V. 36 garnicht indicirt. Wenn nun weiter geschildert wird, was einer in Folge jenes Schmerzensrufes that (bem. das Imp. ἐπότιζεν) und dies ausdrücklich der Spottrede Einiger entgegengesetzt wird (δέ), so erhellt daraus, daſs dies als eine That des Mitleids verstanden werden will. Die Häufung der unverbundenen Participia ist ganz in der Weise des Marcus. Das δραμών ordnet sich dem γεμίσας unter. Daſs er, hingelaufen scil. zu einem Gefäſs mit Weinessig (posca), dem gewöhnlichen Soldatentrunk, wie er wohl zur Erquickung der Wache bereit stand (woraus aber keineswegs folgt, daſs er selbst ein Soldat war, wie Bl. meint, sondern eher das Gegentheil), einen Schwamm mit Essig füllte, bezeichnet die vorgängige Handlung; daſs er ihn um ein Rohr that, die Handlung, mittelst welcher er die Tränkung vollzog, die dann das folgende Wort begleitete (λέγων). Dieses kann aber, wenn es eine Handlung des Mitleids begleitet, unmöglich als höhnisches (Myr. Bl. Vlkm.) genommen werden. Die Aufforderung ihn gewähren zu lassen zeigt deutlich, daſs das Eingehen auf den rohen Scherz der Umstehenden nur die Absicht hat, sie von der Behinderung seines Thuns zurückzuhalten. Laſst uns sehen, ob Elias komme, ihn (vom Kreuze) herabzunehmen. Wir wollen das Leben des Verschmachtenden aufhalten, bis der herbeigerufene Elias Zeit hat zu kommen, damit sich zeige, ob er Lust und Macht hat ihm zu helfen. Die Worte klingen trotz des Eingehens auf die Spottrede (V. 35) doch eher wie eine leise Satire auf dieselbe, als wie eine Verhöhnung des Gekreuzigten.

Matthäus beginnt, dem ἕως entsprechend, gleich mit ἀπό und stellt, da es ihm somit besonders auf die dreistündige Dauer der Finsterniſs ankommt, ἕκτης voran, wogegen er die Zeitbestimmung des Schmerzensrufs durch περί verallgemeinert. Bem. das zweimalige δέ statt καί, das gesteigerte ἀνεβόησεν — λέγων, das dem Marcus eigenthümliche φωνῇ μεγάλῃ und die Anführung aramäischer Worte, die Matthäus hier beibehält,

weil sie zum Verständniſs der folgenden Spottrede nothwendig sind, und durch ἠλί derselben noch mehr anpaſst, obwohl dies nun neben dem entschieden aram. σαβαχθανί steht, endlich die Verbesserung des λεμά und die nachdrückliche Voranstellung des με. Da diese, wie der Gebrauch des Vocat., von den LXX abweicht, so ist auch das ἵνατί wohl nicht von dort her, vgl. 9, 4. Bem. ferner in V. 47 das δέ, das ἐκεῖ, wie 16, 28, und das ὅτι — οὗτος. Lucas erklärt die Entstehung der Dunkelheit fälschlich durch eine Sonnenfinsterniſs und läſst mit dem Angstruf Jesu auch die darauf bezügliche Spottrede fort. Die Tränkung Jesu hat er bereits V. 36 als Verspottung vorweg genommen, Matthäus, der die vielen Partt. noch durch λαβών vermehrt, sucht sie wenigstens zu verbinden (καί — τε — καί), und bestimmt das τις durch εἷς ἐξ αὐτῶν (bem. auch das εὐθέως). Die Rede des Tränkenden, die schon er nicht mehr mit einem mitleidigen Thun zu reimen wuſste, verwandelt er in eine Rede der Uebrigen, die ihn daran hindern wollen (bem. das erläuternde σώσων). Unmöglich kann man diese so offenbar erleichternde Fassung für ursprünglich halten (Myr. Bl. Ew.), da bei Marcus nichts weniger vorliegt, als eine Entfernung des Wohlmeinenden; auch kann er nicht durch Lucas bewogen sein, die Spottrede dem Tränkenden selbst in den Mund zu legen (de W.), da er die Tränkung deutlich als Mitleidsthat bezeichnet. Uebrigens würde er sonst aus Lucas nur das ὅλην aufgenommen haben, das ihm so geläufig ist.

Während aber der Mitleidige noch das fliehende Leben mit einer letzten Erquickung V. 37
aufhalten will, tritt der Tod Jesu ein und zwar athmete er aus, einen lauten Ruf (V. 34)
von sich gebend. Nicht um einen Gegensatz gegen die Spottreden zu markiren (Klst.),
der doch sehr fern liegt, sondern weil dieses wirklich die unmittelbare Wirkung des To- V. 38
des Jesu war, folgt dann zuerst, daſs der Vorhang des Tempels, d. h. die פָּרֹכֶת, welche
das Heiligste vom Allerheiligsten schied, in zwei Stücke zerrissen ward von oben her bis
unten. Nicht das Aufhören der Opferreligion (Myr.), sondern die Aufhebung der Schranke,
welche den Menschen von Gott trennt, ihm das unmittelbare Nahen zu Gott verwehrt, d. h.
der Sünde, welche der Versöhnungstod Jesu getilgt hat, bedeutet das Zerreiſsen des Vorhangs. Der Erzähler meint dies schwerlich symbolisch (Bl.), sondern als ein σημεῖον, welches von Gott geordnet war wie die Finsterniſs (V. 33). Muſste aber dadurch die Bedeutung dieses Todes als Bestandtheil des messianischen Heilswerkes erst klar gemacht
werden, so konnten unbefangene Zeugen aus der Art, wie dieser Tod eintrat, von selbst V. 39
wahrnehmen, wer der Sterbende sei. Ein solcher war der Centurio, welcher das Executionscommando befehligte. Da dieser dabeistand und zwar ihm gegenüber (ἐξ ἐναντίας wie Exod. 28, 25. LXX), so daſs er also deutlich die Art, wie Jesus verschied, beobachten konnte, und da er nicht durch grundlosen Haſs gegen Jesum befangen gemacht war, so gestand er offen, daſs dieser Mensch ein Gottessohn sei. Die dem Heiden geläufige Vorstellung eines Göttersohnes (Halbgottes), für die man kaum erst auf die Beschuldigung der Hierarchen recurriren darf (Myr.), gründete sich nicht auf die Gunst der Götter, welche seinen Qualen durch einen raschen Tod ein Ende machten (de W.) — denn es steht kein ἤδη oder εὐθέως —, sondern darauf, daſs der laute Ruf, mit dem Jesus ausathmete (V. 37) und der ihm wohl geradezu wie ein Triumphruf klang, deutlich genug bewies, daſs er nicht den gewöhnlichen Tod der Gekreuzigten (an Entkräftung) starb, sondern mit Bewuſstsein und in voller Kraft sich dem Tode überlieferte,

der also für ihn eine andere Bedeutung haben mufste als für Andere[1]). Für den Evangelisten ist dieser Ausruf des Centurio, der dadurch noch lange nicht christgläubig wird (Vlkm.), ein Beweis, wie noch in seinem Tode Jesus sich als der Gottessohn erwiesen hat (1, 1).

. 40 Es waren aber auch Weiber von ferne zuschauend[2]), unter denen nun einige ausdrücklich namhaft gemacht werden. Es befanden sich nämlich (neben anderen) unter ihnen auch Maria, die durch den Beinamen der Magdalenerin ihrem Geburtsorte nach kenntlich gemacht wird, eine andere Maria, die als die Mutter zweier bekannten Männer bezeichnet wird, und Salome (Friederike). Von den beiden Söhnen der zweiten Maria wird der erste, weil er den vielgebräuchlichen Namen Jacob führt, durch den

V. 41 Beinamen ὁ μικρός charakterisirt[3]). Die Hervorhebung dieser drei Frauen wird aber dadurch ausdrücklich motivirt, dafs diese schon (καί), als er in Galiläa war, ihm folgten und ihm dienten. Dafs damit auf einen Dienst voraus gewiesen wird, den sie jetzt noch Jesu leisten wollten (woraus Klst. auf die Zugehörigkeit dieser Verse zum Folgenden schliefst), ist nicht richtig, da das Entscheidende hier doch die Nachfolge ist, welche sie bis unter sein Kreuz führte. Darum wird zuletzt auch noch der vielen Anderen gedacht, die unter den Zuschauenden waren (V. 40), von denen jenes zwar nicht gilt, die aber doch mit Jesu gemeinsam nach Jerusalem heraufgezogen waren. Wir erfahren hieraus übrigens, dafs Jesus wenigstens von Jericho aus (10, 46) mit der Festkaravane nach Jerusalem heraufgezogen war.

---

[1]) Zeller übersieht bei dem, was er hiergegen einwendet (a. a. O. S. 387), dafs die Reflexionen, durch welche er einen solchen Ausgang des Gekreuzigten als möglicherweise ganz natürlich sich zurechtlegt, dem volksthümlichen Bewufstsein durchaus fern lagen. Ebenso fern liegt der Gedanke an eine gewaltsame Trennung des höheren Geistes von Jesu, wie sie Br. S. 108 Hilg. mit dem Ausfahren der Dämonen unter Geschrei vergleichen, was selbst Zeller zugesteht. Eine Beziehung auf die Spottreden V. 31. 32, in denen garnicht vom Gottessohn die Rede war (Klst.), ist nicht indicirt.

[2]) Die beiden Schlufsverse ziehen Klst. Vlkm. zum folgenden Abschnitt. Allein das orientirende δέ könnte das über die Frauen Gesagte nur als Vorbemerkung einführen (vgl. V. 6. 7), wenn dies zum Verständnifs des Folgenden nothwendig wäre. Da aber bei dem zunächst Erzählten die Frauen garnicht betheiligt sind, und da das καί sie offenbar dem beim Tode Jesu anwesenden Centurio zur Seite stellt, so mufs diese Bemerkung zum Vorigen gehören, und da kann sie nur die Bedeutung haben, auf diese Frauen als Augenzeugen des bisher Erzählten zu provociren. Dann aber wird nicht nur das von V. 25 an Erzählte (Klst.) auf sie zurückgeführt werden, sondern Alles, was nach dem Verschwinden des Petrus aus der Geschichte (14, 72) erzählt ist. Das ἀπὸ μακρόθεν (5, 6) bildet nur den Gegensatz zum Centurio, der unmittelbar dem Kreuze gegenüber stand, schliefst aber keineswegs aus, dafs sie gehört und gesehen hatten, was hier erzählt ist (Vlkm.). Das ἦσαν ist nicht aderant (Myr.), sondern leitet wie 2, 6 die Schilderung ein, wie sie von fern zuschauten.

[3]) Dafs er dadurch von dem Zebedäiden (1, 19) oder von dem Bruder Jesu (6, 3) unterschieden und mit dem Jacobus Alphaei (3, 18) identificirt werden soll (Bl. Vlkm.), ist möglich, aber durchaus nicht näher indicirt. Keinenfalls kann ihn der Beiname als den Jüngeren im Vergleich mit dem Zebedäiden bezeichnen, wenn auch Myr. nicht hätte leugnen sollen, dafs unter Brüdern auch der jüngere, der ja der Natur der Sache nach auch der kleinere zu sein pflegt (vgl. das griechische ἐκ μικρᾶς: von klein auf), ὁ μικρός genannt werden kann. Ob er aber im Verhältnifs zu Joses als der Jüngere bezeichnet werden soll (in welchem Falle die Voranstellung sich daraus erklärte, dafs er der bekanntere war, was allerdings zu dem Jacobus Alphaei gut passen würde), oder seiner Statur nach (Myr. nach Luc. 19, 3) den Beinamen führte, läfst sich aus unserer Stelle an sich nicht ausmachen.

Matthäus hat das ἀφεὶς im Blick auf V. 46 durch πάλιν κράξας erläutert, und doch klingt dasselbe noch in seiner Umschreibung des ἐξέπνευσεν nach, das Lucas beibehält, während er den Ausruf Jesu nach Psalm 30, 6 formulirt. Das Zerreifsen des Vorhangs führt Matthäus mit dem feierlichen ἰδού ein, das ἄνωθεν (bem. die Weglassung des abundanten ἀπό) ἕως κάτω nachdrücklich vor εἰς δύο stellend; Lucas reiht es gleich dem ersten σημεῖον der Sonnenfinsternifs an, um den Zusammenhang zwischen dem Tode Jesu und dem Eindruck desselben auf den Centurio nicht zu zerreifsen. Beide bezeichnen den Centurio mit dem griechischen Ausdruck, aber Matthäus gesellt ihm die Wächter zu und motivirt ihren Ausruf eingehender durch das Anschauen des Erdbebens mit seinen V. 52. 53 geschilderten Folgen, obwohl doch dieselben nicht unmittelbar sichtbar waren (bem. noch das ἐφοβήθησαν mit dem ihm so geläufigen σφόδρα und die Weglassung des ἄνθρωπος, das der Hoheit des Gottessohnes Abbruch zu thun schien), Lucas läfst ihn Gott preisen und die Gerechtigkeit (Unschuld) dieses Menschen anerkennen, weil ihm der Gottessohn im Munde des Heiden wohl zu viel schien. Die Motivirung seines Ausrufs kann wohl nur auf das gottergebene Gebet gehen, mit welchem Jesus starb, nicht auf die Sonnenfinsternifs (Vlkm.), wozu nun freilich das aus Marcus entlehnte ἰδών nicht ganz pafst; jedenfalls zeigen beide Bearbeiter, dafs ihnen die Darstellung des Marcus nicht mehr ganz durchsichtig war und weiterer Erläuterung bedürftig schien. Trotzdem hat Zeller gerade hier die Abhängigkeit des Marcus von den beiden anderen Evangelisten besonders schlagend nachweisen zu können gemeint. Allein mochte Marcus immerhin an dem Auferstehen der Alttestamentlichen Heiligen Anstofs nehmen, so ist doch garkein Grund abzusehen, weshalb er das Erdbeben und die Gräberöffnung verschmähen sollte, um an ihrer Statt zu einer, wie Zeller meint, ganz unpassenden Motivirung zu greifen. Dafs aber das ἐξέπνευσε sich nur bei Lucas erklärt, der das eben gebrauchte τὸ πνεῦμα vermeiden wollte, und das ὁ ἄνθρωπος οὗτος nur bei dem, der nicht die Gottessohnschaft, sondern die Gerechtigkeit des Sterbenden anerkennen läfst, sind doch Angesichts der so viel schlagenderen Indicien für die Abhängigkeit beider Parallelen recht erkünstelte Argumente. Im Schlusse zeugt schon die dem Marcus eigenthümliche Ausdrucksweise (ἦν c. part., ἀπὸ μακρόθεν, θεωρεῖν sieben Mal bei Marcus, bei Matthäus nur in Parallelen) für die Abhängigkeit des Matthäus, zumal dieser sofort die Charakteristik der drei Frauen auf Viele ausdehnt und dann erst die Einzelnen nennt (bem. das ἐκεῖ, das αἵτινες, das ἀπό, wodurch gleich die Notiz von dem Mitheraufziehen in das aoristische ἠκολούθησαν eingeschlossen wird, die Verwandlung des διηκόνουν ins Particip, wodurch freilich das Dienen der Frauen wenig sachgemäfs auf die Dauer der Festreise beschränkt wird, und endlich das ἦν in V. 56). Die nähere Bezeichnung des Jacob verstand er bereits nicht mehr und weist darum nur mit dem Artikel auf den bekannten Jacob hin, die Verwandlung des Joses in Joseph (Ti.) ist schwerlich echt, und die Salome wird als die Mutter der Zebedäussöhne (20, 20) bezeichnet. — Obwohl Luc. von allen Bekannten Jesu erzählt, deren Theilnahme an seinem Tode ihm doch ganz unentbehrlich schien, so zeigt doch das ἀπὸ μακρόθεν, dafs er nur die Notiz des Marcus vor Augen hat, in der er ebenso wie Matthäus das Nachfolgen in Galiläa mit dem Mitheraufziehen zusammenzieht und das Dienen der Frauen, worüber er 8, 2. 3 näheres beigebracht, ganz wegläfst.

Matth. 27, 57—61.	Marc. 15, 42—47.	Luc. 23, 50—56.
V. 57: ὀψίας δὲ γενομένης ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἁριμαθαίας, τοὔνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ.	V. 42: καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον,	(V. 54: καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ τὸ σάββατον ἐπέφωσκεν.)
	V. 43: ἐλθὼν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἁριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.	V. 50: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσὴφ, βουλευτὴς ὑπάρχων καὶ ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος, V. 51: οὗτος οὐκ ἦν συγκατατεθέμενος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν, ἀπὸ Ἁριμαθαίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων, ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, V. 52: οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ,
V. 58: οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. τότε ὁ Πιλᾶτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι.	V. 44: ὁ δὲ Πιλᾶτος ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν, καὶ προσκαλεσάμενος τὸν κεντυρίωνα ἐπηρώτησεν αὐτὸν εἰ πάλαι ἀπέθανεν·	
	V. 45: καὶ γνοὺς ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος ἐδωρήσατο τὸ πτῶμα τῷ Ἰωσήφ.	
V. 59: καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καθαρᾷ, V. 60: καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ, καὶ προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν. V. 61: ἦν δὲ ἐκεῖ Μαριὰμ ἡ Μαγδαλήνη καὶ ἡ ἄλλη Μαρία, καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου.	V. 46: καὶ ἀγοράσας σινδόνα, καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι, καὶ κατέθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας, καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου.	V. 53: καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ, οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐδέπω κείμενος.
	V. 47: ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαλήνη καὶ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.	(V. 54.) V. 55: κατακολουθήσασαι δὲ γυναῖκες, αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῷ, ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ. (V. 56.)

V. 42: Das *πρὸς σάβαττον* bei AMjsc. kann nur Schreibfehler sein. — **V. 43**: Zu der Weglassung des Artikels vor *Πιλᾶτον* vgl. zu 1, 6. — **V. 44**: Das exegetisch ganz unhaltbare Imp. *ἐθαύμαζεν* (Ti. nach ℵD) ist von ℵ eingebracht, wie 1, 34. 2, 16. 5, 15. 10, 23. 12, 43. — Das *εἰ ἤδη* (BD) ist Wiederholung aus dem ersten Gliede. — **V. 45**: Das *τὸ σῶμα* der Emendatoren ist aus V. 43. — **V. 46**: Zu dem eingeschalteten *καί* der Emendatoren vgl. zu 1, 9. — Das ΚΑΤ— in *κατέθηκεν* fiel wohl nicht nach den Parallelen, sondern nach dem ähnlichen ΚΑΙ fort, wenn nicht etwa das *κατέθηκεν* dem *καθελών* conformirt ist. — Das *μνημείῳ* ist nach dem Folgenden conformirt (vgl. zu 2, 9).

V. 42 Das zum gen. abs. gehörige *ἤδη* zeigt, dafs derselbe nicht blofs eine Zeitbestimmung bringt, sondern das Thun des Joseph motiviren soll, von welchem Marcus erzählen will. Das darin angedeutete Motiv erläutert aber der parenthetisch eingeschaltete Begründungssatz. Weil es nämlich Rüsttag war, d. i. soviel als Vorsabbath (vgl. Judith 8, 6), so mufste alles werktägliche Thun, wie es zur Kreuzabnahme gehörte, vor Sonnenuntergang (vgl. 1, 32) beendet sein, weil sonst der Eintritt der Sabbathruhe es unmöglich gemacht hätte. Wir ersehen hieraus, dafs mit der *ὀψία* der Spätnachmittag (3—6 Uhr)
V. 43 gemeint ist[1]). Darum kam also Joseph und wagte es, zu Pilatus hineinzugehen und um

[1]) Ganz unnatürlich zieht Klst., um diese Geschichte an die vorige anzuknüpfen, wo er die Frauen auf die Kreuzabnahme Jesu warten läfst (?), um ihm den letzten Dienst zu erweisen, das *ἤδη* zum Hauptsatz. Dafs die Voraussetzung, wonach dies letzte Tagesviertel

den Leib Jesu zu bitten. Die Verbindung des ἐλθών mit dem εἰσῆλθεν hat für Marcus nichts Auffallendes (vgl. 1, 29. 14, 16. 45); dasselbe geht natürlich nicht auf ein Kommen zu den Frauen (Klst.), sondern er mufste erst zu der Wohnung des Pilatus gekommen sein, ehe er zu ihm hineingehen konnte (vgl. 5, 38. 39); das zweite Participium hebt dann den Muth hervor, mit welchem er vor den Procurator zu treten wagte[1]). Dieser Joseph wird nun zunächst von den Vielen seines Namens unterschieden als der von Arimathia (wahrscheinlich רָמָתַיִם auf dem Gebirge Ephraim: 1. Sam. 1, 1), und sodann als ein würdevoller Rathsherr, ohne Zweifel ein Synedrist. Wie er aber zu einer solchen Bitte kam, sagt der Relativsatz. Auch er war einer, der das Gottesreich erwartete, also einer jener gläubig hoffenden Israeliten, welche noch nach der Vollendung der Theokratie ausschauten (vgl. Luc. 2, 25. 38). Das καὶ αὐτός weist darauf hin, dafs auch er, obwohl er Kreisen angehörte, in denen, wie das Verhalten der Hierarchen gegen Jesum zeigt, diese Hoffnung in ihrer echten Form längst erloschen war, daran festhielt[2]). Pilatus aber trug in der That Bedenken, die Bitte zu gewähren; denn er wufste, wie V. 44
langsam die Gekreuzigten zu sterben pflegten. Er wunderte sich, wenn Jesus (wie doch die Bitte voraussetzte) schon gestorben und somit bereits todt sein sollte (bem. das Perfectum)[3]). Er liefs daher den Centurio, der unterm Kreuze commandirte (V. 39), zu sich rufen (vgl. 3, 23 und öfter) und befragte ihn, ob Jesus schon längst (πάλαι) — nicht etwa eben erst (ἄρτι), in welchem Falle immer noch ein Irrthum obwalten konnte — gestorben sei (bem. den Aorist). Und erst, nachdem er von dem Centurio V. 45
erfahren hatte, was dieser nach V. 39 wufste und was ihn des wirklichen Todes Jesu ausreichend versichern mufste, schenkte er ihm den Leichnam. Auf Ersuchen der Angehörigen durfte die Verabfolgung der Leiche nicht versagt werden; doch blieb es eine Vergünstigung, dafs Pilatus sie ihm umsonst überliefs.

---

noch einem Werktage angehörte, als welcher der Charfreitag auch 15, 21 erscheint, mit der Zeitangabe 14, 12, nach welcher dieser Tag der erste grofse Passahfesttag sein mufste, der selbst sabbathlichen Charakter hatte, in unlösbarem Widerspruche steht (vgl. Myr. Bl.), hat Marcus nicht bemerkt.

[1]) Man denkt zunächst, weil Joseph sich dadurch offen als Anhänger des hingerichteten Aufrührers bekannte. Man mufs aber wohl dabei stehen bleiben, dafs er die Bitte wagte, obwohl er sich — so bald nach der Kreuzigung — auf Bedenken, wie sie nachher Pilatus auch wirklich erhob, gefafst machen mufste, da dies der vorausgeschickten Motivirung besser entspricht (vgl. das ἤδη V. 42 und dazu Klst.). In dem εὐσχήμων kann nicht seine Wohlhabenheit (Vlkm.) liegen, sondern höchstens seine Vornehmheit (Bl. Klst.), besser aber fafst man es wohl, da diese ja mit seiner Stellung als βουλευτής gegeben war, von dem Würdevollen seiner ganzen Erscheinung (Myr.), das eben, verbunden mit seiner amtlichen Eigenschaft, ihn ermuthigen konnte, eine solche Bitte überall zu wagen (Klst.).

[2]) Dafs er aber das von Jesu verkündete (Myr.) oder vorbereitete (Klst.) Gottesreich erwartete, steht nicht da; vielmehr scheint der etwas reservirte Ausdruck anzudeuten, dafs er sich bisher nicht zum Kreise der Anhänger Jesu gehalten hatte. Dennoch hatte er ein hohes Interesse für den gefafst, der für die Hoffnung Israels gelebt und gelitten hatte, und das bewog ihn, Jesu jetzt die letzte Ehre zu erweisen.

[3]) Das Imp. wäre hier offenbar ganz unpassend; denn nicht auf eine Schilderung des Eindrucks, den die Bitte auf Pilatus machte, kommt es dem Erzähler an, sondern auf die Erzählung dessen, was ihn hinderte, die Bitte ohne weiteres zu gewähren. Durch das εἰ nach θαυμάζω wird der Gegenstand der Verwunderung ganz correct als ein noch zweifelhafter Fall dargestellt, bei dessen Voraussetzung (wie sie der Petent gemacht) natürlich erst seine Verwunderung eintrat. — Bem. noch den offenbar absichtlichen Wechsel zwischen dem σῶμα V. 43 und dem πτῶμα V. 45. Was sich Joseph erbat, war der Leib Jesu; was ihm Pilatus überliefs, war (von seinem Standpunkt aus) nur ein Leichnam.

Wenn Matthäus V. 57 nur die einfache Zeitbestimmung beibehält, so zeigt doch die sonst unbegreifliche Bezeichnung des folgenden Tages V. 62, dafs er auch das *ἐπεὶ ἦν παρασκευή* bei Marcus las; und wenn Lucas diese Charakteristik des Tages erst da aufnimmt, wo sie ihm für das Verhalten der Frauen von Bedeutung wird (V. 54), und dort durch *καὶ τὸ σάββατον ἐπέφωσκεν* erläutert, so erhellt, dafs es nicht Marc. ist, der hier den Matthäus und Lucas combinirt (de W.). Das scheinbar auffällige Zusammenstimmen jener Erläuterung mit Matth. 28, 1 verliert alle Bedeutung dadurch, dafs das *ἐπιφώσκειν* dort von dem gesetzlichen Anbruch des Sabbath, hier von dem natürlichen Anbruch des Sonntag steht. Beide führen den ihren Lesern unbekannten Joseph in verschiedener Weise als solchen ein (Matthäus: *ἄνθρωπος — τοὔνομα*, Lucas: *ἀνὴρ ὀνόματι*), nur dafs Matthäus ihn (wegen seines Felsengrabes V. 60) als reichen Mann bezeichnet, was ihm mit Beziehung auf Jes. 53, 9 wichtiger war, als seine Zugehörigkeit zum Synedrium, und ihn direct zu einem Jünger Jesu macht (bem. das *καὶ αὐτὸς* aus Marcus, das nun seine eigentliche Bedeutung verliert, das *δέ* statt *καί* und die Verwandlung des scheinbar überflüssigen *ἐλθών* in *ἦλθεν*, das sich nun wohl auf sein Kommen zur Kreuzigungsstätte bezieht), während Lucas wohl den Rathsherrn beibehält, aber ihn ausführlich gegen die Theilnahme an dem Verbrechen des Synedriums verwahrt, obwohl er dadurch auffällig die Structur des Satzes zerreifst (bem. noch das *καὶ ἰδού* und die Erläuterung über Arimathia). Gewifs hat also Marcus den Rathsherrn und das über seine Gesinnung gesagte nicht aus ihm entlehnt. Das in beiden Parallelen übereinstimmende *οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ* ergab sich aus dem *εἰσῆλθεν πρός* von selbst, da beide mit den für die Geschichte nichts austragenden Bedenken des Pilatus auch das *τολμήσας* weglassen; während aber Lucas auch die Gewährung der Bitte einfach voraussetzt, berichtet sie Matthäus in selbstständiger Weise.

V. 46 Auch das Kaufen mufs noch an diesem Tage gestattet gewesen sein (vgl. zu V. 42); denn jetzt erst wird erzählt, dafs Joseph ein Leintuch (14, 50) kaufte und dann, nachdem er Jesum vom Kreuz herabgenommen (V. 36), ihn in das (gekaufte) Leintuch wickelte (zu den beiden Participien vgl. V. 36). So nun legte er ihn in einer Grabhöhle (5, 3. 5) nieder, welche aus einem Felsen gehauen war, und wälzte einen Stein auf die Thür (den Eingang) des Grabmahls (bem. den Unterschied von *μνῆμα* und
V. 47 *μνημεῖον* und dazu 6, 29). Genau wie das vorige Stück (V. 40. 41), so schliefst auch dieses mit der Bemerkung, dafs zwei Frauen sich die Oertlichkeit beschauten, wo er beigesetzt war. Das Perfectum schliefst entschieden die Vorstellung aus, dafs sie bei der Bestattung selbst zugegen waren, da dieselbe doch als eine nur in ihren Folgen noch in Betracht kommende bezeichnet wird. Nicht also als Zeugen der Beerdigung werden sie erwähnt, sondern um durch diese Schlufsbemerkung, die, weil ausdrücklich nur zwei von den V. 40 genannten erwähnt werden, nothwendig auf einer bestimmten Mittheilung beruhen mufs, den Grabesgang der Frauen am Ostermorgen vorzubereiten, welcher den feierlichen Schlufs der Geschichte bilden soll[1]).

---

[1]) Die zweite der beiden Frauen wird auffälliger Weise nur als Mutter des zweiten der V. 40 genannten Söhne bezeichnet, während sie 16, 1 nach dem ersten bezeichnet wird; denn mit D hier *Ἰακώβου* oder gar mit A *Ἰωσήφ* zu lesen (wie Wieseler, der an Joseph von Arimathia denkt), ist ein offenbarer Gewaltstreich. Seltsam genug freilich erklärt Klst. diesen Wechsel daraus, dafs Marcus die Ausdrucksweise seiner Berichterstatterin bis auf den Wortlaut beibehielt, Myr. denkt geradezu an verschiedene Quellen. Allein selbst einem so umständlichen Schriftsteller wie unserm Marcus erschien es denn doch zu weitläufig, diese Maria

Matthäus läfst den Joseph nicht selbst die Kreuzabnahme vornehmen, da dies Sache der Obrigkeit schien und ihm nur der Leichnam bewilligt war (bem. das conformirte σῶμα); auch schien ihm der reiche Joseph nicht erst Leinwand kaufen zu dürfen (vgl. auch Lucas), dagegen hob er hervor, dafs es reine Leinwand war, in die man ihn einwickelte. Sein Zusammentreffen mit Lucas in dem Ausdruck ἐνετύλιξεν kann nur zufällig sein; denn im Uebrigen zeigen beide deutlich ihre Bearbeitung des Marcustextes. Matthäus bezeichnet die Grabeshöhle als sein eignes neues Grabmahl, das er sich in dem Felsen ausgehauen hatte und bezeichnet den Stein als einen grofsen nach Marc. 16, 4 (bem. noch die Conformirung des μνημείῳ und den einfacheren Dativ nach προσκυλίσας). Lucas hebt noch stärker hervor, dafs es eine Felsenhöhle war, in der noch keiner je gelegen hatte; dieser Zug mufs also in der späteren Ueberlieferung gangbar gewesen sein (vgl. das καινόν bei Matthäus). Die Schlufsbemerkung verwerthet Matthäus so, dafs er, während Joseph fortgeht, die beiden Marien (das ἡ ἄλλη Μαρία erkennt selbst Klst. S. 348 als secundär an) dem Grabmahl gegenüber sitzen bleiben läfst, Lucas so, dafs er mit einem Rückblick auf Marc. V. 41 die Frauen überhaupt die Beerdigung mit ansehen und danach, Marc. V. 16, 1 anticipirend, den Ankauf der Salben noch vor Anbruch des Sabbath besorgen läfst.

---

beide Male wie V. 40 nach ihren beiden Söhnen zu charakterisiren, und um zu vermeiden, dafs man nicht an eine andere denke, nannte er einmal den einen, gleich darauf den anderen Sohn.

Schlufs des Evangeliums.

16, 1—8.

Matth. 28, 1—8.

V. 1: ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων ἦλθεν Μαρία ἡ Μαγδαλήνη καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον.

V. 2: καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ.

V. 3: ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή, καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών.

V. 4: ἀπὸ δὲ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί.

V. 5: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν· μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς· οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε.

V. 6: οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γὰρ, καθὼς εἶπεν· δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο.

V. 7: καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε. ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν. V. 8: καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

Marc. 16, 1—8.

V. 1: καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαλήνη καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.

V. 2: καὶ λίαν πρωΐ [τῇ] μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.

V. 3: καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;

V. 4: καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος· ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.

V. 5: καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν.

V. 6: ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· μὴ ἐκθαμβεῖσθε. Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.

V. 7: ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.

V. 8: καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου· εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ.

Luc. 24, 1—11.

(V. 10: ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαλήνη Μαρία καὶ Ἰωάννα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ αἱ λοιπαί —)

V. 1: τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα.

V. 2: εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου,

V. 3: εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

V. 4: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ·

V. 5: ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν, εἶπαν πρὸς αὐτάς· τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν;

V. 6: οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη. μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, V. 7: λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. V. 8: καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ, V. 9: καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου ἀπήγγειλαν πάντα ταῦτα τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς.

(V. 10 v. s.)

(V. 11.)

V. 1: Der Artikel vor *Μαρία* (BL) ist wohl mechanische Wiederholung aus 15, 47, die Weglassung desselben vor *Ἰακώβου* (Ti. nach ℵCMjsc.) Conformation nach 15, 40. 47; vgl. zu 1, 19. — **V. 2**: Der emendirte Text verbindet die beiden Zeitangaben, indem er *τῆς μιᾶς σαββάτων* von *πρωΐ* abhängig macht, womit wohl auch die Umstellung des Artikels zusammenhängt (vgl. ACMjsc.); ℵL (Ti.) haben aus dieser Lesart den Artikel vor *μιᾷ* aufgenommen und so beide Artikel (vgl. Luc.), während D beide tilgt, aber den Genitiv aufnimmt. Das *μιᾷ τῶν σαββάτων* (B) wird ursprünglich sein, da sich für die Weglassung des Artikels vor *μιᾷ* kein Grund denken läfst. Auch das *μνῆμα* (Ti. nach ℵC) ist aus Lucas. — **V. 4**: Zu dem *ἀνακεκυλισμένον* statt *ὅτι ἀνακεκύλισται* (ℵD) vgl. 2, 16. 7, 2; das *ἀποκεκ.* der Emendatoren ist Conformation nach V. 3 (vgl. Luc.). — **V. 8**: Die Verwandlung des *γάρ* in *δέ* soll die zwei aufeinanderfolgenden *γάρ* vermeiden; vgl. zu 11, 18.

Dafs der Erzähler neu anhebt und so ausdrücklich dies Schlufsstück als ein selbst- V. 1
ständiges markirt, zeigt die Art, wie er noch einmal die Frauen, und zwar jetzt alle drei 15, 40 genannten, namentlich aufzählt. Er berichtet, wie dieselben, als der Sabbath vergangen, also am Sonnabend nach Sonnenuntergang (1, 32) gewürzige Kräuter kauften, um dann (zum Grabe) hinzugehen und (mit den daraus bereiteten Salben) Jesum einzubalsamiren. Nun wissen wir, warum sie am folgenden Morgen sehr früh zum Grab- V. 2
mal Jesu, dessen Localität sich ja zwei von ihnen ausdrücklich vorher angesehen haben (15, 47), gehen. Es ist nun der erste Wochentag und das *λίαν πρωΐ* wird dadurch einigermafsen beschränkt, dafs die Sonne schon aufgegangen war, weil sie ja schon von fern sehen können, dafs der Stein abgewälzt (V. 4)[1]. In welchen Gedanken nun V. 3
die Frauen, den Blick sorgenvoll zur Erde gesenkt (vgl. zu V. 4), zum Grabe gehen, schildert das *ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς*. Sie wollen ja den Leichnam Jesu salben (V. 1) und doch wissen sie nach 15, 47, dafs ein Stein vor dem Eingang der Felshöhle liegt, in welcher Jesus beigesetzt ist (15, 46). Sie sprechen also zu einander (11, 31. 12, 7), oder — da hier kein Grund zur Vermeidung des *ἀλλήλας* ersichtlich — jede zu sich selbst: Wer wird uns den Stein wegwälzen aus der Oeffnung des Grabes? Der Stein füllte also die ganze Oeffnung der abwärts führenden Felshöhle aus, und war demnach jedenfalls zu schwer, um durch die Frauen entfernt werden zu können. Mitten in diesen sorgenvollen Gedanken trifft sie eine freudige Ueberraschung; denn als sie aufgeblickt, V. 4
sehen sie, dafs der Stein (aus der Oeffnung des Grabes) heraufgewälzt ist. Sie waren also bisher niedergesenkten Blicks gegangen, wie der traurige und sorgenvolle eben geht, und sobald sie einmal das Auge erheben, sehen sie, dafs die Ursache ihrer Sorge verschwunden ist; denn der Stein war sehr grofs und somit selbst von fern und im ersten Morgenlicht deutlich genug zu sehen, ob er noch in der Oeffnung lag oder daneben[2]. So wissen wir nun,

---

[1]) Das Praes. historicum versetzt uns wie gewöhnlich in die Situation, in der das Ereignifs stattfindet, welches das Thema dieses Schlufsabschnitts bildet, während V. 1 dieselbe nur vorbereitete. Wir wissen aus dieser Vorbereitung, mit welcher Intention die Frauen zum Grabe gehen, und darauf beruht der Haupteffect in der Darstellung ihres dortigen Erlebnisses. Das artikellose *μιᾷ* steht hebraisirend für *πρωΐτῃ* und bedarf als Ordinalzahl des Artikels nicht. Zu dem Dat. temp. vgl. 1, 21. Der Plural *τὰ σάββατα* bezeichnet die durch zwei Sabbathe begrenzte Zeit d. h. die Woche. Dafs die Sonne eben aufging (Vlkm.), kann der Aor. nicht besagen; den Zweck des Zusatzes hat schon Klst. richtig erläutert. Diese Reflexion des Erzählers will freilich mit der angegebenen Tageszeit nicht recht stimmen, woraus aber nur folgt, dafs diese ihm durch die Ueberlieferung gegeben war.

[2]) Bem. die nachdrückliche Stellung des *σφόδρα*: grofs, und zwar sehr. Dafs diese Angabe eine ungeschickt gestellte Begründung von V. 3 sei (de W. Bl. Vlkm.), ist eine völlig willkürliche Annahme. Ein Stein, der die ganze Grabhöhle verschlofs, war unter allen Um-

V. 5 wie es kam, dafs die Frauen in das nach 15, 46 verschlossene Grabmal ohne weiteres hineingehen können, und Marcus kann nun das Erlebnifs der Frauen in demselben erzählen. Als sie nämlich hineingegangen, sahen sie einen Jüngling zur Rechten sitzen, angethan mit einem weifsen Talare (12, 38), und geriethen aufser sich vor Staunen (9, 15). Der weifse Talar deutet offenbar darauf hin, dafs es sich um eine himmlische Erscheinung handelt, da menschliche Jünglinge in solcher Tracht nicht zu gehen pflegen. Auch beweist er sich sofort als eine solche, indem er die Gefühle und Absichten der Weiber kennt.

Der seltsame Ausdruck Matth. 28, 1 erklärt sich nur daraus, dafs der Bearbeiter die Zeitangabe aus Marc. V. 1 und 2 combinirt, weil bei ihm, der das Grab bewachen läfst (27, 66), die Frauen nicht daran denken können, die Leiche einzubalsamiren und also auch die Vorbereitungen dazu fortfallen müssen. Darum kommen auch die beiden Marien (zu dem geänderten Ausdruck vgl. 27, 61) nur um das Grab zu besehen, und da dieser Ausdruck (den Matthäus nur noch 27, 55 aus Marcus hat) sichtlich aus Marc. 15, 47 entnommen, so kommen sie wie dort ohne die Salome, und Marc. V. 3. 4 mufs nun fortfallen. Dagegen erscheint unter Erdbeben ein Engel des Herrn (bem. die Erläuterung des *νεανίσκος* aus Marc. V. 5 und die prachtvolle Schilderung seiner Erscheinung in V. 3), öffnet das Grab (bem. das *ἀπεκύλ. τ. λίθ.* aus Marc. V. 3) und redet den Frauen, während die Wächter vor Furcht wie todt hinsinken, zu, dafs sie ihrerseits (bem. das *ὑμεῖς*) sich nicht zu fürchten brauchen (bem. die Verwandlung des *ἐκθαμβεῖσθαι* in *φοβεῖσθαι*), weil er die wohlmeinende Absicht ihres Kommens kennt (bem. das *οἶδα γάρ*). Dafs wir hier eine spätere Bearbeitung der Marcuserzählung haben, liegt auf der Hand. Nicht weniger bei Lucas. Er gesellt den erst am Schlusse genannten beiden Marien statt der Salome (die bei ihm nirgends vorkommt) die seinen Lesern aus 8, 3 bekannte Johanna zu, ergänzt die bei Marcus nur vorausgesetzte Bereitung der Kräuter zu Salben (die er aber bereits vor den Anbruch des Sabbath verlegt 23, 56) und läfst sie mit Weglassung des störenden Sonnenaufgangs am Sonntag sehr früh mit ihren Präparaten zum Grabe kommen. Da er die Verschliefsung des Grabes nicht erzählt, übergeht er natürlich die Sorge der Frauen, um so mehr aber kann er die Notiz, dafs sie den Stein abgewälzt fanden, nur aus Marcus haben. In seiner reflectirenden Weise erzählt er nun zuerst, wie sie das Grab leer fanden und darüber in Verlegenheit geriethen, dann die plötzliche Erscheinung zweier Männer, deren strahlende Kleidung an Matth. 28, 3 d. h. an die glänzendere Ausmalung derselben in der fortgebildeten Ueberlieferung erinnert. Um aber seinerseits keinen Zweifel über den Charakter dieser Erscheinung zu lassen, schildert er V. 5 den Eindruck derselben auf die Frauen. Hätte Marcus hier die beiden Parallelen combinirt, so würde er, das Eigenthümliche einer jeden vermeidend, aus Matthäus die Einzahl der (nur undeutlicher bezeichneten) Erscheinung und das *λευκός*, aus Lucas die Dreizahl der Frauen (von denen er aber die dritte anders benennt), die Zeitbestimmung (die er aber durch seinen Zusatz verdunkelt) und die *ἀρώματα* (deren Bereitung er aber zu erwähnen vergifst), das *ἐπί* c. Acc. und das *εἰσελθοῦσαι* entlehnt haben.

---

ständen zu schwer, um von den Frauen entfernt zu werden; aber nur, wenn er sehr grofs war, konnte man von fern schon bemerken, wie er lag. Dafs die Frauen sich aber noch fern vom Grabe befanden, erhellt daraus, dafs sie noch auf dem Wege zum Grabe hin (V. 2) befindlich sind, und nichts über eine Annäherung gesagt ist, vielmehr das *θεωροῦσιν* lediglich durch das Aufblicken motivirt wird.

Statt der Leiche des Meisters haben sie eine himmlische Erscheinung gefunden V. 6
und sind darüber mit Recht erstaunt. Aber der Jüngling heifst sie nicht staunen und
eröffnet ihnen nun in affectvollen Asyndetis das Unerhörte, was geschehen. Jesum
sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er ist auferweckt, nicht ist er hier. An
das nachdrücklich an den Schluſs gestellte ὦδε knüpft sich die Aufforderung, sich selbst
davon zu überzeugen, indem er auf die Stätte der Grablegung hinweist: Siehe, da ist
der Ort, wo sie ihn hinlegten. Aber sie sollen sich damit nicht aufhalten, sondern hin- V. 7
gehen und die Jünger, insbesondere den Petrus, an die Verheifsung Jesu 14, 28 erin-
nern. Er geht ihnen voran nach Galiläa, dort werden sie ihn selbst sehen, wie er ihnen
gesagt hat[1]). Zuletzt wird erzählt, wie die Weiber, nachdem sie hinausgegangen (vgl. V. 8
das εἰσελθοῦσαι V. 5), vom Grabmal hinwegflohen; denn es hielt sie befangen Zittern
und Fassungslosigkeit (eigentl. ein Erstaunen, das sie aufser sich gerathen liefs: 5, 42).
Dann knüpft die Erzählung wieder an ἔφυγον an und berichtet, wie sie den ihnen ge-
wordenen Auftrag nicht ausrichteten. Sie sagten Niemanden irgend etwas (bem. die
doppelte Negation); denn sie fürchteten sich. Dabei kann aber gemäfs dem Zusammen-
hange mit dem τρόμος καὶ ἔκστασις nicht an die Befürchtung gedacht sein, eitle Hoff-
nungen zu erregen und sich so zu compromittiren (Klst.), sondern nur an die scheue
Erregung, in die sie durch das unerhörte Erlebniſs versetzt waren und die ihnen den
Mund verschloſs. Daraus folgt dann von selbst, daſs, wenn sie trotzdem bleibend
schwiegen, bald Ereignisse eingetreten sein müssen, welche, selbst als sie sich wieder
beruhigt, die Ausrichtung der Botschaft von selbst ausschlossen.

Hier schliefst der beglaubigte Text des Evangeliums. Daſs Marcus dasselbe un-
vollendet gelassen oder durch irgend einen Zufall an der Vollendung gehindert sei
(Klst.), ist gleich unwahrscheinlich. Er schliefst mit der Verkündigung der Auferstehung
aus Engelsmund; die Erscheinungen des Auferstandenen gehören nach der ältesten Auf-
fassung nicht mehr zur irdischen Wirksamkeit Jesu und darum nicht in das Evan-
gelium. Ob er sie einer zweiten Schrift vorbehielt, welche den zweiten Theil seines
Buches bilden sollte, wie die Acta den zweiten Theil des Lucasevangeliums; ob er dazu
gekommen, diese Schrift zu schreiben und ob dieselbe vielleicht dem ersten Theile der
lucanischen Apostelgeschichte zu Grunde liegt, das sind Fragen, welche nicht mehr in
den Grenzen unserer Aufgabe liegen.

Die Asyndeta in der Engelbotschaft haben beide Bearbeiter nicht mehr ertragen.
Wie Matthäus den ersten Satz benutzt hat, um die Aufforderung des Engels, sich nicht
zu fürchten, zu motiviren, haben wir gesehen; ἠγέρθη wird umgestellt und als Begrün-

---

[1]) Das ἀλλά bildet natürlich nicht den Gegensatz zu der jetzt überflüssig gewordenen Einbalsamirung (Klst.), von der ja garnicht die Rede ist, bricht aber auch nicht die Mittheilung ab (Myr.), um zur Aufforderung überzugehen, da das ὑπάγετε ja deutlich der Aufforderung, sich die Stätte anzusehen, entgegensteht. Zu dem Asyndeton vgl. 6, 38. Daſs Petrus ausdrücklich genannt wird, erklärt sich schwerlich aus seiner Rangstellung (Myr.), gewifs nicht aus einer Beziehung auf seine Verleugnung (Klst.), sondern es blickt wohl die Erinnerung an die Rolle hindurch, die er in Folge der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung (Luc. 24, 34, vgl. 1. Cor. 15, 5) in der Auferstehungsgeschichte spielt. Die Worte der Botschaft werden wie 14, 14 mit ὅτι rec. eingeführt, das Bl. verkennt. Bem. noch das nachdrücklich voranstehende αὐτόν.

dung des *οὐκ ἔστιν ὧδε* benutzt (bem. das *γάρ*, die Hinweisung auf die Auferstehungsweissagung mit dem *καθὼς εἶπεν* aus Marc. V. 7, das *δεῦτε*, den Plural *ἴδετε* wegen der Mehrzahl der Frauen und das bezeichnendere *ἔκειτο*). Lucas bildet den ersten Satz zu einer emphatischen Frage um und verbindet die beiden folgenden durch *ἀλλά*. In dem Auftrage an die Frauen schickt Matth. den, Jesu Auferstehung zu verkündigen, voran und verwandelt die schon dagewesene Hinweisung auf die Weissagung Jesu nun in eine bloſse Bekräftigung des Engelworts (bem. noch das *ταχὺ πορευθεῖσαι* statt des asyndetischen *ὑπάγετε*, das unmittelbar nach *δεῦτε ἴδετε* auffallend wäre, die Weglassung des *καὶ τῷ Πέτρῳ* und das zweimalige *ἰδού*); Luc. dagegen, der die Weissagung Marc. 14, 28 nicht gebracht hat, kann überall nur im Allgemeinen an die Auferstehungsweissagung erinnern lassen, in der aber noch das *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* aus Marc. nachklingt. Matth., der die Weiber den Engel vor dem Grabe treffen läſst (V. 2) kann sie natürlich nicht herausondern nur weggehen lassen (bem. das *ταχύ* aus V. 7), er fügt zur Furcht noch groſse Freude hinzu und mildert darum das *ἔφυγον* in *ἔδραμον*, wobei er ihnen wenigstens die Absicht leiht, die Botschaft auszurichten. Lucas läſst sie wirklich ihr Erlebnis verkündigen; und doch scheint in der Bemerkung, daſs man ihnen nicht glaubte (V. 11) noch der Bericht des Marcus durchzuklingen, wonach die Jünger durch die Weiber noch keine Kenntnis von der Auferstehung gewannen. Jedenfalls kann die Darstellung des Marcus auch hier aus den beiden Parallelen in keiner Weise erklärt werden.

Der unächte Schluſs.

16, 9—20.

V. 9: *ἀναστὰς δὲ πρωὶ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ, ἀφ'* (CDL: *παρ'*) *ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια.* V. 10: *ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις, πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν.* V. 11: *κἀκεῖνοι* (C: *ἐκεῖνοι δὲ*) *ἀκούσαντες ὅτι ζῇ καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς ἠπίστησαν.* V. 12: *μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, πορευομένοις εἰς ἀγρόν.* V. 13: *κἀκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς· οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν.* V. 14: *ὕστερον* (AD: *δὲ*) *ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη, καὶ ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν, ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον* (ACΔ: *ἐκ νεκρῶν*) *οὐκ ἐπίστευσαν.* V. 15: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.* V. 16: *ὁ πιστεύσας καὶ* (LΔ: *ὁ*) *βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.* V. 17: *σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει* (CL: *ἀκολ. ταῦτα*)· *ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς,* (CLΔ: *καὶ ἐν ταῖς χερσὶν*) V. 18: *ὄφεις ἀροῦσιν, κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ, ἐπὶ ἀῤῥώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν.* V. 19: *ὁ μὲν οὖν κύριος* (CL: *ὁ μὲν κύριος Ἰησοῦς*) *μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν* (CΔ: *ἐν δεξιᾷ*) *τοῦ θεοῦ·* V. 20: *ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων* (CDLΔ: *ἀμήν*).

Die Unächtheit dieses Schlusses, den aufser den unbedingten Anhängern der Tradition nur noch Vertreter der Combinationshypothese vertheidigen (de W. Bl. Str.), leidet bei dem gegenwärtigen Stande der Textkritik keinen Zweifel mehr. Die ältesten Codd. (ℵB) haben ihn nicht, L, der sonst am häufigsten mit ihnen geht, bietet zur Auswahl noch einen ganz anderen, der sich auch in Verss. findet. Eusebius (ad Marinum quaest. 1, 3) sagt, daſs fast in allen Handschriften das Evangelium mit V. 8 schliefse, und Hieronymus (ad Hedibiam quaest. 3) bestätigt dies, ebenso viele andere Väter und Scholiasten. Bei den ältesten Vätern, Justin (wo Vlkm. jedoch Apol. I, 45 einen Anklang an V. 20 findet), Clemens, Origenes ist nirgends eine sichere Spur dieses Abschnitts, die ammonianischen Sectionen und die eusebianischen Canones gehen in Cod. A nur bis V. 8. Sprache und Darstellungsweise des Ab-

schnitts weichen von der ausgeprägten schriftstellerischen Manier des Marcus völlig ab, und der Schluſs widerspricht geradezu der durch V. 7 erregten Erwartung. Bei Iren. wird V. 16 angeführt (adv. haer. III, 10, 6), freilich nur in der lateinischen Uebersetzung; V. 17—18 bei Hippolyt (*περὶ χαρισμάτων*) und in den apostolischen Constitutionen; den ganzen Schluſs haben die It. Cop. Syr. ACDΔ und neben dem andern L. Sehr unsicher ist die Spur, die Ritschl (Theol. Jahrb. 1851) von V. 15—18 aus den Pilatusacten beigebracht hat (vgl. darüber Klst. S. 301—304). Daſs der ursprüngliche Schluſs verloren gegangen (Scholten S. 253), ist ganz unwahrscheinlich, da man schon so frühe das Bedürfniſs nach einem solchen fühlte und auf verschiedene Weise zu befriedigen suchte (Klst.). Holtzm. S. 99 conjecturirt nach Ewalds Vorgange einen solchen für seinen Urmarcus aus Matth. 28, 9. 10. 16—20, Vlkm. dichtet einen ächten Marcusschluſs aus Elementen aller drei Synoptiker zusammen, in welchem Marc. V. 15. 16. 19. 20 im Wesentlichen erhalten bleibt; allein das völlige Auseinandergehen von Matthäus und Lucas jenseits Marc. 16, 8 kann nur bestätigen, daſs ihre Marcusquelle nichts weiteres enthielt.

Daſs unser Abschnitt ein Fragment aus einer andern Schrift sei (Myr. Ew. S. 366), V.
folgt aus dem Fehlen des Subjects garnicht. Einem Leser des Marcus, der den fehlenden Schluſs ergänzen wollte, muſste dies Weglassen des Hauptsubjects, welches das an der Spitze stehende *ἀναστάς* im Zusammenhange mit V. 6 von selbst ergab, ganz geläufig sein (vgl. Klst.). Mit diesem *ἀναστὰς δέ* wird ja eben in einer kaum je bei Marcus vorkommenden Weise von der Botschaft der Auferstehung (bem. auch das *ἠγέρθη* V. 6) zu den Erscheinungen des Auferstandenen übergeleitet. Natürlich gilt aber die folgende Zeitbestimmung der Auferstehung selbst (de W. Bl.) und nicht der ersten Erscheinung (Myr.), weil dieselbe dann mit der Zeitbestimmung V. 2 in ein Verhältniſs gesetzt wäre oder ähnliche bei den späteren Erscheinungen folgen würden. Der Ergänzer reflectirt aber auf V. 2 so wenig, daſs er nicht nur den ersten Wochentag ganz anders bezeichnet (*πρώτῃ σαββάτου*; zu *σάββατον* im Sinne von Woche vgl. Luc. 18, 12), sondern die Auferstehung auf die Morgenfrühe versetzt, während *λίαν πρωΐ* die Frauen das Grab bereits leer finden. Das *φαίνεσθαι* kommt Marc. 14, 64 nur in ganz anderer Bedeutung vor. Die erste Erscheinung ist offenbar die Joh. 20, 14—17 berichtete, die auch dort deutlich als erste erscheint; die Maria Magdalene (obwohl aus 15, 40. 47. 16, 1 dem Leser hinreichend bekannt) wird wie eine ganz unbekannte mit einer Notiz aus Luc. 8, 2 vom Ergänzer eingeführt. Daſs diese den Jüngern Botschaft brachte, erzählt schon Joh. V.
20, 18; doch erinnert das bei Mrc. nicht eben häufige *ἀπήγγειλαν* (5, 14. 6, 30) hier wie V. 13 an Matth. 28, 8 = Luc. 24, 9. Dagegen ist das nachdrucksvolle *ἐκείνη* hier wie V. 11 und das *πορευθεῖσα* hier wie V. 12. 15 dem Marcus ganz fremd. Die nach Marc. 3, 14. 5, 18 gebildete Umschreibung der *μαθηταί* im weiteren Sinne ist durchaus nicht im Sinne des Marcus, wo das beständige *μετ' αὐτοῦ εἶναι* eben Prärogativ der Zwölf ist. Ihr Klagen und Weinen ist dem Weinen der Magdalenerin (Joh. 20, 11) und der Stimmung der Emmausjünger (Luc. 24, 17—24) nachgebildet, der Ausdruck ist aus Luc. 6, 25 entlehnt. Der Unglaube der Jünger aber, als sie hören, daſs er lebt (Luc. 24, 23) und V.
von ihr gesehen ist (bem. das dem Marcus fremde *θεᾶσθαι* hier und V. 14 und *ἀπιστεῖν* hier und V. 16), ist offenbar Reminiscenz an Luc. 24, 11 (vgl. V. 25).

Mit dem dem Mrc. fremden *μετὰ ταῦτα* (bem. auch das rein metabatische *δέ*) leitet V.
der Ergänzer zu der zweiten Erscheinung des Auferstandenen über, welche Luc. 24, 13—35 berichtet. In ihr haben wir die *δύο ἐξ αὐτῶν* (Luc. 24, 13), die nach dem unglaubwürdig befundenen Zeugniſs der Weiber ein vollkräftiges Zeugniſs abzulegen im Stande sind. Auch dort sind sie *περιπατοῦντες* (V. 17), auch dort *πορευόμενοι εἰς κώμην* (V. 13), was der Ergänzer nur mit dem aus Marcus ihm geläufigen *ἀγρός* vertauscht. Uebrigens wird die Erscheinung (*ἐφανερώθη* hier und V. 14, wie Joh. 21, 1) garnicht speciell erzählt, sondern nur mit dem *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*, welches übrigens das Nichterkennen Jesu (Luc. 24, 16) schwerlich richtig erklärt, auf das Charakteristische bei ihrem Erlebniſs hingewiesen. Die Hauptsache ist dem Erzähler, daſs auch sie hingingen und den Uebrigen V.

der μετ' αὐτου γενόμενοι V. 10 (vgl. Luc. 24, 9. 33) es verkündigten, aber ebensowenig Glauben fanden. Dies widerspricht zwar der Angabe Luc. 24, 34, konnte aber, wenn der Ergänzer diese Angabe übersah, aus Luc. 24, 37. 41 leicht gefolgert werden.

14 So kommt es denn zu der dritten Erscheinung vor den Elfen selbst, die mit dem dem Marcus fremden ὕστερον (hernach) eingeführt wird. Der Erzähler combinirt hier sichtlich die Berichte des Matthäus und Lucas. Aus ersterem (28, 16) ist der geschlossene Kreis entlehnt, aus letzterem (24, 41. 43) die Situation erschlossen, wonach sie zu Tische liegen. Die Differenz der Oertlichkeit ist damit umgangen, dafs garkein Ort der Erscheinung angegeben wird. Nun schilt (bem. den dem Marcus fremden Gebrauch des ὀνειδίζειν und dazu Matth. 11, 20) Jesus ihren Unglauben und ihre Herzenshärtigkeit, weil sie denen, die ihn als Auferstandenen geschaut, nicht geglaubt haben. Dieser Zug ist so sehr das Ergebnifs aus V. 11. 13, dafs ihm schwerlich eine Reminiscenz an die evangelischen Darstellungen zum Grunde liegt. Sonst lag hier der Rückschlufs aus Luc. 24, 37. 41 am nächsten; denn Matth. 28, 17 zweifeln nur Einige, und Unglaube des Thomas (Joh. 20, 25) liegt vollends fern. Dafs sie Jesus wegen dieses Unglaubens schilt, zeigt übrigens, dafs die Erzählung nicht darauf angelegt ist zu beweisen, wie die Jünger sich keineswegs haben täuschen lassen, sondern den vollen Beweis von der Thatsächlichkeit der Auferstehung abgewartet. Vielmehr ist diese Schilderung des hartnäckigen Unglaubens selbst der Elfe nicht ungeschickt an den Schlufs des Evangeliums gestellt, das so oft und so nachdrücklich über die mangelhafte Empfänglichkeit der Zwölfe klagt. Im Ausdruck klingt Luc. 24, 25 an, doch mit Benutzung eines Wortes unsers Evangelisten (Marc. 10, 5).

V. 15 In den Abschiedsworten Jesu Reste eines ursprünglichen Marcusschlusses (Vlkm.) und somit die Grundlage von Matth. 28, 19 zu sehen, ist ganz unnatürlich. Schon die ausdrückliche Aussendung in die ganze Welt ist ja deutlich eine Erweiterung und Näherbestimmung des einfachen πορευθέντες bei Matth. nach Marc. 14, 9, gewifs aber ist nicht das μαθητεύσατε des Matth. eine Verdeutlichung des κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον (Vlkm.), sondern umgekehrt in diesem die specifische Aufgabe der Apostel bestimmter bezeichnet, und durch das feierliche πάσῃ τῇ κτίσει (Col. 1, 23) als eine allumfassende noch stärker hervorgehoben. Denn gewifs bezeichnet κτίσις nicht die Heidenwelt (Vlkm.), sondern die ganze Menschenwelt und soll ausdrücklich selbst die Beschränkung ihres Berufs auf die Heidenvölker (πάντα τὰ ἔθνη) aufheben, da das Evangelium nicht für Juden und

V. 16 nicht für Heiden, sondern für die Creaturen Gottes bestimmt ist. Dafs aber an die Stelle des Taufbefehls (Matth. 28, 19) eine Reflexion über die Nothwendigkeit der Taufe zur Errettung gesetzt wird, zeigt evident den späteren Bearbeiter, der übrigens deshalb bevorwortet, dafs die Taufe nur errettet, sofern sie an dem Gläubiggewordenen vollzogen wird, und darum die Verdammnifs nur den trifft, der diesen Glauben verweigert hat.

V. 17 An die Stelle der allgemeinen Verheifsung der beständigen Gnadengegenwart des erhöhten Christus (Matth. 28, 20) tritt nun die specielle Verheifsung der Wunderzeichen, welche den Gläubiggewordenen beifolgen, d. h. sie begleiten werden (vgl. Luc. 1, 3), sofern der erhöhte Christus dieselben seinen Gläubigen zu thun giebt. Diese Verheifsung als eine spätere Einschaltung in den unechten (Klst.) oder gar den echten (Vlkm.) Marcusschlufs anzusehen, ist dadurch, dafs diese Zeichen V. 20 unter einem etwas anderen Gesichtspunkte noch einmal erwähnt werden, schwerlich ausreichend motivirt. Nicht als Bürgschaft für die errettende Kraft des Glaubens, sondern für die Wahrheit des Geglaubten kommen sie auch hier in Betracht. Genannt wird zuerst das Teufelaustreiben im Namen Jesu (9, 38); denn das ἐν τῷ ὀνόματί μου auf alles Folgende zu beziehen (Myr.) ist ganz unnatürlich. Dann folgt das Reden mit neuen Zungen, wie es

V. 18 nach Act. 2 am Pfingstfest bei allen Gläubigen erschien. Das Aufheben von Schlangen

(mit der Hand) ist offenbar eine Reminiscenz an Act. 28, 3—5, das unschädliche Trinken des Giftbechers wird sich ebenso auf bestimmte Ueberlieferungen beziehen, die bereits damals umgingen, die wir aber nicht mehr mit einiger Sicherheit nachweisen können. Den Schluſs bildet das χάρισμα ἰαμάτων (1. Cor. 12, 9), der Ausdruck ist aus Marc. 6, 5 entlehnt, das καλῶς ἕξουσιν gebildet wie das ἐσχάτως ἔχει Marc. 5, 23.

Mit dem dem Marcus völlig fremden μὲν οὖν und dem wohl von Lucas, nie aber V. 19
von Marcus in der Erzählung gebrauchten ὁ κύριος wird endlich noch auf die Erhöhung Jesu hingewiesen, welche den Abschluſs der evangelischen Geschichte bildet. Daſs es sich hier nicht um die Darstellung eines geschichtlichen Erlebnisses, sondern um den so zu sagen dogmatischen Ausdruck der groſsen Heilsthatsache handelt, auf welcher die Gewiſsheit der göttlichen Herrlichkeit Christi ruht, zeigt deutlich die Hinzufügung des Sitzens zur Rechten Gottes zu der Erhebung in den Himmel. Das μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς markirt nur noch einmal die Worte V. 15—18 als die Abschiedsworte Jesu, involvirt aber so wenig eine unmittelbare Zeitangabe, wie das ἐξελθόντες V. 20 ein directes Ausgehen der Jünger vom Orte der Himmelfahrt. Die Auffahrt vom Speisezimmer aus ist daher lediglich eine absurde Erfindung der Kritik. Daran schlieſst sich die Ausrichtung V. 20
des letzten Befehls Jesu Seitens der Jünger und die Erfüllung seiner Verheiſsung an ihnen. Sie gingen aus, wie er V. 15 befohlen (bem., wie der Ausdruck von dem dort aus Matth. entlehnten πορευθέντες abweicht), und predigten allerorten (1, 28), indem der Herr (natürlich der erhöhte Christus V. 19) mitwirkte (zum Erfolg der Predigt) und das Wort (2, 2. 4, 14. 33) bekräftigte durch die V. 17 verheiſsenen nachfolgenden Zeichen. Dieselben erscheinen also hier trotz der Rückweisung auf V. 17. 18 nicht als solche, welche die durch die Predigt gläubig gewordenen thun (Myr.), sondern als solche, durch welche Christus das Wort seiner Boten bekräftigt und so zum Erfolg derselben mitwirkt. Allein seine Boten sind ja die ersten πιστεύσαντες, an denen sich die Verheiſsung Jesu erfüllt, und, indem die Zeichen die Wahrheit des von ihnen Geglaubten bezeugen, wirkt die Verkündigung desselben die gleiche Ueberzeugung in den Herzen der Menschen.

Druckfehler.

(Die Incorrectheiten in Accentuation und Interpunction bitte ich ohne specielle Angabe zu verbessern.)

S. 5 Z. 6 v. o. lies Hedib. statt Hebid.
S. 5 Z. 19 v. o. lies Origenes st. Origines.
S. 27 Z. 2 v. o. lies stilistische st. stilische.
S. 38 Z. 10 v. o. lies τοῖς st. ταῖς.
S. 55 Z. 9 v. u. adde 14, 16 nach 10, 24.
S. 60 Z. 15 v. u. lies antithetische st. antithesische.
S. 64 bei Luc. 4, 40 lies ποικίλαις st. —λοις.
S. 255 bei Matth. 15, 28 lies ἰάθη st. ἰάσθη.
S. 270 Z. 22 v. o. lies den st. der.
S. 302 Anm. 1 Z. 11 v. o. lies Schriftweissagung st. Schrift.
S. 335 Z. 5 v. o. lies Marc. 10 st. Marc. 9.
S. 346 Z. 20 v. o. lies Jesu st. Jesus.
S. 373 Z. 15 v. u. lies Rencontre st. Recontre.
S. 380 Z. 10 v. u. lies fürchteten st. fürchtete.
S. 392 Z. 6 v. o. lies parenthetische st. parenthesische.
S. 410 bei Luc. 21, 8 lies ἐλεύσονται st. ἐλθεύσονται.
S. 415 Z. 5 v. o. lies Zeichens st. Zeichen.
S. 418 Z. 11 v. o. lies δοθῇ st. δοδῇ.

Berlin, Druck von Gustav Schade.
Marienstrafse No. 10.